

Драган М. Митровић

О ПРАВУ

Изабрани есеји

ИЗАБРАНА ПРАВНА ДЕЛА
Књига IX

Драган М. Митровић

ИЗАБРАНА ПРАВНА ДЕЛА

Књига IX

О ПРАВУ

Изабрани есеји

Драган М. Митровић
ИЗАБРАНА ПРАВНА ДЕЛА
Књига IX
О ПРАВУ
Изабрани есеји

Издавач
Досије студио

За издавача
Мирко Милићевић

Уредник
Душан Мрђеновић

Рецензенти овог издања
Проф. др Александар Фатић
Проф. др Саша Бован
Проф. др Марко Трајковић

© 2026. Драган М. Митровић
Open Content License



www.dosije.rs

ДРАГАН М. МИТРОВИЋ

ИЗАБРАНА ПРАВНА ДЕЛА

Књига IX

О ПРАВУ

Изабрани есеји

Београд • 2026.

САДРЖАЈ

СТАРЕ И НОВЕ НАПОМЕНЕ АУТОРА	9
I. ВРЕМЕ И ПРАВО	
АПОДИКТИЧКИ И АСЕРТОРИЧКИ ПОЈМОВИ И ВЕЗЕ	11
1. Време и право као аподиктичке појаве	11
2. Време и право као асерторичке појаве.....	19
3. Још неколико старих и нових запажања о појавама времена и права	24
4. Уместо закључка	27
SUMMARY: TIME AND THE LAW. APODICTIC AND ASSERTORIC CONCEPTS AND RELATIONSHIPS.....	30
II. ПРОСТОР И ПРАВО	
ПРАВО У ПРОСТОРУ И ПРОСТОР У ПРАВУ	31
1. Шта је простор, а шта право.....	32
2. Право у простору.....	36
3. Простор у праву	41
4. Уместо кратког закључка	45
SUMMARY: SPACE AND THE LAW. THE LAW IN SPACE AND SPACE IN THE LAW	48
III. ПРАВО КАО СИСТЕМ ИЗВЕСНОСТИ	51
1. Научнофилософска заснованост идеје извесности.....	51
2. Извесност као творевина свести и њено стање.....	54
3. Идеја извесности у радовима правних писаца.....	60
4. Појам извесности и појам права и законитости као извесности	67
5. Извесност, законитост и правно регулисање.....	71

6. Извесност као друштвени и политички садржај права и законитости	73
7. Извесност и законитост као нормативни појмови	77
8. Кратак закључак	79
SUMMARY: LAW AND LEGALITY AS SYSTEMS OF CERTAINTY	80
 IV. ИДЕАЛИСТИЧКИ И РЕАЛИСТИЧКИ ПОЈАМ ПРАВА	
1. Језичка и садржинска значења појма права	83
2. Појам права у идеалистичким и реалистичким правним теоријама и учењима	84
3. Равни у којима се распростиру идеалистички и реалистички појам права	87
4. Дуализам идеалистичког и реалистичког појма права: природно и позитивно право	89
5. Превазилажење дуализма природног и позитивног права – примери учења Густава Радбруха и Роналда Дворкина	92
6. Повезивање правних вредности са корисношћу позитивног права – операционализовање правде	97
7. Повезивање правних вредности са корисношћу позитивног права – операционализовање правичности	100
8. Уместо закључка	101
SUMMARY: THE IDEALISTIC AND REALISTIC CONCEPTS OF THE LAW	103
 V. ПРАВДА И ПРАВО	
1. Укратко о правди и праву	105
2. Вредности, правда и право	107
3. Правна правда и правичност	114
4. Преливање природног у позитивно право	118
5. Област правде и права	123
6. Уместо закључка	127
SUMMARY: ON JUSTICE AND THE LAW	129

VI. ПРОЦЕДУРАЛНА ПРАВДА, ИСТИНИТОСТ И ИСПРАВНОСТ	
(ЗАШТО НЕ ПОСТОЈИ ПРОЦЕДУРАЛНА ПРАВДА)	131
1. Укратко о правди	131
2. Ролсово и Хефеово схватање процедуралне правде	132
3. Истинитост и исправност	140
4. Правичност као место сусретања истинитости и исправности	146
5. Закључак	147
SUMMARY: PROCEDURAL IUSTICE, TRUTHFULNESS AND CORRECTNESS	150
VII. ПРАВО, ПРАВДА И МИЛОСРЂЕ У ДРАМСКИМ ДЕЛИМА ВИЛИЈАМА ШЕКСПИРА	153
1. Шекспиров живот: кратки биографски подаци	154
2. Шекспиров учинак: кратак преглед са приказом драмског стваралаштва	157
3. Право, правда и милосрђе као сталне теме у Шекспировим драмским делима	161
4. Шта још може да се забележи о Вилијаму Шекспиру	171
SUMMARY: LAW, JUSTICE AND MERCY IN THE PLAYS OF WILLIAM SHAKESPEARE	174
VIII. СЛОБОДА, ИНТЕГРИТЕТ И ПРАВО	175
1. Слобода као људска вредност	175
2. Слобода и интегритет као њена врлина	179
3. Укидање слободе и разарање интегритета	181
4. Кратак закључак	189
SUMMARY: LIBERTY, INTEGRITY AND THE LAW	190
IX. ДИПТИХ О ЉУДСКОМ ДОСТОЈАНСТВУ И ТОЛЕРАНЦИЈИ	191
1. Прва страна диптиха: шта јесте, а шта није људско достојанство	191
2. Друга страна диптиха: шта јесте, а шта није толеранција	200

3. Закључак.....	204
SUMMARY: DIPTYCH OF HUMAN DIGNITY AND TOLERATION.....	206
X. ЕСТЕТИКА И ПРАВО	207
1. Укратко о естетици и естетизму права.....	207
2. Естетичност права у књижевним делима	209
3. Естетичност права у правничким делима.....	211
4. Естетичност правних изрека.....	213
SUMMARY: AESTHETICS AND THE LAW.....	215
XI. БОЖАНСТВО И ПРАВО.....	217
1. Владавина богова и божанских закона.....	218
2. Владавина божјих намесника и подарених божанских закона.....	231
3. Владавина миропомазаних световних владара и људских закона	234
4. Владавина световних закона и права	237
5. Закључак.....	239
SUMMARY: DIVINITY AND THE LAW.....	241
XII. БОЖАНСТВО И ПРАВО II	
ГЛОБАЛИЗАМ, ПРАВО И ВЛАДАВИНА ПРАВА	243
1. Универзалистичке идеје глобализма, интернационализма и врсте глобализација	244
2. Светска држава и светско право	249
3. Светска држава и владавина права.....	254
4. Закључак.....	257
SUMMARY: DIVINITY AND LAW II	
GLOBALISM, LAW AND THE RULE OF LAW	259
АБСТРАКТИ	261
BRIEF CONTENTS	273

СТАРЕ И НОВЕ НАПОМЕНЕ АУТОРА

Како године и деценије пролазе тако је нарастала потреба да се сакупе, заокруже и предају наредним генерацијама правника ауторови нови резултати истраживања и размишљања о праву, разасути по стручним часописима. У ово издање су унета три нова рада написана и објављена од 2017. до 2025. године, док је изостављено шест радова који се налазе у првом и другом издању. Остали задржани радови у овом издању прерађени су или допуњени и нису исти са својим претходно објављеним парњацима, као ни ова књига есеја са својим претходним издањима.

Сви стари и нови изабрани радови су садржински међусобно усаглашени колико год је то било могуће, како би се избегла непотребна понављања због истих или повезаних тема које су у њима обрађене. И можда најважније: аутор је изабраних дванаест радова-есеја на српском језику, сврстаних у девету књигу, раздвојио од седам радова-есеја на енглеском језику, који су сврстани у последњу, десету књигу Изабраних правних дела. Наведене измене дозвољавају да се ова девета књига сматра новом, а не новим или поновљеним издањем претходне књиге О праву. Изабрани есеји.

Хронологија приказаних радова показује ауторову мисаону путању у условима који му нису увек били наклоњени током његове универзитетске каријере. Можда је писање једина човекова слобода, једна нова могућност да обитава у мисаоним областима које задовољавају његове истинске жеље, намере и могућности да се развије и искаже.

Изабрани радови који су представљени у овој књизи нису једини ауторови радови. Њих је много више, преко две стотине чланака, реферата, предговора, уводних излагања, предавања, прилога, приказа, бележака, напомена итд. То је било могуће постићи одрицањем од много чега протеклих деценија. Писање захтева мир, а још више га захтева потреба за размишљањем. Таквог мира данас више нема, осим ако се сами за њега не изборимо. Аутор је изабрао мир

због размишљања и успео да напише више од оног што је очекивао, али мање од оног што је иначе могао да напише у повољнијим личним и професионалним околностима. Надам се да научни дух времена коме аутор припада и дух времена које пристиже неће бити ненаклоњени према овом његовом подухвату.

Аутор се такође нада да ће ово у знатној мери ново издање књига на српском језику *О њраву. Изабрани есеји* радозналом читаоцу бити добар повод за размишљање о изабраним темама из правне теорије, барем онолико колико је њему било интересантно да о њима размишља док је писао своје изабране радове.

У Београду, 2017–2025. године

Аутор

I

ВРЕМЕ И ПРАВО

АПОДИКТИЧКИ И АСЕРТОРИЧКИ
ПОЈМОВИ И ВЕЗЕ

Људски род је од памтивека постављао себи питања на која до данас није успео коначно да одговори (нпр., шта су живот, свест, разум, воља, природа, свет, стварност, садашњост итд.). У таква питања спадају још два, поред бројних других: шта је време и шта је право.

Иако изгледа да између појмова времена и права нема никаквих сусретања, не може се оспорити да право постоји као и време. Само се не виде, већ осећају. И не само то: право може да постоји у времену, али и време у праву. То значи да је постојање времена за право *condition sine qua non*. Једино, постојање права није услов за постојање времена. Време може да постоји без права и пре права, али не може да постоји без света и пре света.

Упркос поставци о нужности постојању свесног и разумног бића – Посматрача, нико ни данас није успешно одговорио на оно што претходи разматрању веза права и времена, а то су пре свих поменута аподиктичка питања шта је време, а шта право. Тек затим се могу разматрати асерторичке теме времена у праву и права у времену. Издвајају се две теме. Прва се односи на временско важење норми (нпр., на врсте важења и врсте рокова у праву) и временско трајање правних поредака (њихову делотворност), а друга на преображавање права кроз људске епохе.

1. Време и право као аподиктичке појаве

Иако коначни одговори на питања шта је време а шта право не постоје, те чињенице нису омеле истраживаче – филозофе и научнике да одговарају на та два важна питања, пре када се ради

о асерторичким (емпиријским) него о аподиктичким (метафизичким) странама времена и права. Њихови напори да се дође барем до исправног ако не и до истинитог решења показују да прави изазов није постављати себи циљеве ниско већ високо. Само док једни откривају, други мере и премеравају. Та подела задатака се сусреће у готово свим научним и уопште духовним дисциплинама у којима је она могућа: од физике до права.¹

Пример представља изједначавање појма времена са трајањем времена или са мерењем времена. Трајање је својство времена, а мерење поступак за утврђивање временских вредности. (Узгред, нити се тачно зна шта је време нити се поузданим може сматрати мерење нечег што није познато.) Према Анри Бергсону (*Henri Bergson*) трајање је „стварно искуство времена“, док то није случај са резултатом математичког мерења времена као што је тврдио Алберт Ајнштајн (*Albert Einstein*).² Трајање подразумева континуитет и непрекидност као променљиво субјективно искуство, док мерење не мора. Да је реч о нетачности у погледу мерења времена показује ово: када би планета успорила своју ротацију за $1/24$ – дан (обданица и ноћ) трајао би један час дуже. Време би се увећало за један час по старом начину мерења, док би казаљке часовника показивале да се дан уместо у поноћ завршава у један час после поноћи. И све док би се мерење изводило према старом баждарењу, добијао би се „нетачан“ резултат. Ново решење састојало би се или у додавању једног часа на постојећа 24, или у продужењу трајања једног часа тако да их и даље буде 24 али увећаног трајања за $1/24$. До данас се сматра да такви одговори на ове „умно засноване“ појаве имају општеважећи значај упркос својој нетачности или недовољности.³ Можда је најискренији и најтачнији одговор дао св. Августин (*Aurelius Augustinus*). Када су га питали шта је време, одговорио је: „Када не питате: знам; када питате: не знам!“⁴

Много пре Августина, Хераклит је време одредио као „чисто мењање тако да оно, у својој суштини, и јесте и није“. Аристотел је тврдио да је време „број кретања према ономе што је било ра-

1 Вид. С. Перовић, „Временске димензије позитивног и природног права“, *Правни животи*, Београд 2/2010, 734–738.

2 Вид. Х. Бергсон, *Вријеме и слободна воља*, Загреб 2011; #Philosophy #DeepThinking #HenriBergson, Time Doesn't Exist? Unlocking Bergson's Mysterious Theory, think Deep, YouTube, 21. 9. 2024; А. Ајнштајн, *Моја теорија*, Београд 2012.

3 Т. Живановић, *Систем синтетичке филозофије права*, III, Београд 1959, 742–747, 1д, 2а и 2б.

4 А. Августин, *Исповести*, Београд 2009, I, 8.

није и што ће бити касније“. Једанаест векова после Августина Блез Паскал (*Blaise Pasqual*) је проблем времена решио тако што је време убрајао у „једноставне речи“ које се не могу и које не треба покушавати дефинисати. Готово век после Паскала, Имануел Кант (*Immanuel Kant*) је време схватао као темељну мисаону категорију. Тврдио је да време има „емпиријски реалитет“, али у исто време и „трансцендентални идеалитет“. Такође, тврдио је да се време не може непосредно искусити будући да се ради о априорним условима свеколиког искуства. У првој половини XX века Анри Бергсон је време прогласио „непосредном чињеницом свести“ која постоји само у садашњости, док је Едмунд Хусерл (*Edmund Husserl*) разликовао космичко време од феноменолошког времена које је одредио као унутрашњи временски доживљај који се не може мерити јер је време „непрекидно и доживљено“.⁵ Најновија је хипотеза о тзв. „негативном времену“. Према Ефраиму Штајнбергу (*Aephraim Steinberg*) и Данијелу Ангулу (*Daniele Angulo*), њеним творцима, време у квантној физици може да се „креће“ и од будућности ка прошлости јер су се приликом извођења лабораторијског експеримента фотони одвратили од нациљаног материјала пре него што су у њега ушли, што је логички противречно. То запажање ипак није било довољно да би се успешно поткрепио закључак о могућем кретању стреле времена у оба правца.

Какогод, сигурно је да време није физички ентитет. Време је творевина свести: прво универзалне, „Светог духа“, а затим партикуларне, „Људског духа“. То значи да тзв. „природно време“ по себи и за себе не постоји. Може се запитати да ли и природа постоји пре и изван времена. Вероватно је да би у том случају постојао само обезбожени и обезљуђени крш, хаос гравитационе и електромагнетних сила. У таквом „пранереду“ („супи хаоса“)⁶ тзв. „природа“ била би нераспознатљива и несазнатљива. Ако би и постојала некаква стварност она не би била учвршћена (фиксирана) већ савитљива (флексибилна) све док се „не посматра“. Тек када отпочне посматрање, а то је тренутак када се појављује Посматрач (који такође може да буде „Стваралац“, „Покретач“ или „Учесник“) са „алатом за визуелизацију“ (Доналд Хофман /*Donald D. Hoffman*/), стварност се учвршћује, престаје да буде савитљива,

5 Вид. www.svafizika.org, *шта-је-то-врјеме*, од 8. 6. 2018; *Енциклопедџијски лексикон*, Мозаик знања, Београд 1973; Б. Павловић, *Филозофски речник*, Београд, 1997; *Енциклопедџија живих релиџија*, Београд 2004; *Кембриџова илустрирана историја релиџије*, Нови Сад 2006.

6 Вид. В. Флусер, „Кашика стварања из супе хаоса“, *Трећи џрограм*, св. I, бр. 84, Београд, зима 1990, 280.

опредмеђује се, а време у њој мисаоно раздваја на садашњост, прошлост и будућност. До тога се долази селекцијом, делимичним сазнавањем и поједностављивањем стварности, јер би откривање њене суштине било „неподношљиво“ људском уму.⁷ То значи да тек од тада природни и друштвени закони могу да се откривају и мере према изабраним мерилима и временским јединицама, нарочито када постоје правилности у понављању појава, њиховом ритмичком кретању, исправном одвијању процеса итд. (нпр., у астрономији ротације звезда, планета, кретања комета /нпр., Халејеве комете/).⁸ Треба нагласити да Посматрач може да буде било које људско биће обдарено свешћу, али је само један Велики Стваралац Свих Светова („Нека буде светлост“) и Првобитни Посматрач свога дела („И виде Бог да је добро“).⁹ У различитим светским религијама он се различито назива и описује, али се увек сматра примордијалним или врхунским божанством. То уверење подржавају речи у Светом Јеванђељу по Јовану: „У почетку беше Логос (Реч), и Логос беше у Бога, и Логос беше Бог“.¹⁰ И античка грчка филозофија је много пре појаве хришћанства користила изразе „логос“ (Платон, Аристотел, стоици итд.) и „апејрон“ (Анаксимандар, Парменид, Хераклит итд.). У Светом Јеванђељу по Јовану се сусреће израз „божански логос“. Оба израза – логос и апејрон, користе се равноправно.

Према новијим теоријама, садашњост (ако постоји) више није упориште људског Посматрача који се налази између прошлости и будућности (ако и оне постоје). Уместо традиционалног схватања садашњости од које све потиче сада се заговара да људско биће прво само физички постоји у садашњости. Оно се налази у таквом стању „незнања“ све док не постане свесно садржаја који у виртуелном облику идеје, одлуке, процедуре, заповести итд. добија из непосредне прошлости. Слична недоумица постоји и када се ради о будућности, када се она схвати као бескрајни низ могућности од којих се само једна (она у „најснажнијој“ атракторској тачки)¹¹ оваплоћује у прошлости у свом виртуелном облику. Можда је ово једна од две најизазовније замисли, барем када

7 Вид. D. Hoffman, *The Case Against Reality, How evolution hid the truth from our eyes*, 2020.

8 Вид. Д. Митровић, *Пути љрава. Холистичка љарадијма свеиџа и љрава у свеиџлу џеорије хаоса и љравне џеорије*, Београд 2000, 192, 201, 203–204, 214–220.

9 *Свеиџо џисмо Сџараџ завесџа, Сџиварање свеиџа и човека* (1, 1), Београд 1993, 1.

10 *Свеиџо џисмо Новоџ завесџа, Свеиџо Јеванђеље џо Јовану* (1, 1), Београд 2007, 881.

11 Д. Митровић, 102, 116, 121, 125–127, 150–151, 169, 197.

је реч о традиционалној подели времена. А она је управо наговештена. Ради се о људском конструкту да време постоји и да у оперативном смислу може да се раздели и линеарно распореди на поменуту садашњост, прошлост и будућност. Тај конструкт се сусреће нпр. код Платона или у хришћанском и јудаистичком учењу о линеарном „напредовању без кружног понављања појава и догађаја“. ¹² Најновија открића у физици показују да није тако, да постоји међуделовање (интеракција) између садашњости, прошлости и будућности које није плод линеарности времена већ постојања тзв. „временских петљи“ (Џон Вилер /*John Whiler*/). Њима је најсроднији појам „самсара“ у будизму, хиндуизму и ђаинизму. Означава променљивост и нестварност света, али и циклични ток, вечни ток рађања, умирања и поновног рађања. Насупрот томе, линеарност се увек одвија у једном смеру, док управо то није случај са временским петљама. Линеарност времена је емпиријска чињеница, а временске петље научна и филозофска хипотеза.

Интересантна замисао – да садашњост постоји, али као „закаснели“ виртуелни садржај људске свести који у облику значења пристиже из најближе прошлости – заслужује додатну пажњу. Према тој замисли, садашњост није темељна одредница, као што је тврдио Бергсон који је оспоравао постојање прошлости и будућности тврдећи да је реч о илузијама. Садашњост није ни непосредно сазнатљива људском уму. Наиме, између тренутка када нпр. људско око прими податке из окружења до обраде тих података у мозгу протекне најмање 1/10 секунде или нешто више од тог кратког времена (до 7 секунди). То значи да када мозак примљене податке обради и преобрази у тренутак „сада“, тај тренутак више није „сада“. Он већ припада прошлости (због временског размака између пријема садржаја, његовог значењског уобличавања и испоручивања у садашњост). Таква садашњост не може да буде самостална, изолована и самодовољна. Најзад, може се запазити како људи из најближе прошлости (коју погрешно називају садашњост) утичу и на будућност. То би значило да се извесност налази у будућности (да ће се нека могућност остварити), а сигурност у прошлости (да се неки садржај већ значењски уобличио у свести или да се последично материјализовао, тј. остварио). Речју, садашњост може да постоји само као секундарни део исте стварности. У њој значење накнадно стиче свој актуелни облик. Произилази да једино садашњост не може да се сазна из

12 Вид. О. Самарџић, „Хришћанско поимање времена и историје“, *Социолошка луча*, Никшић, III/2009, 88 и даље.

садашњости (Алекс Волф /*Alex Wulff*).¹³ То дозвољава да се запита на које се то време односи позната изрека Рене Декарта (*René Descartes*): *Cogito ergo sum*. Да ли би она требало да гласи: „Мислим – дакле, јесам био!“ (*Dico – sic essem*). Да је Бергсон могао да зна за овај временски размак од барем 1/10 секунде, он прошлост и будућност не би сматрао илузијама.

Постоји и друга, најизазовнија замисао: да време уопште не постоји. Самим тим, не постоји простор са природом и светом у њему. Не постоје ни прошлост, ни садашњост, ни будућност, али постоји стварност у коју су утопљене прошлост, садашњост и будућност. И не само то: не постоји вечност као временска ознака за бесконачни проток времена у простору. Не постоји ни бесконачност као ознака за бескрај простора у времену. То значи да не постоје извесност и сигурност које припадају будућности или прошлости. Срећом, то важи за средишни део квантне теорије гравитације, по којој само када би све било савршено познато на нивоу сваког атома, тада не би постојао осећај протицања времена. Стварност би постала „вечна садашњост“. Према Карлу Ровелију (*Carlo Rovelli*), време је „последница нашег непознавања појединости у свету. Постојање у коме се сви налазимо, тежећи за логиком која нас потврђује, створили су постојећи концепт времена“,¹⁴ а тиме и његову условну поделу на прошлост, садашњост и будућност. Произилази да је време конструкт настао као последица оскудности људског знања. Та оскудност налаже да се успостави мисаони ред између појава и процеса у природи и друштву.

Будући да је и право једна врста конструкта то се може запитати да ли и појам права може аподиктички да се одреди? Очигледно је да не може, чак и када би се уместо појма садашњости користио појам прошлости. Због временског заостатка у људској свести од барем 1/10 секунде та разлика би прошлост требало да учини примарним а садашњост секундарним делом вечне стварности. Када тог размака не би било, постојала би само вечна стварност. Дакле, ни појам права не може тачно и у целости да се одреди, а не само појам времена. Али, може да се покуша. Та мањкавост истраживачима пружа слободу да дају интересантне одговоре без страха од изреченог. То показују расправе које се воде поводом одређивања појма права. Оне су потребне и неизбежне, јер је човеку својствено да може да поставља питања на која никада не може коначно да одговори

13 Вид. А. Вулф, *Тачно или нетачно: истина о науци*, Београд 2022.

14 С. Rovelli, *The Order of Time*, 2018, 18. Вид. К. Ровели, *А шта ако време не постоји?*, Смедерево 2019.

Ево неколико разлога који поткрепљују тврдњу да право никад не може успешно аподиктички да се одреди, али може асерторички.¹⁵ Да на питање шта је право никад не буде коначно одговорено утиче пре свега људска *несавршеност*, која чини да потпуно сазнање и коначно дефинисање права остану изван људских могућности. Постоји право и постоје тврдње о томе шта је право. То значи да се *љојам љрава не љодудара са љравом као љојавом, као ни са дефиницијом љрава*. Дефиниције су увек сиромашније од појма и појаве. Када се одређује појам права, креће се од појаве, а када се дефинише право, од његовог појма. И, збиља, никада се не дешава да се појава, појам и дефиниција права потпуно подударе. Главни узрок је поменута несавршеност људских појмова и језика.¹⁶ Очигледно, стварне људске могућности за сазнавање, одређивање и дефинисање права су ограничене, а границе непоуздане. У ствари, право је чудо како се људи уопште споразумевају. Изгледа да је људско споразумевање могуће захваљујући значењу које, будући врста холограма, осиромашењем губи своју јасност и прецизност али и даље остаје суштински исто.¹⁷ Такође, *љојам љрава је релативан, збој чеја су све дефиниције љрава релативне*. Појам права је и *љроменљив*, јер је наше знање о праву увек недовољно и непоуздано. И све дефиниције права су релативне и променљиве јер се користе недовољним и непоузданим појмовима који зависе од тога шта се сматра одлучујућим у правној појави, а она има велики број обележја која је стално преображавају. Али, то још не значи да право уопште не може да се одреди и да не могу да се пруже све боље дефиниције права које ће све више наликовати на његову замишљену идеалну, потпуну и коначну дефиницију. Због тога се каже да су *љојам и дефиниција љрава увек субјективни*. Они су наше мисаоно пројектовање оног што сматрамо правом. То пројектовање се сучељава са неизбежним – увек је субјективно. Речју, ради се о још једном конструкту и симулакруму: конструкту, јер он не настаје самостално и спонтано, изван свести људи, а симулакруму јер је нетачан као нека врста свесне обмане. Та сазнања дозвољавају да се устврди како *љојам и дефиниција љрава никада нису истинити*. Они су само мање-више уверљиви и проверљиви. Када се за нешто тврди да је истинито, само се каже како се за то нешто претпоставља да је истинито. Ипак, људима је прихватљивије да се користе претпостављеном личном истинитошћу него

15 Вид. Д. Митровић, *Увод у љраво*, Београд 2017, 115–130.

16 Л. Витгенштајн, *Филозофска исјраживања*, Београд 1980, 39 и даље.

17 А. N. Whitehead, *Process and Reality*, New York 1978, 28–29, 190, 215 и даље; D. Bohm, *Wholeness and the Implicit Order*, London 1980, 12.

оповргљивим степенима објективизоване истинитости.¹⁸ Због тога основно истраживачево руководно начело, али у асертори-чком и оперативном смислу, треба да буде *јојодност* за *рад*, а не истинитост добијених исказа у аподиктичком смислу. То је нужно јер је човек тако „срећно удешен да нема никаквог тачног мерила истинитости“ док има „више изврских мерила нетачности“.¹⁹ Поменута немогућност да се појам права до краја истинито одреди и дефинише ипак не укида могућност да се право *исправно* одреди и дефинише. Ту се, дакле, истинитост појављује само као могући циљ или пожељан резултат. И то је то „истинито“ виђење ствари. Може се сажети у следећем: право је „солидно“ када је исправно.²⁰ Најзад, увек када су исправни, *јојам* и *дефиниција* *јрава* су *корисни*. Корисност потиче из нужде, мајке најважнијих тековина цивилизације. Тако је и са правом. И оно постоји због тога што је корисно. Некорисно право не постоји јер никоме не треба.²¹ Зато што је корисно, *јраво* може *конвенционално да се одреди и дефинише*, при чему се обично употребљава само неколико најкориснијих појмова и дефиниција. Произлази да право може слободно да се одреди, као и време. Мерило су поузданост и корисност. У различитим ситуацијама чак могу да се користе различити појмови права (нпр., као скупа норми, односа, елемената, вредности итд.) или времена (нпр., апсолутног, релативног, механичког, астрономског, физичког, филозофског, феноменолошког, психолошког, религијског итд.). То подсећа на божанску креативност. Али, таква слобода није самовоља јер је самовоља недоследна и непоуздана.

Какогод, парадигма времена и његове везе са правом могу да доведу до интересантних резултата и до једног новог гледања на право као динамичку, процесуалну, топичку и холистичку појаву. Раздвајање тих страна исте правне појаве била би илузија. Можда је ту идеју најбоље изразио Дејвид Бом (*David Bohm*) следећим запажањем: „Сваки актуални ентитет понавља на микрокосмичком оно што универзум јесте на макрокосмичком плану... Сваки ентитет продире и учествује у целини света, штавише, у извесном смислу, све се у сваком тренутку налази свуда...“.²² Тај нови приступ је ограничен само тиме што ми сами посматрамо и истражујемо свет или његове епифеномене, „што такорећи посматрамо

18 Л. Витгенштајн, *О извесности*, Нови Сад 1988, 16, т. 61.

19 Б. Паскал, *Мисли*, Београд 1988, 72, т. 82.

20 Н. Jeffreys, *Theory of Probability*, Oxford 1948, 17–18.

21 А. Рос, *Право и јрава*, Београд – Подгорица, 57 и даље.

22 D. Bohm, 12.

саме себе“.²³ Такво укрштање омогућава да се „најплодоноснији развој често одиграва управо на оним тачкама где се сусрећу различите мисаоне линије... одатле, уколико се оне заиста сретну, што ће рећи, ако су барем толико међусобно повезане да међу њима може да дође до истинске интеракције, онда се можемо надати да ће из тога произаћи нова и занимљива открића“.²⁴

2. Време и право као асерторичке појаве

Када је реч о личном увиђању истраживача, ту је ситуација оперативно и технички једноставнија јер се појмови времена и права односе на искуством условљен садржај свести, тј. на њихов „искуствени“ (емпиријски) или „асерторички (од *assere*)“ садржај.²⁵ Овај други приступ је практично усмерен и односи се на појмове времена и права као неких врста корисних конструкта и симулакрума. Очигледно, он рачуна са свесно прихваћеном нетачношћу. Има само субјективан и ограничен значај јер се користи за извођење различитих врста практичних поступака мерења и закључака у астрономији, математици, физици, хемији, економији, психологији, праву итд., сагласно са изреком да треба мерити све што се може измерити. Заснива се на мерењу правилне учесталости, ритмичког пулсирања, уредном одвијању процеса између појава или унутар појава итд. Као такав, асерторички појам времена не може да буде успешно одређен, али је користан исто као асерторички појам права. Аподиктички појам времена, пак, показује да је крајњи појам времена несазнатљив и недостижан људском уму, што је случај и са одговорима на питање шта је право.

Упркос поменутиим тврдњама да време и право стварно не постоје – да је реч о вештачким, детерминисаним, релативним и променљивим творевинама, може се тврдити супротно: да време и право постоје. Самим тим, постоје њихови оперативни конвенционални појмови између којих се успостављају тачке додира. Али, постоје и тачке раздвајања. То дозвољава да се говори о времену у праву и праву у времену.

23 Ц. Бароу, Ф. Типлер, „Антропички космолошки принцип“, *Културе Истјока*, бр. 27, Год. VIII, Београд, јануар-март 1991, 4–5.

24 Вид. W. Heisenberg, *Physics and Philosophy*, London 1963, 173; Ф. Капра, *Тао физике. Истраживање паралела између савремене физике и истјочњачког мистјицизма*, Београд 1989, 9.

25 Т. Живановић, *ibidem*.

Када је реч о *времену у праву*, ова тема се најпре односи на саставне делове позитивног „несавршеног и незавршеног“ права (јер нпр. неки правни односи настају, мењају се или нестају), а затим на делотворност и трајање правног поретка.²⁶ У првом случају ради се о различитим врстама важења правних норми и различитим врстама материјалних и процесних временских рокова (нпр., суспензивни, раскидни /резолутивни/, преклузивни /законски/, рок за тужбу, жалбу или за улагање неког ванредног правног лека), а у другом о функционисању, развоју и престанку правног поретка.

Када се ради о *важењу правних норми*, очигледно је да оне морају да важе *временски*. Без те димензије право уопште не би могло да постоји. Можда је та временска димензија важења правних норми најважнија и најизазовнија. Наиме, важење времена у праву представља изузетно важну хронометријску и хронолошку правну категорију. Тачно одређено време у праву може да представља одлучујући тренутак за настанак, мењање или престанак правних односа (нпр., време рођења, стицања пунолетства, закључење уговора, испорука купљене робе итд.). Време у праву може да се посматра и другачије, са становишта збирног и појединачног, генералног и партикуларног, условног и безусловног, активног и ретроактивног итд. важења норми.²⁷

Правило је да норме важе активно, од тренутка доношења, у будућност (*et pro futuro*), на неодређено време, док је изузетак да од тренутка доношења важе унатраг, у прошлост (ретроактивно /од лат. *retro agere*/). То је једини изузетак од правила да временска стрела иде само у једном смеру, линеарно ка будућности. Само и тај изузетак није ништа друго него један ментални оквир или људска фикција. Временска стрела само привидно може да иде уназад. Тај привид доводи до погрешног закључка да време може да се „креће“ ретроактивно, макар као правни изузетак. Ипак, и ту постоје извесна ограничења. Пре свега, норма која има повратну снагу може да се примени само под условом да поступак примене правних норми није потпуно окончан, тј. да правни акти нису постали правоснажни. Затим, правне норме не могу да имају ретроактивну снагу ако то у њима није изричито одређено. Најзад, дејство таквих норми за односне субјекте мора да буде повољније од дејства претходне норме по којој су се понашали. Из реченог јасно произлази зашто није оправдано давати правним нормама

26 С: Перовић, 738.

27 Вид. Д. Митровић, *Увод у право*, 258.

ретроактивну снагу, осим изузетно. Чак и када постоје озбиљни разлози за то, треба водити рачуна да се повратном снагом не угрози правна сигурност. Ретроактивна снага се најчешће даје оним нормама којима се попуњавају правне празнине. Речју, ретроактивна снага правне норме има као последицу да се правни карактер и правне последице радњи које су се десиле у прошлости, за време важења некадашњих норми, не цене по тим већ по новим нормама којима је дата повратна снага, а те норме постоје у садашњости.²⁸

О времену у праву у смислу *временске релативности* и *правила џозиџивној џрава* може се размишљати још на неколико начина. Према Слободану Перовићу, може се размишљати као о сукобу закона у времену („временске границе важења закона, принципу неретроактивности, теорији о стеченим правима, теорији друштвеног интереса, области примене ретроактивности“); о времену као правној чињеници („појму и врсти рокова, стицању и губљењу права путем протекла времена, застарелости, натуралним облигацијама, временском трајању одређених субјективних права, времену и номинализму и валоризму код новчаних облигација“); о времену као основу одговорности за проузроковану штету; о времену и кодификацији права итд.²⁹

Још један од начина размишљања са истим циљем, али као о *уџицају времена на џравни џоредак*, односи се на истраживање делотворности или ефикасности правног поретка који одржава или разара нормалну примену позитивног права. Ова тема нарочито укључује разматрање кризе правног поретка, тј. његове аберације и деформације (нпр., „појам и елементе кризе, недостатке у квалитету и количини права, непримену и необјективну примену права, правну несигурност констатовану општим мишљењем“).³⁰ Какогод, као део природног и врста друштвеног поретка, правни поредак има своје тачно одређено место. Налази се између *идеалној* и *сионџаној* поретка. Први је људски недостижан поредак у коме се право уопште не крши, а други поредак на који право нема никакав уџицај. Унутар самог правног поретка могу да се уоче још две његове врсте: *изриџиџи* (*explicate order*, у смислу видљив, разоткривен) поредак, и *џрикривени* (*implicate order*, у смислу мање видљив или незатоткривен) поредак.³¹ Први је свесно-планска

28 Вид. С. Перовић, *Ретроракџивностј закона и друџих оџиџиџих акаџа. Теорија сукоба закона и времена*, Београд 1987.

29 С. Перовић, „Временске димензије позитивног и природног права“, 739, 741 и даље.

30 *Ibidem*, 741.

31 David Bohm, 13.

творевина у чијем стварању долази до изражаја утицај правне науке. Са њим се непосредно рачуна у људским односима. Други се односи на целокупно сачувано правно знање и искуство. Његов задатак је да координира делове изричитог поретка и прида им смисао у односу на друге ствари или појаве. Због тога се каже да је целокупно кретање права одређено спонтаним самоуређивањем прикривеног поретка чије је дејство посредно али постојано.

Друга главна страна раздвајања: *право у времену*, односи се на преображавање поретка и права кроз епохе, јер је очигледно да облици друштвеног, државног и правног организовања смењују једни друге од најстарије запамћене прошлости. Упркос томе што право и правни поредак нису исто, у овом случају је њихова питања заједничка: ради се о истим *преображајима кроз епохе*, тј. *о кретању поретка и права у времену*. Да кретање није лако објаснити, нарочито његове почетке, то показују питања која се односе на настанак државе и права. На та питања уопште не може тачно да се одговори осим изношењем мање-више уверљивих претпоставки заснованих на пронађеним и протумаченим артефактима. Дакле, већ на та логична питања не може логично да се одговори. Вероватно се разлог састоји у томе што историја не мора да буде логична, док историчари и археолози морају да буду логични.³²

Можда је најинтересантнији најмање познати период људске историје онај који понајвише прекрива тама заборава. Она прекрива и заборављене мистерије древних народа. Тек сачувани најстарији митови људског рода, понеки артефакт и запис, наговештавају могућности узбудљиве потраге за непознатим у овом најстаријем и најмање познатом периоду људске историје. Најузбудљивији правац те потраге односи се на питање да ли су богови збиља владали од самог почетка? Неки савремени писци сматрају да јесу (нпр., фараон-реформатор Акенатен из 18 династије, последњи божански владар у древном Египту који „нема никаквих предака, који се једноставно појавио“), док други писци сматрају да нису и да је реч о обоженим људима, а не о боговима.

Владавину богова и полубогова замењује владавина божјих намесника који се првенствено старају о спровођењу божанских закона. Иако су богови подстакли и надахнули владаре да доносе законике, владар више није божанство на земљи. Карактеристичан је пример вавилонског владара Хамурабија који је више од својих освајања познат по доношењу законика пред крај свог

32 Вид. Д. Митровић, „Божанство и право“, у: *О праву. Изабрани есеји*, Београд 2017, 267–288.

живота. Наиме, древни становници Вавилона („Капија богова“) веровали су како су овоземаљска држава и право само одбљесак и одраз небеске државе и божанских, неизменљивих и вечних закона и права. Због тога је кршење закона сматрано огрешењем о саме богове и њихову вољу.³³

Ублажену варијанту владавине божјих намесника са подареним божанским законима представља каснија владавина миропомазаних световних владара и њихових закона. Ауторитет тих закона учвршћује и уздиже сама чињеница да их доносе миропомазани владари. Ипак, разлика је јасна: у случају божјих намесника, богови непосредно одлучују које ће их људско биће представљати и њему, као свом изабраном намеснику, предају своје већ срочене заповести у облику законика (Хамураби) или закона (Мојсије). Ту је веза владара с Богом непосредна. У случају миропомазаних владара, владар је људско биће које у име Бога миропомазанем подржава божји заступник на Земљи, а то је Црква. Дакле, ту је веза с Богом посредна, а са Црквом непосредна.

Најзад, суштина невероватног преображаја – успостављања владавине права уместо владавине богова, полубогова, божјих намесника и миропомазаних људских владара – састоји се у успостављању владавине световних закона и права. Та важна идеја јасно је изложена у Платоновом позном спису *Закони*. На исту Платонову идеју подсетио је римског цара Трајана у првој деценији II века писац Плиније Млађи (*Gaius Plinius Secundus*), изјавивши да „Принцепс није изнад закона, већ је закон над њим“ (*Leges supra principem*).³⁴ Треба додати да су неки савремени историчари, као Урлих Бек (*Ulrich Beck*), исту ту идеју препознали у Јустинијановом законнику, у *Digesta*, и закључили да је већ у њему записан модеран појам правне државе.³⁵ Ипак, требало је да прође више од два миленијума да би се Платонова идеја почетком XIX века оваплотила у свести и пракси новог грађанског друштва.

У најкраћим могућим цртама приказан развој од хипотетичке владавине богова и божанских закона до владавине људи и људских закона који нису хипотетички, показује да у том периоду није еволуирао само појам божанства, односно владара, већ и појам закона, односно права. Уместо владавине људи, суштина најновије замене састоји се у успостављању владавине деперсонализованих световних закона и права лишених свих људских

33 *Законици древне Месопотамије*, Београд 1985, 105–106 и даље.

34 В. Делхајм, *Свети у Исусово доба*, Београд 2016, 253–254.

35 У. Бек, *Визанѝјски миленијум*, Бања Лука 1998, 53.

мана осим мана њихових састављача. Осврне ли се на запамћену историју људског рода, владавина световних закона и права изгледа као историјска епизода какву је својевремено представљало трајање атинске демократије.³⁶ Мало се тога суштински променило за протеклих шест миленијума. Ропство, тај смртни непријатељ људске слободе, и данас постоји, само у облику који намеће технолошко-технократска тоталитарна држава у успону.

3. Још неколико старих и нових запажања о појавама времена и права

За људска бића обдарена свешћу и разумом карактеристично је да су способна да постављају питања за која унапред знају да на њих никад неће моћи коначно да одговоре. Такав је случај са питањем шта је време. На то питање нико до сада није успешно одговорио. Неки писци сматрају да време уопште не постоји. Та замисао о времену може се примити тек када се прихвати идеја да време не може да постоји пре или без Посматрача. У случају његовог одсуства, постојао би само обезбожени и обезљуђени крш, хаос без времена и пре времена, дакле пре света. И обратно, тек појавом божанског а затим и људског Посматрача ствара се конструкт времена којим се открива, објашњава и мери физички поредак природе и ствари у свету и друштву. То је нужно како би се у аморфном (грч. *a* – „без“ и *morphé* – „облик“, „форма“) стању хаоса пронашли обрасци реда. Тај ред се открива, као што је поменуто, на основу правилности у понашању појава, ритмичног одвијања процеса и мерења свега што се може измерити. Захваљујући примени теорије хаоса правилности и ред могу да се открију и тамо где их нема, због склоности хаоса ка самоуређивању.³⁷ Може се рећи да је свет настао и бљеснуо оног часа када га је обасјала светлост свести и разумности првобитног Посматрача, а не људско премеравање времена. Али, тек је појавом свесног и умног људског бића започето доба у коме истраживање времена као појаве стиче све већи хронометријски и хронолошки значај. Тај увећани значај пружа истраживачима подлогу за извођење мерења, употребу и злоупотребу добијених

36 Вид. Д. Митровић, „Глобализам, право и владавина права (Божанство и право II)“, у: *О љраву. Изабрани есеји*, 289–304.

37 Вид. Д. Митровић, *Теорија хаоса и љравна теорија*, Нови Сад 1993.

результата.³⁸ Данас је због различитих интереса раширена хронолошка злоупотреба времена о догађајима из прохујалих епоха или блиске прошлости. Ти интереси дозвољавају да парадокс више не буде препрека. То се догодило када је форма мишљења постала важнија од садржине појаве која се мери и користи. Тако су створене макулатуре, јер ко не зна како се мери не може ништа да измери, а тиме ни да дође до апликативних закључака у асерторичком смислу. На сличан начин је у лингвистичкој филозофији решена недоумица која гласи: да ли онај ко не зна да мисли не зна ни да говори или онај ко не зна да говори не зна ни да мисли. Та недоумица је решена у корист говора као форме изражавања над садржином испуњеном, или не, значењима. Њено прихватање је довело до појачане логореје међу истраживачима.

Стварање конструкта времена је довело до поделе мишљења око следећег питања: да ли време уопште може да постоји изван свести Посматрача, дакле објективно, а не само субјективно. Ако време може да постоји објективно, као што је тврдио Ајнштајн, тада је конструкт времена са мањим или већим успехом изведен из тог претходно постојећег објективног појма времена. То би значило да време може да постоји пре првобитног Посматрача или независно од људског Посматрача. Ако време не може да постоји објективно, као што је тврдио Бергсон, онда је конструкт времена пуки симулакрум, плод људске практичне потребе да се снађе у хаосу света и властитом хаосу коришћењем алата за визуелизацију и премеравање стварности. То је путања којом истраживачи долазе до асерторичког одређења појма времена.

Можда је најважнији резултат асерторичког истраживања времена подела стварности на будућност, садашњост и прошлост. А можда и није, ако се прихвати Ајнштајнова мисао да је разлика између прошлости, садашњости и будућности само „тврдоглаво упорна илузија“ („stubbornly persistent illusion“). Какогод, вероватно се још један разлог за поменуто разликовање налази у чињеници да се стварност мења, тј. да се у њој ритмички смењују конструисане одреднице будућег, садашњег и прошлог. Према тој замисли, садашњост постоји, али као „закасниели“ виртуелни садржај људске свести који у облику значења (идеје, одлуке, процедуре, заповести итд.) са одређеним временским размаком пристиже из најближе прошлости. Речју, када се каже „сада“ то је већ „јуче“, јер садашњост није непосредно сазнатљива (сама од себе). Слична

38 Вид. А. Т. Фоменко. *Спайиистичка хронолоија. Мајемајички йојлед на историју. У ком смо веку?*, Београд 1997.

недоумица постоји и када се ради о будућности, када се она схвати као бескрајни низ могућности од којих се само једна оваплоћује у прошлости у свом виртуелном облику. Која је то могућност – не зна се тачно све док се не оствари. Предвиђати – то не значи увек тачно погађати, већ увек бити свестан могућности.

Будући да на питање шта је право такође није могуће коначно одговорити, то се и у овом случају нужно користи асерторички приступ. Тако се дошло до једино могућег – да се право одређује и користи само у конвенционалном смислу, јер нико не може тачно и у целости да одреди његов појам. Али и некакав одговор је бољи ни од каквог одговора. Речју, ако право не може да се одреди и објасни у коначном смислу, то још не значи да право уопште не може да се одреди и да не могу да се пруже све боље дефиниције права које ће све више да наликују на његову идеалну, потпуну или коначну дефиницију. У томе је смисао научног и сваког другог развоја. Ни физичари у наведеном смислу не могу да одговоре на питање шта је струја нити филозофи шта је свет, али то их не спречава да користе струју и објашњавају свет. Најинтересантније је то што је појам права мање споран као садржај свести људи него као објект научног истраживања. Можда је због тога право лакше интуитивно осетити него рационално објаснити, као када су Августина питали шта је време.

Најзад, иако изгледа као да између појмова времена и права нема никаквих сусретања, не може се оспорити да време постоји као и право. И не само то: време постоји у праву и право постоји у времену. Постојање времена у праву се нпр. односи на елементе права, временско важење правних норми које је одређено различитим врстама временских рокова као и на делотворност правног поретка, а права у времену на његове преображаје кроз епохе. Захваљујући времену у праву као мерилу може се разликовати позитивно (важеће) од историјског (неважећег) права. Том приликом треба скренути пажњу на два одступања од реченог. Прво одступање је карактеристично за ретроактивно (повратно) важење правних норми. То је једини изузетак од правила да временска стрела мора да се креће само у једном смеру, ка будућности. Али, она се у праву само наизглед (привидно) креће уназад, што доводи до погрешног закључка да време може да се „одвија“ ретроактивно. У ствари, ради се о исправљању или ублажавању строгости права тако што се у стварности новопроизведене повољније последице примењују на прошлост. Ту је веза пре виртуелна, у смислу једног мисаоног оквира или фикције, него што је ретроактивна.

Друго одступање показује да време и Посматрач могу да постоје пре права и без права, али не пре света.

Када је реч о преображајима права кроз епохе, једно је сигурно: развој власти и права се одвијао од хипотетичке владавине богова и божанских закона до владавине људских закона и права који нису хипотетички. До таквог развоја је дошло под утицајем природног права које је сматрано универзалним (или барем општим) и апсолутним. Према Слободану Перовићу, за разлику од позитивног права које је „несавршено и никад завршено, природно право је у филозофском смислу апсолутно дато. Позитивно право је променљиво и нестално у времену и простору, док је природно право вечно. Дакле, позитивно право је неопште, оно је национално, а није универзално. Позитивно право је често неправедно (подношљиво неправедно или неподношљиво неправедно), док је природно право праведно по себи. Природно право никад и нигде није било постављено као целовит систем по методу позитивног права. Зато оно делује као нека врста модела или узора“ позитивном праву. Очигледно, „умна природа, рационална у свом бићу гради еволуцију права, док она друга физичка и насилна изводи револуцију права“.³⁹ То су две путање којима су се „кретали“ аподиктички и асерторички појмови права. Може се закључити да резултати аподиктичког истраживања не пружају задовољавајући одговор на питање шта је време или шта је право. Резултати асерторичког истраживања пружају оперативне и техничке одговоре на питања шта је време или шта је право. Они уводе у апаратуру симулакруме садашњости, прошлости и будућности. Само, добијени одговори нису тачни већ корисни.

4. Уместо закључка

Можда је изабрану тему у овом раду требало започети одговорима на питање шта је свест, а шта разум. Само, то би излагање удаљило од одговора на питања шта је време, а шта право. Неки писци, као Бернардо Каструп (*Bernardo Kastrup*), у свом аналитичко-идеалистичком учењу *svestī* одређују као „једину реалност“ или као „крајњу реалност“.⁴⁰ Такво схватање показује да долази

39 С. Перовић, 792.

40 Вид. В. Kastrup, *Why Materialism Is Baloney: How True Skeptics Know There Is No Death and Fathom Answers to Life, the Universe, and Everything*, 2014; *The Idea of the World: A Multi-Disciplinary Argument for the Mental Nature of Reality*, 2019.

до обнове идеализма у науци. Њиме се одбацује дуалистичко и материјалистичко-механицистичко учење Рене Декарта.⁴¹ Захваљујући таквом избору, може се тврдити да је свест Посматрача творац времена, а време творац простора са светом и његовим епифеноменима. Та данас модерна идеја, да је време творац простора, веома је стара. Сусреће се у античком миту о примордијалном богу времена Хрону. Он стоји наспрам неба и држи точак на коме су исписани знаци зодијака. Испод њега је обично лежала Геја (Мајка Земља).⁴² Тиме је назначен редослед догађања који античким народима није био непознат. И у првој књизи Мојсијевој која се зове *Посијање* (стихови 1, 2 и 3) говори се о Творцу који је створио Небо и Земљу, јер је Земља пре тога била „празна и пушта“ (без облика). Беше „тама над безданом, и дух Божји лебдео је над водама“. Такву првобитну божанску повезаност свести, времена и простора допуњава разум тврђом да свет није бесмислен и да је склон самоуређивању (ектропији), а не саморазграђивању (ентропији). Ектропија сезује сва три временска стања у појму вечне стварности, док је закон повећања ентропије једини закон физике који омогућава разликовање прошлости од будућности. Према Лоренцу Гавасину (*Lorenzo Gavassino*), ентропија је једини разлог зашто се памте прошли догађаји, док будући догађаји не могу да се предвиде. У ствари, и они могу да се предвиде, али само предвиђање није могуће научно објаснити. Какогод, може се тврдити да је свет који припада тој стварности опредељен захваљујући свести и времену, а уобличен захваљујући разуму.

Када је реч само о људском бићу као Посматрачу, дозвољава се могућност његовог утицаја као Учесника на тај свет. Један од првих захвата Учесника јесте стварање конструкта времена, а затим његова подела на садашњост, прошлост и будућност. Циљ тог вештачког раздвајања је уношење у људску представу света смисла и реда, да се зна шта је било, шта јесте и шта ће бити. Тај циљ подржава право својим правилима. Други захват представља прожетост временом свега што постоји. Ништа што постоји у простору не може да буде изван неког свог времена. То дозвољава да се говори о времену у праву и праву у времену. Трећи захват, који се надовезује на поменути други, односи се на преображавање права кроз епохе и времена.

41 Вид. Р. Декарт, *Реч о методи доброј вођења своја ума и исцртаживања истине у наукама и Практична и јасна йравила руковођења духом у исцртаживању истине*, Београд 1952.

42 Вид. Р. Гревс, *Грчки митови*, Београд 1987.

Сва три захвата показују главне везе између времена и права. Те везе подстичу постављање питања зашто се прибегава конструктима и симулакрумима времена и права. Одговор је једноставан: није могуће допрети до њиховог аподиктичког значења. У таквој изнудици се користе асерторички приступи. Невоља је у томе што добијени резултати, као што је речено, нису поуздани због своје нетачности или недовољности. Али, постоје и сложенија питања постављена са истим циљем. На њих одговара гносеологија, филозофска грана која се бави природом, суштином људског сазнања до кога се долази надискуственим путем. Њена главна питања тичу се недоумица да ли људско биће уопште може да сазна свет и право као епифеномен света, да ли то сазнање може да буде истинито, а ако може – колико истинито, употребом којих метода може да се дође до таквог истинитог сазнања итд. Гносеологија се у ширем смислу (као теорија сазнања) односи на сазнање искуственог света, првенствено због његових веза с надискуственим светом.⁴³ Невоља са овом врстом одговора састоји се у томе што у њих може само да се верује, јер не могу да се докажу. А то значи да ни овим путем није могуће допрети до потпуног аподиктичког сазнања појмова времена и права. Недостаци оба приступа показују како је човек као Посматрач или као Учесник једно несавршено и трагично биће, присиљено да се служи обманама да би се одржало у свету чија му је потпуна истина недостижна.

43 Вид. Р. Лукић, *Методологија права*, Београд 1977, 59, 62–63.

TIME AND THE LAW. APODICTIC AND ASSERTORIC CONCEPTS AND RELATIONSHIPS

Summary

Since time immemorial, humankind has asked itself questions that it has not been able to answer definitively to this day (e.g. what is life, consciousness, reason, will, nature, world, reality, present, etc.). In addition to numerous others, two more questions are included herein: what is time and what is the law? Although it seems that there is no meeting point between the concepts of time and the law, it cannot be denied that the law exists as well as time. It is just that they are not seen, but felt. Moreover, as the law can exist in time, so can time exist in the law, too. This means that the existence of time is a *sine qua non* condition for the law. However, the existence of the law is not a condition for the existence of time. Time can exist without the law and before the law, but it cannot exist without the world and before the world, i.e. without the Observer.

The trouble is that even today no one has successfully answered what precedes the consideration of the connections between the law and time, and these are, first of all, the aforementioned apodictic questions of what time is and what the law is. It is only then that the assertoric themes of time in the law and the law in time can be considered. Two themes stand out. The first refers to the temporal validity of legal norms (e.g., types of validity and types of deadlines), and the second to the transformations of the law through human epochs. When it comes to transformations, one thing is certain: the development of power and the law took place from the hypothetical rule of gods and divine laws to the rule of human laws and rights which are not hypothetical.

The shortcomings of both approaches show that human being, as an Observer or as a Participant, is an imperfect and tragic being, forced to use deception to maintain oneself in a world whose complete truth is unattainable for one.

(Чланак је објављен у *Ревизији колаоничке школе људској праву*, бр. 1, Београд 2025, 61–78).

II

ПРОСТОР И ПРАВО

ПРАВО У ПРОСТОРУ И ПРОСТОР У ПРАВУ

Иако се може учинити да између појмова простора и права нема никаквих сусретања, не може се оспорити да простор и право постоје и да између њих постоје додирне тачке. И не само то: право изворно може да постоји само у физичком простору. Али, онедавно право може да постоји и у виртуелном простору. То значи да је постојање физичког и виртуелног простора за право *conditio sine qua non*. У првом случају ради се о физичком подручју распрострањања права у четири димензије, а у другом о виртуелном подручју распрострањања права у исте те четири, само виртуелне димензије. Једино, постојање права није услов за постојање простора. Простор може да постоји без права и пре права, али не може да постоји без стварности, без света и пре света. То дозвољава да се говори о праву у простору и простору у праву.

Када је реч о праву у простору, може се запазити да се оно односи како на тродимензионални физички тако и на тродимензионални виртуелни простор. У оба случаја право располаже четвртном, временском димензијом која је нарочито променљива у односу на прве три. Већ та чињеница додатно усложњава примену права у физичком и виртуелном простору и доводи до његове неуједначености и различитости. Када се праву додају други традиционални разлози (нпр., начела територијалног важења, непробојности и ефективности насупрот постојању великих система и стварању методологија због унификавања нпр. законских или обичајних норми), то се право у простору показује као изразито променљива и релативна појава. Данас је то све мање случај због посебности конкретних позитивних права, а све више због промена које имају као циљ изградњу некаквог будућег Светског права.

Када је реч о простору у праву, треба запазити две промене. Прва, традиционална, показује да сви правни односи имају

мање-више исту просторну димензију. Захваљујући томе могуће је извести локализацију и индивидуализацију физичких и правних лица према њиховом држављанству, пребивалишту, боравишту, седишту или на друге начине. Локализација и индивидуализација могу да се изведу и за добра и простор који та добра заузимају. Друга важна промена је знатно новија и тиче се распрострањања права унутар тзв. виртуелног простора, када право може да има другачије просторне и временске димензије (нпр., у неком чисто вештачком или хибридном свету). У том виртуелном простору се већ данас одвија правни метасвет, то најновије интелектуално средиште ове све више информатизоване цивилизације. У истом том простору се крећу и делају тзв. виртуелни субјекти права (аватари).

1. Шта је простор, а шта право

Људски род је од памтивека постављао себи питања на која до данас није успео коначно да одговори (нпр., шта су живот, свест, разум, воља, време, стварност, природа, свет итд.). У таква питања спадају још два, поред бројних других: шта је простор и шта је право.

Када је реч о питању шта је простор, сигурно је да одговор на њега изазива знатне потешкоће. Сигурно је и то да је простор производ времена. Будући последично изведен из времена, а несазнатљив до краја као ни време, то је он још један људски конструкт и симулакрум на који не може коначно да се одговори. Бесконачан или коначан, он је увек или испуњен, или празан. Такав појам простора није исти са његовим распрострањањем или мерењем. У оба случаја он постоји у стварности као директни одраз стварности и природе који су динамички. Он, дакле, није димензија стварности већ скуп димензија које одређују просторност стварности и обличја физичког и виртуелног света.

Када је реч о питању шта је право, ни ту ситуација није повољнија. Будући да је и право једна врста конструкта и симулакрума, то одговор на то питање такође мора да буде одречан, јер нико не може тачно и у целости да одреди појам права. Ипак, ситуација је у овом случају оперативно и технички нешто једноставнија јер се појмови простора и права односе пре свега на искуством условљен садржај свести, тј. на њихов „искуствени“

(емпиријски) садржај који је неизбежно поједностављен.⁴⁴ Очигледно, овај асерторички приступ рачуна са свесно прихваћеном нетачношћу. Има само субјективан и ограничен значај. За разлику од њега, аподиктички појам простора и права показује да је крајње одређење тог појма несазнатљиво и недостижно људском уму, што је случај и са одговорима на питање шта је право као надискуствена појава.

Простор (подручје, зона, терен, миље, регија, крај, област, предео, сектор, територија, појас, захват итд.) или „време-простор“⁴⁵ означава бесконачно или коначно тродимензионално, четвородимензионално или још бројније вишедимензионално подручје у коме људска бића могу да се крећу, делају и обитавају. Творац простора је време, а времена свест првобитног, божанског, или каснијег, људског Посматрача. То значи да је простор од настанка људског бића врсте *homo sapiens sapiens* додатно постао нужна последица деловања људске свести подржане „апаратом за визуелизацију“, као што тврди нобеловац Доналд Хофман (*Donald Hoffman*).⁴⁶

Визуелизација се може објаснити аналогijом како људска бића виде, чују, осећају додир, мирис или укус. Ту се очи, уши итд. јављају само као пријемници који односни садржај у облику вибрационог (таласног) надражаја прослеђују одређеним центрима у мозгу. Дакле, не виде очи или не чују уши већ мозак. Вероватно да исто стоји ствар са визуелизацијом стварности. Ту стварност свест свих људи преображава из света електромагнетних сила у уједначен простор са обличјима, догађајима и појавама. Могло би се помислити да и сам Посматрач, а не само његови органи, у најширем смислу може да послужи као средство за повезивање са хипотетичком свељудском, универзалном, космичком свешћу. Само, ни тако се не открива стварност у њеној целости и изворном облику. Она *не може* да се досегне јер је суштински несазнатљива људском уму. Али, то није мана већ спас за људе. Људски ум *не сме* ни да допре до ње, када би могао, јер би њено откривање према нобеловцу Хофману било „неподношљиво људском бићу“. То је разлог зашто је дешифровање стварности и простора дозвољено само до нивоа подношљивог људском уму. Та редукција

44 Вид. Т. Живановић, *Систем синтетичке филозофије права*, III, Београд 1959, 742–747.

45 П. Ђосић, *Речник синонима*, Београд 2018, 714.

46 Вид. D. Hoffman, *The Case Against Reality, How evolution hid the truth from our eyes*, 2020.

се изводи селекцијом и поједностављивањем стварности. Када те и такве свести подржане апаратом визуелизације уопште не би било, не би било ни простора. У ствари, не би било ничега што припада физичком свету.

Свест је крајњи творац и асерторичког конструкта простора. Дакле, простор је људска творевина. Појам простора у аподиктичком смислу не може да се одреди, као што је поменуто. Неки физичари у целости одбацују идеју да простор постоји. По њима, на атомском и податомском нивоу постоји само или скоро потпуна празнина. То откриће, сматрају, потврђује да је простор илузија. Ради се о згуснутој енергији коју људи у свесном стању доживљавају као материју у простору. Али, већина писаца се приклања идеји да простор ипак постоји ма како да се објашњава.

Захваљујући својим димензијама простор може да се мери за то прилагођеним јединицама, као време својим мерним јединицама. То мерење у астрономском (нпр., ширење свемира) смислу показује увећање, а не смањење простора. Неки писци те промене објашњавају бесконачношћу (све чији се почетак не зна нема свој крај), а други коначношћу простора (све чији се почетак зна има свој крај). Какогод, док једни откривају, други мере и премеравају.

Простор, такође, није непроменљив у физичком смислу већ променљив и динамичан (нпр., из мора изничу нове планине или се у њега старе урушавају). Простор је у још већој мери променљив и динамичан када се ради о тзв. виртуелном простору.

О променљивости и динамичности простора постоје различите идеје и објашњења. У најстаријим се сматрало да је простор раван и састављен само из две димензије (дужина и ширина). Тај „Еуклидски простор“ је проширен трећом димензијом – висином, која омогућава кретање у сва три основна правца. Тако је добијена статичка представа простора без кретања. Према Рене Декарту (*René Descartes*) простор је физичко својство насупрот мисаоном својству. Он је додатно проширен увођењем времена као четврте димензије која статичку, замрзнуту (*frossen*) представу простора преображава у динамичку. Тако је простор постао четвородимензионални „временско-просторни континуум“ (Алберт Ајнштајн /*Albert Einstein*/). У њему су простор и време нераздвојиви. Могуће је да простор буде вишедимензионалан у смислу да располаже са још већим бројем димензија. Помиње се чак њих десет (теорија струна), односно једанаест (М-теорија), упркос томе што је тешко замислити такву стварност потпуно изван граница људског разумевања.

Одређивање не само научног већ и филозофског појма простора такође прате од памтивека велике недоумице.⁴⁷ Пре свега, да ли је простор „ентитет“ или „концептуални оквир“. Бројни филозофи сматрају да је простор „оно у чему се материја физички распростире“ или „оно у чему се све налази“. За Парменида простор је „пуноћа“, јединство тела и ума. За Платона је простор, пак, неограничено „не-биће“ („празнина“, „ништа“) из кога се ствара „свет појава (чулни свет) математичким (геометријским) умним обликовањем“. Само обликовање представља мешавину „неограниченог“ (простора) и „ограниченог“ (математичких облика). За Аристотела је та претпоставка о празнини нарочито важна јер чини могућним кретање. Много векова после ових античких грчких филозофа, Исак Њутну (*Isaac Newton*) је простор сматрао апсолутним јер може да постоји трајно и независно од тога да ли у њему има икакве материје. Тиме је појам простора растављен од појма материје која чини свет природе и друштва. Други природњачки филозофи, а нарочито Готфрид Вилхелм Лајбниц (*Gottfried Wilhelm Leibniz*), простор су одређивали као скуп растојањем и правцем одређених односа између објеката. Почетком XIX века је Имануел Кант (*Immanuel Kant*) изјавио да појмови простора и времена „нису емпиријски изведени из искустава спољашњег света, већ елементи задатог системског оквира који људи поседују и користе за структурирање свих искустава“. То „искуство простора“ Кант је одредио као „чисту априорну форму интуиције“.⁴⁸ Г. В. Ф. Хегел (*G. W. F. Hegel*) је, супротно Њутну, тврдио да је простор „прво или непосредно одређење природе“, једна „проста форма, тј. апстракција, и то апстракција непосредне спољашњости“.⁴⁹

Савремена наука разматра повезаност времена и простора у светлу тзв. „теорије блок универзума“. Овај концепт доводи до важних филозофских наговештаја, нарочито у погледу питања да ли постоји слободна воља. Ако су сви догађаји, укључујући наше будуће одлуке, већ унапред постављени у простор-времену, да ли то

47 Вид. С. Перовић, „Просторне димензије природног и позитивног права“, *Правни животи*, Београд 9/2010, X–XXIV.

48 Вид. *Филозофија простора*, WordPress.com, 16. 12. 2024.

49 Вид. С. Перовић, „Просторне димензије природног и позитивног права“, XIV–XXIII; *Простор и парадијма његове дефиниције*, Posted on 15/10/2012; М. Анђелковић, „Тумачење простора у филозофији и књижевности“, Зборник радова конференције *Развој астрологије код Срба*, Београд 2017, 697–706; *Време и простор у филозофији*, puntomarinerо.com. time-and-space-in-philosophy, 16. 12. 2024.

значи да слободна воља не постоји, да је све унапред одређено?⁵⁰ Једно је сигурно: „велика аналогија простора и времена, језиком природе говори о међусобној повезаности ове две вечне појаве. Ако је простор поредак коегзистенција, онда је време поредак сукцесија. Спаја их коегзистенција, дакле, истовремено сапостојање“.⁵¹

Појам простора је оригинално разматран и одређиван у исто-чњачким филозофским учењима, а нарочито у будизму.⁵²

2. Право у простору

Када је реч о праву у простору,⁵³ може се запазити да се право односи како на физички тако и на виртуелни простор. (Тај однос се од памтивека доводи у везу са опозитом јаве и сна.) Већ та чињеница додатно усложњава тему права у простору што доводи до неуједначености и различитости. Када се праву додају други традиционално важни разлози (нпр., начело непробојности права насупрот потребама великих правних система, кодификација и унификација), то се право у простору показује у још већој мери као изразито променљива и релативна појава. Ствар се додатно усложњава када се у појам простора укључи четврта временске димензије која је још више релативна и способна да се „помера“ у тродимензионалном простору (нпр., аутомобил после једног часа напушта паркиралиште: простор је исти, али време није). Иста ситуација се може приказати другачије: иако већина држава траје дуже од обичног људског века, ипак, оно што не дочекају оснивачи сачекају њихови потомци. Данас је та релативност временске димензије мање изражена због посебности конкретних позитивних права, а више због промена које се одвијају у правцу изградње некаквог „Светског права“.⁵⁴ Како год, право у простору представља надоградњу физичког света правним (мета)светом састављеним из заповести о понашању.⁵⁵

50 М. Поповић, *home-filozofija*, „Теорија блок универзума: како простор-време мења наше разумевање стварности и времена“, 12. septembar 2024.

51 С. Перовић, VII.

52 Вид. *Велике свејске религије*, www.religija.me. Филозофско-религијски концепти, 16. 12. 2024.

53 J-L. Bergel, *Théorie générale du droit*, Paris 1985, 115. Нав. према Г. Вукадиновић, *Теорија права II*, Нови Сад 2008, 348.

54 Вид. А. Кожев, *Феноменологија права*, Београд 1984.

55 Вид. Д. Митровић, „Може ли право да се сазна: Шта је право?“, *Анали Правној факултету у Београду*, бр. 1–2, Београд 2002, 85–108.

Будући да се право традиционално распростире у истом тродимензионалном простору који обухвата површину, подземље и ваздушни простор изнад односне државе, то значи да се ради о истом заједничком простору у коме се распростиру државна власт и примењује право. Због такве тесне повезаности право своју снагу црпи више из моћи државе, а мање из властитог ауторитета. То је разлог да се постави питање шта све спада у физичко подручје права?⁵⁶ А одговор гласи: пре свега, површински део државне територије. Он не мора да се састоји из једног дела. Данас је тзв. државна територија јединствена, а изузетно распарчана. Речју, нужно јединство државне територије није исто са њеним географским јединством које није нужно.

Правило је да свака држава правно поседује само једну територију без обзира на то да ли је јединствена или распарчана. Изузетак представља Антарктик који одлуком Уједињених нација (тзв. Антарктичким споразумом) из 1959. године заједнички припада свим државама. Овим споразумом утврђено је да копно око Јужног пола (Антарктик или јужнополарни континент, површине 14.200.000 квадратних километара, без државног уређења, службеног језика, званичног новца и сталних људских насеља) буде коришћено само у мирнодопске сврхе, под условом да државе одбаце своја територијална права. Споразум је до данас потписало 28 држава (САД, некадашњи Совјетски Савез, Велика Британија, Француска, Белгија, Пољска, Чиле, Аргентина, Норвешка, Аустралија, Нови Зеланд, Јапан, Јужноафричка Република итд.). Према истом решењу је поступљено са територијом Месеца и других небеских тела. То је учињено на основу Уговора о свемиру (*Outer Space Treaty*), који су такође усвојиле Уједињене нације 1967. и 1984. године. То значи да територија Месеца и других небеских тела личи на неку врсту државног *condominium*-а или *coimperium*-а у миру. У овом другом случају коришћен је правни модел из 1959. године за Антарктик, само строже. Због тога искрцавање људске посаде на Месец 1969. године или слање сонди на Марс нису држави САД дали никакво право на истицање суверености над простором тих небеских тела, јер су поменути уговорима о космосу присвајање планета и коришћење њихових ресурса забрањени свим државама (Русија, Кина, Француска, Јапан итд.) и појединцима. То, наравно, није спречило приватне компаније да коришћењем правне празнине у наведеним међудржавним уговорима последњих деценија започну делатност везану за комерцијално искоришћавање мо-

56 Вид. С. Перовић, XXIV–XXV.

гућности и ресурса свемира. Интересантан је пример Американца Дениса А. Хоупа из Неваде, који је четири године пре усвајања другог Уговора о космосу неосновано прогласио Месец за своје приватно власништво пријавивши у Сан Франциску 1980. године своја власничка права на њему. Најинтересантније је да се на такву одлуку нико није жалио у законском року од осам година. Међународна астрономска заједница његов подухват сматра преваром. Захваљујући развоју технологије и климатским променама на планети однедавно су од примене одредаба Уговора о свемиру почеле да одустају технолошки водеће државе.

Право се распростире и над делом мора, када држава има територијални излаз на море. И оно се сматра површинским делом државне територије на којој се примењује право. То је обално (прибрежно) море. Изван тог појаса обалног мора простире се отворено море (*mare libertatis*), које припада свим народима на исти начин на који свим народима припада замљиште које није у саставу ниједне државе.

У државну територију спадају такође реке, језера, канали, други водотокови и острва на њима, подморје (епиконтинентални појас) до границе слободног мора, односно до државне границе речног или неког другог водотока, као и ваздушни простор изнад површинског дела државне територије. На тим или над тим деловима државног простора се примењује право (нпр., будући брачни пар може да се венча у подземном хотелу или у авиону). Данас готово да не постоји таква територија која би могла по први пут да постане сасвим нова држава са правом које се распростире унутар њених физичких граница.⁵⁷

Саставним делом државног простора сматрају се и његове правне фикције: амбасаде, конзулати, ратни и цивилни бродови или ваздухоплови, дипломатска возила, дипломатске пошиљке итд. Ипак, то није буквално тако јер за амбасаде важи међународно начело „екстериторијалности“. По њему, на територији амбасаде важи правни поредак државе чија је амбасада, док се земљиште на коме се налази амбасада сматра поседом државе у којој се она налази.

Простор (подручје) државе није неограничен. Он је физички ограничен државним границама. Самим тим, одређене су границе примене права односне државе. Границе показују још нешто: да за државу и право заједно важи начело *нейробојности*, јер на истој

57 Х. Келзен, *Општи теорија права и државе*, Београд 1951 (1998, 2010), 274–275.

територији може да постоји само један државно-правни поредак. Границе показују да постоји и начело ефективности. То начело је у тесној вези са временском димензијом права. Према њему, држава постоји од тренутка када је њен целокупан правни поредак постао ефикасан без обзира на унутрашње промене које је претрпела или промене граница. То је нарочито важно када се територија губи њеним напуштањем, тј. када држава напусти део своје територије без намере или способности да је поврати и правно утврди. И обротно, држава престаје да постоји од тренутка када њен правни поредак престане да буде ефикасан.

Право се распростире у простору још на неколико начина. Пре свега, изван својих граница као део извора међународног и комунитарног права Европске уније (разне врсте међународних уговора, општих колективних уговора о раду и других докумената). Затим тако што чини саставне делове међународних правних области (међународног јавног и приватног права са њиховим подобластима). Карактеристичан је пример кодификованог међународног трговачког обичајног права *UNIDROIT* у духу глобалистичког корпоративизма. Право се распростире и тако што чини садржину великих правних система света (европског континенталног, англосаксонског, кинеског, хинду итд.). Нарочито све распрострањеније коришћење правних трансплантата убрзава преношење правних правила или чак делова националних права из једног у други национални или наднационални систем права (нпр., целокупно записано право некадашње СР Немачке у правни систем државе Израел или изградња *Community Law* Европске уније).

Може се закључити да одређивање места права у простору уопште није једноставно као што може да се учини. Право важи и примењује се на конкретном простору, ма колики он био, од универзалних правила Уједињених нација до локалних правила општина и месних заједница. Између та два сасвим несразмерно велика, односно мала простора постоји право које важи на простору односне државе. Будући да је универзално право здружених народа у настајању, а право општина и месних заједница подређено држави, произлази да су по правним правилима непосредно обавезна да се понашају сва лица унутар простора исте државе. То важи и за ствари које се налазе на простору државе, јер се и на њих примењују правила дотичне државе. Дакле, у наведеном простору се примењује начело физичког распростирања и важења права.

Однедавно је саставним делом државног простора проглашен виртуелни простор (*cyberspace*) државе (нпр., САД од 2011. године) у коме се одвијају правне активности. То је замишљена просторна димензија у којој се одвија правни метасвет, то најновије интелектуално средиште ове све више информатизоване цивилизације. У том виртуелном простору се крећу и делају тзв. виртуелни субјекти права (аватари). Та мање-више необична просторна димензија тиче се нечег сасвим обичног – да право може да постоји и у рачунарском виртуелном простору, без физичког простора. Такву могућност важења права потврђује све већи обим електронског пословања виртуелних компанија, сличних организација или појединаца (различитих виртуелних ликова, све до постојања виртуелних држава). Дакле, право важи не само у физичком простору већ однедавно и само поседује свој рачунарски виртуелни простор као неку врсту метаверзума.

Да би се разјаснило о чему се тачно ради потребно је претходно одредити појмове виртуелне стварности и виртуелног простора.⁵⁸ У најкраћем, виртуелна стварност (*virtual reality, VR*) је вештачка стварност подржана све унапређенијим могућностима рачунарских симулација и вештачке интелигенције (*AI*), док виртуелни простор четвородимензионално одређује границе те стварности. То, дакле, јесте стварност, али није физичка, природна, обична стварност. Помало необичан одговор на питање шта је стварност сусреће се у будизму код Ашвагоше, према чијим речима „Све појаве овог света нису ништа друго до илузорне манифестације ума и не поседују своју сопствену стварност“.⁵⁹ Према другој познатој школи Јогакара, то је због тога што „Из ума изничу безбројне ствари, условљене разликовањем... Те ствари људи прихватају као спољашњи свет... Оно што изгледа као спољашње у стварности не постоји; управо је ум оно што опажа

58 Израз *виртуелна стварност* у смислу у коме се он данас користи први је сковао и употребио 1984. године Вилијам Гибсон (*William Gibson*), писац романа *Neuromancer*. Ипак, пионирски огледи који су омогућили стварање технологије за конкретан развој виртуелне стварности изведени су у САД средином шездесетих година XX века. Почетком седамдесетих година схваћено је да рачунарима може да се створи један сасвим нови „свет имажинације“ који може додатно да се саморазвија у меморијама најмоћнијих рачунара. До те нове и крајње изазовне могућности нису дошли уметници већ математичари који су развили и унапредили учење о виртуелној стварности у толикој мери да је понекад тешко разликовати је од стварности физичког света.

59 Ashvaghosha, *The Awakening of Faith*, Chicago 1900, 79. Nav. према: Ф. Капра, *Тао физике. Истраживање паралела између савремене физике и источњачког мистицизма*, Београд 1989, 330.

као *мношћивеност*; тело, својина и све оно раније поменуто – све то, кажем, није ништа друго него ум⁶⁰. Сви облици које опажамо су или „сам ум“, или „пројекције“ и „сенке ума“. Слично размишљање и одговори на питање шта је стварност, сусрећу се у модерној науци, јер она више није у стању да традиционалним средствима одговори на питања која је у стању да постави. А од одговора на та питања зависи и одговор на питање шта је виртуелна стварност. Изгледа да је способност рационалног ума да разликује праву од виртуелне стварности оно суштинско мерило за разликовање ове две стварности.

3. Простор у праву

Када је реч о простору у праву,⁶¹ постоје два правца размишљања који објашњавају његово распрострањање. Том приликом, треба запазити и две врсте следујућих промена. Прва, традиционална промена, показује да сви правни односи имају мање-више исту просторну димензију. Захваљујући томе могуће је извести класичним (личним документима, трговачким рачунима, књиговодственим обрасцима итд.) или дигиталним средствима (кредитним картицама са пиновима, мобилним телефонима итд.) локализацију и индивидуализацију физичких и правних лица према држављанству, пребивалишту, боравишту или седишту, што важи и за њихова добра.⁶²

Када је реч о држављанству, оно може да се одреди на два начина. Као правна установа, оно представља скуп правних норми којима се регулишу односи припадништва појединаца некој држави и правне последице тог припадништва, то јест држављанства. Као правни однос, држављанство представља личну везу јавноправног карактера између неког лица и државе на основу које то лице стиче одговарајућа грађанска, политичка, социјална и друга права и обавезе, тј. статус држављанина, припадника те државе, без обзира на то да ли се он налази на домаћој или страниј територији. Речју, држављанство значи да простору у праву саставно припада само онај појединац који је „укључен у персоналну сферу

60 D. T. Suzuki, *Studies in the Lankavatara Sutra*, London 1952, 242.

61 J-L. Bergel, 115; Г. Вукадиновић, 348.

62 Вид. S. Benhabib, *The Rights of Others, Aliens, Residents and Citizens*, Cambridge University Press, 2004.

важења правног поретка те државе“,⁶³ дакле, само онај појединац који има држављанство односне државе. Та област је под одређеним условима ограничена правилима међународног права, нарочито када су у питању странци или апатриди.

Поред држављанства, грађани у највећем броју имају на територији државе своје пребивалиште и боравиште. Пребивалиште је место у коме се грађанин настанио с циљем да у њему стално живи, где је његово „средиште животних интереса“. Боравиште је место у коме грађанин повремено или привремено борави. За боравиште је важно да не постоји намера да се то место сматра средиштем животних интереса. Пребивалиште и боравиште представљају важне правне чињенице према којима се одређује месна надлежност за спровођење судских и административних поступака, решавају брачни и други статусни спорови, сукоби (колизије) правних норми у домаћем и међународном приватном праву итд. Али, држављанство је много важнија правна чињеница од пребивалишта и боравишта, јер пребивалиште и боравиште у држави могу да имају странци, па чак и лица без држављанства.⁶⁴

Нешто је сложенија ситуација са одређивањем природе правног (моралног) лица.⁶⁵ У правној науци и данас постоје барем три главне теорије којима се објашњава природа правног лица. Према првој и најстаријој *теорији фикције*, правно лице се сматра привидним, вештачким субјектом права. Према другој, *теорији неаџије*, пориче се субјективитет правног лица као таквог, тј. сматра се да је реч о пуком скупу физичких лица унутар правног лица. Та лица су једини носиоци овлашћења и обавеза, а не правно лице. Најзад, према трећој, *теорији реалности*, признаје се субјективитет правном лицу које се сматра једним центром делатности и интереса. Поред наведених, постоје и друге теорије којима се објашњава суштина правног лица (нпр., теорија концесије, теорија организма, теорија групне личности, Јерингова „теорија заграде“, теорија власништва, Келзенова теорија

63 Х. Келзен, 295.

64 Вид. S. Benhabib, *The Rights of Others, Aliens, Residents and Citizens*, Cambridge 2004.

65 Т. Живановић, 285. Реченом треба додати да су први облици правних лица створени у старом Риму (акционарска друштва, принципсова државна благајна *fiscus* итд.). Али, требало је сачекати XVII век да израз правно лице први у модерном смислу употреби Хуго Гроцијус (*Hugo Grotius*), користећи га за означавање тадашњих малобројних удружења и корпорација (нпр., Британске источноиндијске компаније, основане 1600. године или Холандске источноиндијске компаније, основане 1602. године).

итд.).⁶⁶ Само захваљујући теорији реалности, правно лице може да се појави као посебна друштвена и правна творевина која располаже овлашћењима и обавезама као физичко лице или чак на неки начин у већој мери од њега. Дакле, и правно лице представља виртуелну друштвену творевину којој је признато својство субјекта права, јер је „довољно организована и уобличена“ целина која се јасно издваја од других сличних људских творевина.

Да правна стварност постоји, то не потврђују само правна лица. На пример, за право склопљени брак постоји све док се не развргне, чак и ако никада није конзумиран, док се браком обично не сматра фактичка брачна заједница лица који нису правно закључили брак – барем је тако до скоро било. На тај начин, право не само да одражава, већ и надилази прави свет, творећи читав један властити правни метасвет (правну стварност) који наткриљује свет физичке стварности. Такође, иако правно лице нема своју посебну свест и вољу, оно је ипак признато као субјект права, као и физичко лице које ту свест и вољу има. То је учињено због тога што и правно лице представља „центар интереса и делатности људи“,⁶⁷ односно располаже овлашћењима и обавезама које одговарају његовом карактеру и циљу због кога је основано. Једино што та овлашћења и обавезе не могу да буду везани за својство човека да буде родитељ, супружник или да располаже одређеним грађанским правима. За физичка лица, дакле, важи начело слободе, док за правна лица важи начело њеног ограничавања. Физичким лицима је дозвољено да нешто чине или не чине, све док њихово понашање изричито није забрањено правним нормама. То је у складу са схватањем по коме је слободно, тј. правно дозвољено, све што није правно забрањено. Правна лица смеју нешто слободно да чине или не чине само ако је то изричито дозвољено правним правилима, што је у складу са схватањем да је слободно само оно што је правно дозвољено. Наведена разлика између физичких и правних лица у погледу њихове активне и пасивне способности правда се карактером правних лица и њиховим специјализованим активностима, чиме се наговештава да постоји нека претходна представа о њиховој правној природи. Дакле, правно лице је субјект права без способности да самостално и непосредно врши своја овлашћења и обавезе. Уместо њега, то чине његови органи као заступници. Али, правно лице као целина такође има овлашћења и обавезе према члановима који га сачињавају, тј. улазе у његов састав. Оно

66 Вид. Р Паунд, *Јуриспруденција*, II, Београд – Подгорица 2000, 493–529.

67 Р. Д. Лукић, *Увод у право*, Београд 1994, 284–285.

располаже идентитетом који се одређује оснивачким актом у коме се наводе назив, ПИБ, седиште и, евентуално, „држављанство“. На основу седишта, правно лице стиче и остварује своја права. Место пребивалишта се користи за примену материјалног и процесног права, као и за одређивање месне (територијалне) надлежности, укључујући и област међународног приватног права. У случају сукоба правних норми које се тичу статусних односа правног лица, надлежно право се обично одређује према месту његовог седишта.⁶⁸ Произилази да правно лице представља сваку творевину којој је признато својство субјекта права јер је „довољно организована и уобличена целина“ различита од других сличних творевина.

Слична је ситуација и када се ради о виртуелним ликовима као релативно новим субјектима права.⁶⁹ И они представљају „центар интереса и делатности људи“ и „не располажу способношћу да самостално и непосредно врше своја овлашћења и обавезе“, исто као правна лица. До тога је дошло када су се реално и идеално у праву по први пут испрептели у виртуелном рачунарском свету захваљујући убрзаном развоју информатичких технологија које неосетно мењају свет наших појмова у истој мери као и наше физичко окружење. На тај начин су поред реалних субјеката права, физичких и правних лица, настали нови виртуелни субјекти, тј. виртуелни ликови или аватари. Они постоје само у рачунарској виртуелној стварности, док у правој стварности не постоје. То су сасвим нови и аутономни субјекти права. Они су нови, јер до сада нису постојали у праву, и аутономни, јер постоје само у рачунарској виртуелној стварности у којој и из које могу правно да дејствују.

Будући да виртуелни ликови (аватари) могу да производе правне последице у обе стварности (нпр., аутомобили марке BMW који се производе у физичкој стварности могу да се продају у виртуелној продавници), то се отвара питање одређивања њихове правне природе. Наиме, и природа виртуелних ликова може да се објашњава на различите начине – нпр. теоријом заступништва, нарочито када се ради о виртуелним физичким лицима. Њен главни недостатак је у томе што је тешко објаснити како реални субјект права (појединац) може да заступа себе у виртуелном рачунарском свету (нпр., да буде старатељ свом аватару или, можда обрнуто, аватар стварном лицу). Одговор да је реч о истовременом двоструком правном субјективитету истог субјекта не чини се тачним ни

68 Г. Вукадиновић, II, 171–174.

69 Вид. D. Mitrović, „Virtual Reality and Virtual Subjects of Law“, *Journal on Legal and Economic Issues of Central Europe*, Vol. 3, No. 1, London 2012, 2–8.

прихватљивим, јер виртуелни и реални субјективитет једног лица нису истоветни. Они припадају двома стварностима. Нису исте ни последице урачунавања правних радњи истом субјекту у виртуелном и стварном свету. Тиме као да је још једном додирнута суштина проблема са одређивањем природе виртуелних ликова.

Изгледа да је најближе суштини виртуелних ликова то што о њима може да се говори на исти начин као када се објашњава суштина правног лица које је у односу на физичко лице збиља једна фикција, али фикција која производи изванредно значајне правне и друштвене последице. То би према првој, најстаријој поменутој „теорији фикције“, виртуелни лик ипак био субјект права, само вештачки и због тога привидан. Према другој, „теорији негације“, виртуелни лик не може да буде субјект права. То могу да буду само физичка и правна лица која су једини носиоци овлашћења и обавеза. Најзад, према трећој, „теорији реалности“, могао би да се призна потпуни субјективитет виртуелном лику као још једном центру делатности и интереса, као да је реч о физичком или правном лицу, што се већ данас чини у појединим правима. Изгледа да је за објашњење суштине виртуелних ликова (аватара) у овом тренутку прихватљивија теорија фикције него теорија реалности која ће можда једном превагнути, као што се својевремено догодило са субјективитетом правног лица.

Поређењем правног лица са виртуелним ликовима може се запазити како виртуелни ликови, као и правна (морална) лица, располажу могућношћу поседовања (власништва), способношћу или надлежношћу за стварање правних аката (правотворством) и способношћу да одговарају за своје противправне поступке (правна одговорност). Захваљујући индивидуализацији они располажу и својим идентитетом, дакле, свим оним што заједно сачињава јединствен појам субјекта права као поседника, ствараоца права и правно одговорног лица, само у виртуелној стварности. Једино, виртуелни ликови „не располажу способношћу да самостално и непосредно врше своја овлашћења и обавезе“, исто као правна лица.

4. Уместо кратког закључка

Између некадашњег и садашњег схватања простора постоје квалитативне разлике у науци и филозофији. Те разлике су и даље велике, али су мање изражене када се ради о схватању права у правној науци и филозофији.

Када се ради само о простору, тај појам је знатно проширен схватањима до којих је дошла савремена наука, нарочито квантна теорија, чак у толикој мери да изгледа као да између некадашњег и савременог схватања нема додирних тачака. Најновија је идеја да када би нпр. сва људска бића затворила очи упрте у Месец он би престао да постоји у свом познатом облику, али не зато што људи жмури већ зато што би била искључена људска апаратура за његову визуелизацију. Месец би се вероватно „вратио“ у свет чисто нематеријалних сила. Али, ако би неки људи жмурили а други посматрали Месец, он би и даље постојао и био исто видљив, због посматрача. Изгледа да је субјективни идеализам ближи духу квантне теорије. Међутим, упркос напретку, до коначног одговора се није стигло. Убрзани научни развој није могао да „чека“ на исти такав развој филозофских, аподиктички усмерених размишљања и учења о простору и праву.

Сасвим је другачија ситуација са асерторичким поимањем простора и права. Ту су могућности за истраживање веће али су резултати непоузданији. Ипак, и такви, они су корисни чак и када нису истинити јер омогућавају људску оријентацију у простору. То важи у истој мери за област права, јер (нпр.) није свеједно докле се оно распростире у истом простору (нпр., као део унутрашњег или међународног права). Таква ограничења не важе или не морају да важе за природно право које се одређује у апсолутном (аподиктичком) или релативном (асерторичком) смислу. Карактеристично је релативизовање природног права у учењу Мајкла Волзера (*Michael Volzer*). У његовом случају, може се поставити умесно питање може ли се разликовати природно од позитивног права. Исту недоумицу подстиче хибридни пример тзв. процедуралне правде. По свој прилици, укрштањем правне процедуре са правдом стварен је још један правни привид или симулакрум. Смисао тог привида јесте да се важеће (позитивно) право због исправно спроведене процедуре представи као праведно. Можда ту жељу да се важеће право прикаже као праведно захтева дух овог позитивистичког и макијавелистичког времена. А можда је то још један начин да се узвишена вредност правде расплине њеним „умножавањем“ у овом све више неправедно глобализованом свету. Једно је ипак сигурно: процедурална правда не постоји, али се до правде може доћи исправним поступцима. И обратно, правда постоји, али она није процедурална, што није ни правичност. Процедура је једино исправно средство права, али право није једино исправно средство правде.

Асерторичким се може сматрати не само физичко схватање света права који је епифеномен света уопште, већ и његово рачунарско виртуелно схватање, односно његово постојање у виртуелној стварности у којој обитавају виртуелни ликови (аватари). Тај свет синтетичког и вештачког са својим виртуелним субјектима може се сматрати мета-метасветом над правним метасветом који ће у скором узлету све изразитије да утиче на природни, прави, непатворени физички свет у коме се до скоро право једино примењивало.⁷⁰

Може се закључити да резултати аподиктички усмереног истраживања не пружају коначан одговор на питање шта је простор или шта је право. То изгледа није могуће учинити јер питања која могу да се поставе често превазилазе могућности смисаоног одговора на њих. Упркос томе, изазов није постављати себи циљеве ниско, већ високо.

Резултати асерторичког истраживања, пак, пружају различите оперативне и техничке одговоре на питања шта је простор или шта је право. Само једно је остало непромењено: свест је творац времена, а време творац простора. Саставне делове тог простора чине маса и енергија. Без простора би настао беспоредак, крш, исто као када не би било времена. Та помисао је навела људе да у задатом времену и простору прибегну стварању конструкција и симулакрума, свесни да одговори на питање шта је простор а шта право нису тачни већ корисни. На тим конструкцијама и симулакрумима одржава се и одвија читава „зграда“ научне и правне цивилизације.

70 Вид. Д. Митровић, *Теорија државе и права*, Београд 2010, 196–198.

SPACE AND THE LAW

THE LAW IN SPACE AND SPACE IN THE LAW

Summary

Although it seems that there is no meeting point between the concepts of space and the law, it cannot be denied that space and the law exist and that there are points of contact between them. Moreover, the law can originally exist only in physical space. However, lately, the law can also exist in virtual space. This means that the existence of physical and virtual space is a *sine qua non* condition for the law. In the first case, it refers to the physical area through which the law spreads out in four dimensions, and in the second, it relates to the virtual area through which the law spreads out into the same four dimensions, i.e. regulations applied by virtual subjects in the virtual world. However, the existence of the law is not the condition for the existence of space. Space can exist without the law and before the law, but it cannot exist without reality, without the world and before the world. This allows us to speak of the law in space and space in the law.

When it has to do with the law in space, it can be noticed that it refers to both three-dimensional physical and three-dimensional virtual space. In both cases, the law has at its disposal the fourth, time dimension, which is changeable as regards the first three. Already this fact alone further complicates the law and leads to its unevenness and diversity. When other traditional reasons are added to the law (e.g. the principle of territorial validity, the impenetrability and effectiveness of the law in the face of the existence of large legal systems and the building of legal methodologies for the unification, for instance, of legal or customary norms in the spirit of universalism and globalism), this law in space shows itself as a highly changeable and relative phenomenon. It is less and less the case today due to the specificity of specific positive laws, and more and more due to changes aimed at building some kind of future World law.

When it has to do with space in the law, one should note two changes. The first, traditional, shows that all legal relationships have more or less the same spatial dimension. Owing to this, it is rendered possible to carry out the localisation and individualisation of natural and legal persons by citizenship, residence, domicile, seat or in other ways. Localisation and individualisation

may be carried out when concerned with property and space they occupy. The second important change is much more recent and relates to the spreading of the law within the so-called virtual space, when the law may have different spatial and time dimensions (e.g. the dimension of the world of Oz). In this virtual space legal metaworld is underway already today, the latest intellectual centre of this ever-increasing computerised civilisation. In this one and the same space move and act the so-called virtual subjects of law (avatars).

(чланак је написан јануара месеца 2025. године
и представља на неки начин наставак првог)

III

ПРАВО КАО СИСТЕМ ИЗВЕСНОСТИ

Извесности припада важно место у појмовнику научника који припадају природним наукама. Можда то усмерење успешно илуструје важно запажање Џона Мајнарда Кејнса (*John Maynard Keynes*) о поливалентној логици која се бави степенима вероватноће. Према Кејнсу, извесне гране академске логике, а посебно теорија силогизма, теже ка доказаној сигурности иако постоје недефинитивни закључци. Међутим, у стварном вођењу мишљења истраживач не би смео да чека само на сигурност, већ мора да се ослања на судове вероватноће који нису увек сигурни у мери у којој се то прижељкује.⁷¹ То упутство важи и за друштвено-хуманистичке науке.

1. Научнофилозофска заснованост идеје извесности

Извесност заузима важно место у различитим филозофским системима или теоријама сазнања у којима постоји потреба да се променљиве величине на одговарајући начин изразе и доведу у склад са почетним поставкама.⁷² На тај начин појам извесности повезује филозофију природе са социјалном филозофијом и теоријом. Та веза отвара нове сазнајне и практичне могућности за истраживање.

Извесност се најчешће доводи у везу са учесталошћу понашања, тј. са регуларношћу и адаптацијом на регуларност, при чему се посебно наглашава разлика између сигурног и вероватног у понашању истраживане појаве.⁷³ О тој разлици Ханс Рајхенбах (*Hans*

71 J. M. Keynes, *A Treatise of Probability*, London 1957, 3–4.

72 K. Popper, *The Logic of Scientific Discovery*, London 1997, 149–150.

73 М. Илић, *Логичке основе теорије вероватноће*, Београд 1962, 18–35; К. Попер, *Трагање без краја. Интелектуална аутобиографија*, Београд 1991, 198–199.

идеална законитост(еуномија) релативна законитост
безакоње (аномија)

1 < рационална извесности < обична извесности < 0
йравна сиурности йравна (не)извесности йравна анархија

Наведена релација показује да изрази „сигурно“ и „немогуће“ само описују „различите степене рационалне вере о некој пропозицији“. То омогућава да се закључи како потпуна регуларност нигде не постоји. То у истој мери важи за право, законитост и њихова стања, будући да сваки појединац о њима има властиту представу. Али, као што истиче Кејнс, вероватноћа није ствар каприца, јер, када су дате чињенице које одређују наше сазнање, тада су вероватноћа и невероватноћа објективно утврђене и више не зависе од нашег мишљења.⁷⁶ Извесност као меру вероватноће, тј. вероватног сазнања, треба разликовати од *нејасног сазнања*. Вероватно сазнање (*probable knowledge*) постиже се када се не располаже свим потребним чињеницама за решење неког проблема (нпр., када смо у „свесној“ заблуди). Нејасно сазнање (*vague knowledge*) зависи како од могућности властитог ума који већ располаже потребним чињеницама и сазнањима.⁷⁷ Због тога постоји велика разлика између двојице судија од којих (нпр.) један не располаже свим релевантним чињеницама за решење спора, а други спор не може ваљано да реши чак и када располаже свим релевантним чињеницама. Први ће да застане у најгорем случају, док ће други да одустане од повереног му посла у најбољем случају.

Извесност као меру вероватноће треба такође разликовати од појма *могућности* (*possibility*). Она обитава у будућности. Филозофи у могућности налазе извор света, а у свету извор вероватности. Том приликом, истиче се како је појам могућности „компаративно неутралнији“.⁷⁸ Међутим, о било ком начину размишљања да је реч, укључујући ту и значење могућности као *potentiality*, не може се оспорити да се у суштини ради пре о логичком, него о онтолошком решењу проблема.

Истраживање логичких проблема вероватноће и извесности подразумева претходно разликовање квалитативних од квантитативних својстава вероватноће. Квалитативним својствима вероватноће одговарају „врсност“ и „тежина“ аргумената, а кван-

76 J. M. Keynes, 11–12, 15, 24.

77 *Ibid.*, 16–17.

78 E. Borel, *Valeur pratique et philosophie*, Paris 1939. Нав. према: М. Илић, 122–123.

титативним њихов „интензитет“.⁷⁹ Али, какогод да су означена поменута својства вероватноће – а тиме извесности, права и законитости – не може им се оспорити њихова метафоричка вредност која је сумњиве научне али велике практичне вредности. Такав је био савет лорда Менсфилда (*Lord Mansfield*) који је новопостављеном гувернеру Западне Индије препоручио следеће: „Нема тешкоћа при одлучивању о неком случају – треба само пажљиво саслушати обе стране, онда проценити оно што ви мислите да захтева правду и донети одлуку сагласно томе; али нипошто не износите разлоге који говоре у прилог томе да ће ваша пресуда вероватно бити исправна, пошто ће ваши разлози сигурно бити погрешни“.⁸⁰ Речју, истраживачи морају да воде рачуна о томе да ли кохерентност и конгруентност сазнања повећава или смањује вероватноћу за повољно решавање случаја.

2. Извесност као творевина свести и њено стање

Извесност као мера вероватноће није непозната ни у филозофији, у којој се „препоручује“ да „треба разликовати извесност од различитих стања вероватности“. Том приликом, „извесност или сигурност“ се представља као „карактеристика стања свести, односно доживљаја који неки суд прихвата као сасвим истинит, несумњив, неспоран“, при чему се допушта да „доживљај извесности, психолошки јединствен“, може неки пут да се разликује од „објективне сигурности знања“, и то из „психолошких или методичких потреба“.⁸¹ Поменута разлика је изузетно значајна, не само због психолошких или методичких потреба разликовања извесности од сигурности, већ и због тога што се њоме јасно указује на могућности примене теорије вероватноће у области права.

До напуштање конвенционалног схватања извесности долази нарочито због новог приступа истраживању језичких проблема, чему је изузетан допринос дао Лудвиг Витгенштајн (*Ludwig Wittgenstein*). Тиме је омогућено разликовање извесности од сигурности, укључујући и њихово јасније раздвајање, што је додатно омогућило боље разумевање појава у другим научним дисциплинама.

79 М. Илић, 56.

80 *Ibid.*, 56, 162.

81 *Filozofijski riječnik*, Zagreb 1965, 195.

Филозофски напор Лудвига Витгенштајна да одреди извесност и да је раздвоји у филозофском и логичком смислу од сигурности заснован је на његовој теорији у којој чињеницама (конкретном) и мислима (сликама, језичким и другим знацима) припадају посебна места. Полазећи од става да је „значање неке речи начин њене употребе“, Витгенштајн је закључио да је извесност „у неку руку тон којим кажемо како ствари стоје, али из тога не закључујемо да смо у праву“.⁸² То чинимо износећи „тврдње о стварности, тврдње с разним степенима поузданости“, поступајући с „пуном извесношћу“ која је „само наша“.⁸³ Када на тај начин изражавамо „потпуну убеђеност, одсуство сваке сумње, и тиме покушавамо да убедимо друге људе“ – такву „потпуну убеђеност“, „одсуство сумње“, Витгенштајн назива „субјективна извесност“ – „ми не тврдимо да грешка није могућа“ или да грешке не може да буде (упркос личној убеђености или одсуству сумње). И обрнуто, могућност да се погреша упркос нашим сазнањима, чини садржину „објективне извесности“.⁸⁴ Дакле, објективна извесност, као и објективна вероватноћа, произлази из датих пропозиција, а не из жеља или намера. Када тврдимо да је грешка могућа, ми само тврдимо да „не постоји субјективна сигурност да ја нешто знам“, јер, „субјективна је извесност, а не знање“. На пример, „поступак у судској дворани почива на чињеници да околности дају извесну вероватност исказима; исказ да се неко родио без родитеља не би ту никад био узет у обзир“, али би „физичарев исказ да вода кључа на 100° С био безусловно прихваћен као истинит“.⁸⁵ Другим речима, у логику научних истраживања спада да се „у извесне ствари збиља не сумња“. Али, то не значи да баш не може све да се истражује, чак и када морамо да се задовољимо претпоставкама.

Разликујући извесност од сигурности, Витгенштајн не ствара већ поново уводи у науку појам извесности, који је много старији него што се обично мисли. То важи и за изведене појаве права и законитости, које у наведеном смислу извесности представљају као неупоредиво богатију и сложенију појаву од њеног схватања у правној науци.

Извесност није само логички и математички појам који се користи као мерило за одређивање и изражавање степена предвидљивости, већ и појам који има свој психички, нормативни,

82 Л. Витгенштајн, *О извесности*, Нови Сад 1988, т. 61, 16.

83 *Ibid.*, т. 66, 17, т. 174, 34.

84 *Id.*, т. 273, 46.

85 *Id.*, т. 604, 97.

социјални и вредносни смисао. Ове посебне стране извесности у праву проучавају правна психологија, правна догматика с нормативном правном теоријом, социологија права и правна филозофија, захваљујући којима може да се сагледа и објасни значај појма извесности у праву. Такође, очигледно је да је извесност као пропозиција творевина људског духа. Она је и његово стање. Као садржај људске свести, она је стални предмет опште и посебне правне психологије у којима управо свест представља централни појам развијених психичких система. Такво довођење извесности у везу са људском свешћу извесност приказује као чисто субјективан појам чији настанак и развој могу упоредо да се прате с настанком и развојем људске свести.

Према Карлу Густаву Јунгу (*Carl Gustav Jung*), до развоја људске свести долази упоредним одвијањем процеса „индивидуализације“ и „индивидуације“. Јунг под индивидуализацијом подразумева изградњу целовите људске личности (ум, душа, дух), а под индивидуацијом изградњу човекове засебности у односу на природну и друштвену средину. Индивидуализација је интровертан, дубински процес преображавања људске свести подстакнут и омогућен процесом индивидуације. Успињући се до највиших степена духовног развоја, човек помоћу ње може да пронађе и спозна Бога. Та идеја садржана је у готово свим иоле значајним светским религијама. Индивидуација је више екстреван процес, окренут одређивању разлика између целине света и његове слике коју ствара људска свест. Помоћу индивидуације човек такође може да упозна свет као божанско дело. Оба ова процеса дају неопходну динамичност раду и развоју људске свести. Они су две испреплетане путање које воде ка истом циљу.

Онтогенетско и филогенетско учење о узроцима настанка и развоју људске свести преточено је у неколико главних теорија.

Према теорији биолошке еволуције, свест је производ биолошке еволуције животињских и људских организама, па је извесност као садржај свести такође одређена развојем органске подлоге до нивоа који омогућава настанак и испољавање „властитих“ осећаја, мисли, намера, страхова, успомена или интереса који су постепено претворени у нормативни, когнитивни или естетски облик сазнања.

Према етиолошко-антрополошкој теорији, развој свести је производ промена у човековом понашању које изазивају одговарајући процеси у свести. Сагласно с тим, етиолошко-антрополошко објашњење корена неизвесности налази се у тескоби изазваној

„новом поузданошћу приликом оријентације инстинкта“ или у тескоби до које долази „заменом оријентације утемељене на инстинкту“, тј. свесном заменом и свесним распоредом „пажње“.⁸⁶ Тај прелаз обележава настојање да се отклони неизвесност и успостави стабилност која треба да омогући предвидљивост у понашању људи. Нарочито се истиче улога људске комуникације, језика и културе за стварање свести о властитом „Ја“. Без те свести, која се преображава у „потпуну свест о себи“, нема истинског самоодређења (самореференције).

Велики број писаца, као што је Карл Попер (*Karl Popper*), истичу да је тај прелазак на самосвест омогућила употреба језика (знакова и смисла). Језик је „егзосоматски алат чија је употреба урођена или, пре, генетски заснована у човеку“, што значи да би „психолошке основе човековог ума могле да се налазе у центру за говор“.⁸⁷ С друге стране, не може се утврдити како постоји потпуна свест о себи самом без сталне интеракције између појединца и заједнице. На тој претпоставци почива теорија о еволуцији културе као главном покретачу развоја људске свести. Према тој теорији, нема потпуне свести о себи самом, па, дакле, ни извесности, без деловања повратне спреге у психосоцијалним односима. Та интеракционистичка црта представља теорију еволуције културе као подврсту шире интеракционистичке теорије. Према овој теорији, интеракција (међуутицај) постоји како између „различитих органа тела“ тако и тих „органа и ума“.⁸⁸ Нема разлога да то не буде случај и с интеракцијом између „ума и ума“. До поменуте интеракције долази захваљујући деловању холистичког свепожимајућег начела.

И морфолошка анализа садржаја свести показује да се свест састоји из елемената који су тако међусобно повезани да се може говорити о „саставу свести“. Том приликом, кључну улогу у поступку стварања свести имају тзв. „подсистеми свести“, од којих је вероватно најстарији „нормативни подсистем свести“.⁸⁹ Он се изграђује процесом социјализације. Заједно с когнитивним и естетским подсистемом свести „служи од почетка за неутрализацију неизвесности“.⁹⁰ То се постиже нормама које су интегрисане унутар нормативног подсистема и вредностима као мерилима за процењивање оног што тек треба да буде.

86 E. Pusić, *Društvena regulacija*, Zagreb 1989, 100–101.

87 K. Popper, 240–241.

88 *Ibid.*, 244.

89 A. Gierer, *Die Physik, das Leben und Seele*, München und Zürich 1985, 232–233.

90 E. Pusić, 109.

Извесност ипак није једини централни део људске свести. То је у истој мери „очекивање“, у коме се сусрећу и преплићу психички и друштвени системи. Према Никласу Луману (*Niklas Luhmann*) и Јиргену Хабермасу (*Jürgen Habermas*), очекивање представља „облик оријентације којим систем ‘опипава’ контингенцију своје околине у односу на себе и преузима је као властиту, као неизвесност, у процесу властитог обнављања“.⁹¹ Штавише, и сама норма представља „принцип очекивања“.⁹² Наведени писци управо из појма очекивања изводе читав систем у коме нарочито важно место припада мотивима, захтевима, интересима, прилагођавању или деловању повратне спреге за настанак и објашњење система свести и друштвених система који имају за циљ да неутралишу неизвесност.

Иако није једини централни део људске свести, извесност има изванредан значај за разумевање везе између свести и права. Будући да свака (не)извесност води ка норми, помоћу ње може да се објасни настанак друштвене и правне регулативе као и начела законитости. С једне стране, регулатива је нужна због оскудице и људске међузависности које на нивоу свести добијају облик неизвесности (*metus et indigentia*), независно од тога да ли се ради о „егзистенцијалној несигурности у оскудици“ или о „беспомоћности свести у односу на информације које су неопходне да би се преживело“.⁹³ С друге стране, регулатива је неопходна да би се повећала предвидљивост. Спој поменутих објективних ситуација и субјективних акција доводи до настанка друштва као сложеног и динамичног састава у коме се „међусобним ограничавањем кроз очекивања изворно и начелно непредвидљиво понашање људи претвара у предвидљиве обрасце, у структуре од опозиција и улога до институција, организација и система“.⁹⁴ Читав тај процес прати стварање одговарајућег нормативног апарата чији је изворни носилац друштвена заједница, а у њој држава као основни политички систем, оличење највише друштвене власти и гарант да ће нормативан правни поредак барем формално једнако да важи.

Довођење извесности у везу са људским језиком, интересима надахнутим мотивима и одговарајућим облицима понашања који

91 N. Luhmann, *Soziale Systeme, Grundriss einer allgemeinen Theorie*, Frankfurt am Main 1984, 364.

92 J. Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, Bd. II, Frankfurt am Main 1981, 263.

93 E. Pusić, 149, 156.

94 *Ibid.*, 139.

све више постају подређени правилима институција, организација и система, омогућава стварање пропозиција и правила који својим властитим функционисањем и трајањем „објективизирају извесност“. На тај начин, извесност, као првобитан или регуларан садржај свести сваког појединца, постаје саставни део *заједничке свести* о правилима институција, организација и система. И не само то: онтогенетско и филогенетско учење о извесности као садржају људске свести може да се преточи у онтогенетско и филогенетско учење о настанку и развоју средстава и система који обезбеђују извесност у друштву и праву.

Улога норме и механизма очекивања у друштву може и другачије да се посматра. Свако очекивање не мора да се оствари, што доводи до разочарања и кршења норме. Кршење норме представља узрок реаговању државног органа на такво понашање. Реаговање државног органа састоји се у тумачењу огрешења (девијантног поступка) или догађаја који је довео до разочарења, као и у захтеву за санкцијом или њеном применом. То је начин којим се стварају услови за успостављање нарушеног система нормативног очекивања као и за повећавање вероватности пожељног понашања субјектата које поновно доводи до успостављање равнотеже и стабилности у друштвеној заједници. То ће се успешније одвијати ако употреба права као инструмента буде праћена израженом правотворчевом способношћу да предвиди и контролише „ненамераване пропратне последице“ сврсисходног понашања субјектата права, а нарочито „последице које су за институције мултифункционалне“.⁹⁵ Дакле, очекивање и разочарање повезују норму са извесношћу. Какогод, свака норма је мање-више успешан неутрализатор неизвесности. Због тога се право уопште може одредити као свесно и плански створен систем извесности који у друштву треба да обезбеди предвидљивост у понашању субјектата права и поузданост у функционисању друштвених и државних институција.

Поменута разлика омогућава додатно разликовање квантитативне од квалитативне извесности. Квантитативна извесност треба да обезбеди предвидљивост у понашању великог броја субјектата, појава или система. Она је предмет истраживања теорије вероватноће. Али, и квалитативна извесност представља предмет истраживања теорије вероватноће. Она треба да обезбеди висок или највиши степен поузданости у предвиђању и праћењу развоја појаве која се проучава. Заједно узете, обе врсте извесности треба

95 М. Вебер, *Привреда и друштво*, I, Београд 1976, 362–363.

да обезбеде висок или највиши степен поузданости у предвиђању и праћењу развоја појава.⁹⁶ На тај начин је почетна мисао о кохеренцији (сагласности) и конгруенцији (подупртој сагласности) ставова правно конкретизована следећим запажањем: „Повећање могућности нормативног очекивања добија облик права“.⁹⁷

3. Идеја извесности у радовима правних писаца

Извесност представља појам који се често користи у друштвеним наукама. Упркос томе и све до скоро, о њему се у праву није много писало. Вероватно се разлог налази у привидној сличности појма извесности с другим правним појмовима, а нарочито с појмом сигурности. И данас о извесности много више може да се сазна читањем филозофских и политичких списа него правних текстова. Ваљда су писци таквог усмерења боље осетили проблем од правника који су се увек када им то затреба позивали на правну сигурност. Исправљање погрешеног или занемареног започето је тек у неколико последњих деценија XX века, када је појму извесности почела да се посвећује дужна пажња у радовима познатих правних филозофа и теоретичара на Западу. То интересовање је нарочито порасло од када је нагли развој информатичких технологија почео да мења научну апаратуру у бројним дисциплинама. Све то је довело до промене традиционалних научних и уопште људских представа о свету и његовим појавама. Али и пре тога, увек су постојали даровити појединци који су суштину наслутили давно пре ових најновијих процеса и промена. Одсуство савремених технолошких средстава их је спречило да испитају и остваре своје идеје као што је то данас могуће.

Сама идеја извесности сусреће се још код првих античких филозофа, али она чини или претпоставку у њиховом учењу, или се само узгред и повремено помиње. Много касније, извесност се сусреће у радовима теоретичара рационалног природног права. На пример, о извесности је писао Рене Декарт (*René Descartes*, одн. *Cartesius Renatus*) када је испитивао шта се уопште захтева од једног става да би био „истинит и извешан“. Закључучио је да су мерила за утврђивање извесности „јасност“ и „развојетност“ мисли

96 М. Илић, 55–56.

97 N. Luhmann, 451.

и ставова.⁹⁸ Извесност је такође разматрао Имануел Кант (*Immanuel Kant*), који је закључио да извесност постоји када „увиђамо да је немогуће да сазнање буде лажно“. Тиме је извесност изједначена са субјективном сигурношћу. Насупрот Декарту и Канту, Авенар (*Avenarius*) је извесност једноставно убрајао у карактеристике сазнања без додатног прецизирања.⁹⁹

Извесност као ознака за квалитет знања користи се и као мерило за класификовање наука. Први запажен покушај да се идеја извесности искористи за систематизацију наука учинио је Ђамбатиста Вико (*Giambattista Vico*). Према Вику, „философија, као наука о истинитом (*vero*), синтетизује се с филологијом (или историјом), науком о извесном (*certo*)... Извесно право (*diritto certo*) је позитивно право (*diritto positivo*)“.¹⁰⁰ Оно је извесно, сматра Вико, зато што произилази из ауторитета, а не из разума. Право које се „заснива на разуму, истинито је, природно право“. Пошто се разум и ауторитет допуњавају, ни природно ни позитивно право, ни философија ни филологија, нису контрадикторни него комплементарни. Њима је својствено допуњавање а не супротстављање или искључивање једног од стране другог. Извесно право је променљиво и никад се не остварује до краја. Много касније се иста идеја сусреће у феноменолошким учењима, као што је случај са учењем Франца Ксавера Кауфмана (*Franz Xaver Kaufmann*), који разликује тзв. „ејдетску“ од тзв. „емпиријске“ правне науке.¹⁰¹

Судећи према сачуваним писаним правним изворима, идеја извесности први пут је озбиљније разматрана у радовима Томе Аквинског (*Thomasius Aquitanus*), у оквиру његовог учења о универзалном поретку (*ordo*) и људским законима (*lex humana*),¹⁰² затим у учењу Баруха де Спинозе (*Baruch Benedictus de Spinoza*), који је као циљ права одредио „безбедност живота и државе“,¹⁰³ али и у учењу Џона Лока (*John Locke*), који је сматрао да је извесност, поред општости, једна од битних одлика позитивних закона.¹⁰⁴

Идеје наведених писаца су на различите начине преузимали, тумачили и развијали други филозофи и правници. На пример,

98 Р. Декарт, *Реч о методи доброј вођења своја ума и исцртаживања истинине у наукама*, 193 и *Практична и јасна правила руковођења духом у исцртаживању истинине*, Београд 1952, 122–125.

99 *Filozofijski riječnik*, 195.

100 Вид. Ђ. Viko, *Nova znanost*, Zagreb 1982.

101 Вид. F. Kaufmann, *Die Kriterien des Rechts*, Berlin 1924.

102 Вид. Т. Аквински, *Summa theologiae. Izabrano djelo*, Zagreb 1981.

103 Вид. Б. де Спиноза, *Полиитички трактати*, Београд 1957.

104 Вид. Џ. Лок, *Две расправе о влади*, I-II, Београд 1978.

старији писци као правник Петре Негулеско (*Petre P. Negulesco*) и филозоф Пол Фојербах (*Paul Johann Anselm Feuerbach*) извесност су повезивали с потребом да се обезбеди предвидљивост правних правила,¹⁰⁵ а на сличан начин су поступали и други писци. Истакнуто место међу њима припада Макс Веберу (*Max Weber*), који је идеју извесности уградио у саме основе свог учења и на тај начин је поново афирмисао у друштвеним наукама. Полазећи од појма друштвеног односа који се састоји „потпуно и искључиво у изгледима да се друштвено дела на неки (смисаоно) могућ начин“, Вебер појам права одређује као „поредак са извесним специфичним јемствима да постоји вероватност да ће тај поредак емпиријски важити“, односно да постоји „правилност“ у понашању.¹⁰⁶ Изрази „правилност“, „ред“ или „извесност“ имају за Вебера основно значење „шансе“, „вероватноће“, са којом људи рачунају када успостављају међусобне односе. Произилази да сви друштвени и правни пореци могу да буду само извесни, а не сигурни.

Појмом извесности бавили су се и писци који припадају феноменолошкој и егзистенцијалистичкој оријентацији, па чак и сасвим другачијем правцу правног реализма. Такво је феноменолошко правно учење Франца Шрајера (*Franz Schreier*), који разликује тзв. „могуће право“ (*mögliches Recht*) од тзв. „збиљског права“ (*wirkliches Recht*). Према Шрајеру, прва врста права представља предмет чисте теорије права која се користи као средство за сазнање збиљског права.¹⁰⁷ Али, извесност представља нарочит предмет пажње и у егзистенцијалистички надахнутој филозофији. То је сасвим сагласно са основним егзистенцијалистичким поставкама у којима се право схвата као „моћи бити“.¹⁰⁸ На пример, за Мартина Хајдегера (*Martin Heidegger*) право представља оруђе чија је сврха „збрињавање“ и „услужност“ као „дневна потреба“. Оно треба да омогући заштиту од „неизвесности и непрорачунљивости“ и обезбеди „извесност и прорачунљивост“.¹⁰⁹ У истом смислу може се разумети чувена дефиниција права Оливера Вендела Холмса (*Oliver Wendell Holmes*), најпознатијег представника америчког правног реализма, према коме је право „прорицање оног *што ће судови у ствари учинити*“. Холмс сматра да се суштина права

105 I. Krbek, *Zakonitost uprave*, Zagreb 1936, 4.

106 М. Вебер, *Привреда и друштво*, I, Београд 1976, 18 и даље, 252–253, 264 и даље.

107 Вид. F. Schreier, *Grundbegriffe und Grundformen des Rechts*, Wien 1924.

108 Љ. Тадић, *Филозофија права*, Загреб 1983 (Београд 1996), 159–160, 164, 178–179.

109 *Ibid.*, 178–179.

налази у оном што је „корисно за одређену епоху“, док је облик права „мера“ у којој је оно у стању да постигне жељени резултат.¹¹⁰ Такође, карактеристичан је пример Карла Никерсона Лјуелина (*Karl Nickerson Llewelyn*) који Холмсову дефиницију права проширује на друге ауторитете у држави и друштву (шерифе, управнике затвора, адвокате итд.).¹¹¹ Поменути примери Холмсовог и Лјуелиновог схватања показују да одређивање права зависи од арбитрарне одлуке неког од наведених ауторитета. Вероватно је то био онај „пресуђујући разлог“ због кога је у учењима америчких правних реалиста проблем извесности заузимао главно место. Тим проблемом се нарочито позабавио Џером Франк, али да би оспорио корисност и постојање појма извесности у праву.

За Џерома Франка (*Jerome Frank*) „извесност права представља један мит“, будући да право означава различите ствари у исто време. Према Франку, разлог толике тежње одраслих људи за извесношћу потиче од њихове „незрелости“. Интересантно је Франково објашњење ове тврдње са којом је тешко сложити се има ли се у виду да тзв. „ситуациона извесност“ надилази васпитање и да није везана за животно доба људи. Према Франку, „У детињству човек верује у свемогућност и свезнање оца, те отуда долази и осећај сигурности. Затим значајну улогу у животу индивидуе имају учитељи, професори, свештеници, вође итд. Код одраслог човека потреба за извесношћу и предвидљивошћу и даље постоји, али она је на нивоу несвесног. Када је у питању право, та потреба се изражава веровањем у 'непогрешивост судије' као творца јасних и извесних правила понашања. На тај начин, кроз право, одрасли а незрели људи откривају оца и извештан предвидљив 'свет детињства'. Судија није само механички извршилац, примењивач права, већ је стваралац, тачније – он је један креатор права. Право не чине норме које је створио законодавац, нити норме створене прецедентима, већ је *право одлука суда*“. На пример, Франк одбацује прецедентно право јер „судија не може доживети искуство претходног судије, као и веру у кодексе – њиховим стварањем се не ублажава неизвесност права. И у правним системима где постоје законици, извесност није остварена, а прилагођавање и иновације права сакривају се иза маске формалне прецизности“.¹¹² Дакле, треба сазрети и одбацити не само

110 Вид. О. W. Holmes, *Common Law*, Oxford University Press, 1881.

111 Вид. К. Llewellyn, *Jurisprudence: Realism, Theory and Practice*, Chicago 1962.

112 Нав. према: Г. Вукадиновић, Р. Степанов, *Теорија права I*, Петроварадин 2001, 227.

мит о сигурности права као таквог, већ и мит о његовој извесности. Уместо тога, заговара Франк, треба прихватити стваралачки ауторитет судског или неког другог ауторитативног органа јер само они могу да обезбеде толико жељену сигурност, иако само у психолошком и инфантилном смислу.

Франков психоаналитички приступ у области права (заснован на учењима Сигмунда Фројда /*Sigmund Scholomo Freud*/ и Теодора Адорна /*Theodor W. Adorno*/), познат као тзв. „психоаналитичка јуриспруденција“, постао је предмет аргументоване критике Норберта Бобија (*Norberto Bobbio*) који истиче да је Франково објашњење извесности у праву једноставно „апсурдно“. Оно представља једну нову врсту „екстремизма“ у правној науци, проистеклог из његовог неоснованог „позитивистичког ентузијазма“. Ту своју тврдњу Бобио поткрепљује очигледном променљивошћу друштвених односа и немогућношћу стварања правних норми које унапред могу да регулишу све случајеве у будућности. Због тога је неизвесност (као и извесност) својствена праву, тврдио је Бобио. Њу „не треба схватити као несрећу и недостатак, него као друштвену вредност у смислу да је право живо, покретљиво и променљиво“. ¹¹³ Такође, наставља Бобио, Франк полази од појма спора, а не од појма понашања људи сагласног с правом. На тај начин, он је занемарио тзв. „примарну ефикасност“ правних норми у корист њихове тзв. „секундарне ефикасности“. ¹¹⁴ Речју, Бобио сматра да су Франкове идеје о извесности, подстакнуте открићима психологије – једноставно неприхватљиве. Одбаци-ти извесност – то значи „укинути једнакост људи пред законом и оставити човека без одбране пред арбитрарношћу власти“. ¹¹⁵ Извесност захтева постојање претходно донетих правних норми које одређују понашање људи и казне у случају њиховог кршења, као и обавезу судије или неког другог ауторитета да своју одлуку заснује на таквим општим нормама. ¹¹⁶ Дакле, увек је реч о могућности, а не о сигурности.

Извесност није сасвим занемарен појам ни у домаћој правној теорији. У нашој старијој правној науци на значај извесности је нарочито указивао Ђорђе Тасић. У свом раду „Правда, општи интерес

113 *Ibidem*.

114 Вид. Д. Митровић, *Увод у њраво*, Београд 2012, 299–300.

115 Г. Вукадиновић, Р. Степанов, *Теорија њрава I*, 228.

116 Вид. N. Bobbio, „La cartezza del diritto e un mito?“, *Rivista Internazionale de Filosofia del diritto*, 1, 1951, 146 и даље. Нав. према: Г. Вукадиновић, Р. Степанов, 228.

и друштвени мир“ он тачно запажа да је „модерна наука, која се посветила суптилним анализама, нашла да треба правити разлику између извесности, сигурности, стабилности односа и правних правила“.117 Па ипак, Тасић се задовољава оценом да прворазредну важност имају мир или сигурност. Такође, говорећи о правди и реду, Тасић примећује да ред „сам по себи има вредност, и то једну велику вредност... Ред значи на првом месту предвидљивост или извесност“.118 Међутим, у *Уводу у њравне науке* из 1933. године, „сигурност или извесност“ за Тасића представљају тек једну од три користи које право пружа људима. Сигурност значи одређеност, када се правом уреди „шта коме припада“. Међутим, сигурност има своје дубље значење: „она означава и извесност да ће се поштовати оно што је прописано“.119 Готово исто то, више од пола века после Тасића, тврдио је Јован Мирић када је истицао да слобода није у анархији „већ у организацији и извесности поступања“. Извесност за Мирића не постоји само као „датост“, већ и као „вредност“ која има своју „динамичку, активистичку димензију“.120 Она се не може изједначити са сигурношћу, јер где је сигурност ту ограничења која она поставља укидају слободу поступања. Такође, за оба писца, извесност представља стање у коме је легитиман поредак ефикасан и функционише на легалан начин. Карактеристично је и учење Радомира Лукића изложено у његовом *Систему филозофије њрава* из 1992. године у коме разматра тзв. „чисто правне вредности“. Према Лукићу, правна сигурност може да се схвати у ширем и ужем смислу. Сигурност у ширем смислу представља посебну правну вредност која обухвата „заједно мир и ред“. Сигурност у ужем смислу представља „стање извесности примене правних норми у свим случајевима које оне регулишу“. Ово „објективно стање“ изазива „свест о постојању сигурности, њену субјективну страну, која делује повољно на ток правних, а тиме и друштвених односа“, јер, „субјекти права тада поуздано знају какве су последице њиховог делања, како могу постићи своје циљеве помоћу права и мирно и систематски раде у том правцу будући сигурни да ће се то и остварити“. Сагласно с тим, Лукић разликује објективно од субјективног

117 Ђ. Тасић, *Правда, оишћии инћерес и друшћивени мир*, у: Ђорђе Тасић, *Расћраве из филозофије и ћеорије њрава – ћреводи са сћраних језика*, Београд, 1992, 161.

118 Ђ. Тасић, *Правда и ред као ћринцији њрава*, у: Ђорђе Тасић, *Избор расћрава и чланака из ћеорије њрава*, Београд 1984, 211–212.

119 Ђ. Тасић, *Увод у њравне науке*, Београд 1933, 24.

120 Ј. Mirić, *Sistem i kriza*, Zagreb 1984, 182–183.

значања сигурности. Сигурност објективно значи „благовремену и потпуну примену права“, а субјективно „поуздано уверење да ће право бити примењено“. ¹²¹

У нашој правној теорији такође постоје писци који извесност сасвим другачије објашњавају и оцењују. Тако поступа Тома Живановић, у свом тротомном делу *Систем синтетичке филозофије права* из 1929, 1951. и 1959. године, када судове извесности (нужности) раздваја од судова могућности и судова вероватноће. Први, суд у погледу кога „постоји свест (уверење) о његовој истинитости, дакле извесности, назива се очигледним (евидентним) судом (насупротив неевидентном суду) или судом извесности или нужности (суд с евидентном извесношћу, 'известан' суд)". Суд о коме постоји „само претпоставка о његовој истинитости, зове се обично, насупротив суду извесности, судом вероватноће (судом с евидентном вероватноћом, 'вероватан' суд)". ¹²² Супротност суду извесности представља суд могућности који у себи садржи још „већи степен могућности“. ¹²³ Исто тако, извесност може да буде непосредна и посредна, зависно од тога да ли је евидентност јасна сама по себи или то није случај. Ако се извесност односи на искуством условљен садржај свести, она се зове „искуствена“ (емпиријска) или „асерџоричка (од *assere*) извесност“, а ако је само „умно заснована“ зове се „ајодиктичка извесност“. Прва врста извесности има само субјективан значај, а друга општеважећи значај. Наведене врсте судова имају велику улогу у праву, истиче Живановић, независно од тога да ли се ради о законодавству или правним наукама. ¹²⁴

Очигледно је да извесност није сасвим непознат појам у правној теорији. Она је само занемарена јер инострани и домаћи правни писци нису препознали њене велике могућности за објашњење динамичке стране права. Али, постоје писци који размишљају и пишу о извесности у поменутом повољном смислу. Невоља је у томе што они извесност методолошки и сазнајно одређују на крајње различите начине, великим делом због чињенице што припадају различитим временима и мисаоним токовима. Због тога и даље остаје отворено питање: шта је извесност, односно шта су право и законитост као извесност?

121 Р. Лукић, *Систем филозофије права*, Београд 1992 (2012), 479–480.

122 Т. Живановић, *Систем синтетичке филозофије права*, III, Београд 1959, 742, 1а и 1б.

123 *Ibid.*, 742–743, 1в и 1г.

124 *Id.*, 742–747, 1д, 2а и 2б.

4. Појам извесности и појмови права и законитости као извесности

Обично се каже да извесност треба да обезбеди предвидљивост у односима међу људима. Због тога се она у искуственом (асерторичком) смислу односи на све друштвене односе, а не само на односе који су регулисани правом. Та чињеница јасно показује да порекло извесности није чисто правно. Извесност само прожима право. Она се остварује у праву понајвише придржавањем начела законитости.

Извесност представља резултат индивидуације, једну субјективну творевину која произилази из људске свес(нос)ти о себи самом као нечем различитом од природног и друштвеног окружења. Та првобитна врхунска мисао, то самосазнање, издваја човека од природног окружења у коме се налази, мења његов став према себи и његов однос према природи и друштву. Као несвесно биће, човек и природа су једно, јер не постоји разлика између субјекта и објекта, између оног што „ја јесам“ и оног што „јесте по себи“. Та тврдња треба да покаже да је, „ум одувек егзистирао, само не у умном облику“.¹²⁵ Када је човек постао свесно биће, тај однос се променио, јер је од тог тренутка умно успостављен однос извесности између човека, природе и друштва (аподиктичка извесност).

Може се запитати: како се извесност испољава, тј. у каквом све облику она постоји? Као што је наговештено, свест о властитом постојању (егзистенцији) и потреба да се постојање продужи, одређују човеков став према свету. Тај став се емотивно испољава као „брига“ за властито постојање, а рационално као „извесност“ или „неизвесност“ у погледу тога да ли нешто треба да се учини или не учини, како би се смањила неизвесност и повећала извесност у повољан исход. Та чињеница показује како извесност постоји упоредо с неизвесношћу, том једном од више главних „сметњи“ у „проточности свести“ и могућности „позданог одржавања релевантне околине“. На основу тога, може се закључити да у праву постоје извесност и неизвесност. Прва се односи на еуномију (склад и хармонију), а друга на стање права које се уобичајено повезује с аномијом (безакоњем) и ентропијом (разарањем) правног и друштвеног поретка. Упоређена с

125 K. Marks, „Marksovo pismo Rugeu septembra 1843. godine“, *Rani radovi*, Zagreb 1961, 45.

правном неизвесношћу, правна извесност свакако представља пожељну вредност.

Извесност може да се одреди као засебна вредност из два главна разлога. Прво, свака извесност је у одређеној мери неизвесност, па се отклањање неизвесности сматра циљем, а извесност засебном вредношћу. Извесност као вредност показује да су поредак и систем права ефикасни, тј. да се нормално остварују упркос аберацијама. И друго, извесност има улогу мерила за критичко расуђивање о стању и квалитету датог друштвеног и правног поретка, како би било више извесности а мање неизвесности. У том смислу, извесност као вредност постаје мера која показује степен постојања реда, односно, као неизвесност, степен одсуства реда.

Извесност као самосталну вредност треба разликовати од других друштвених и правних вредности. Пре свега, треба је разликовати од сигурности, што значи да треба разликовати и правну извесност од правне сигурности. На пример, извесно је да ћемо летети авионом уколико смо за то обавили све неопходне припреме, али сигурно је да летимо све док је авион у ваздуху, односно да смо летели када авион слети. То показује да се наша стварност мења и да никад није само сигурна, односно да се извесност и сигурност смењују у ритму смењивања одредница будућег, садашњег и прошлог. Такав закључак је резултат немоћи да се стварност потпуно сазна. Иако људска бића физички постоје у садашњости, она значење примају из непосредне прошлости у виртуелном облику идеје, одлуке, процедуре, заповести итд. Иста таква људска немоћ се односи и на будућност када се она схвати као бескрајни низ могућности од којих се само једна (у „најснажнијој“ атракторској тачки) оваплоћује у виртуелном облику у прошлости. Која је то могућност – не зна се тачно све док се не оствари. Дакле, и ту се сусреће (не)извесност. Због тога је згодније користи израз извесност уместо сигурности која се у науци све чешће одређује као недостижна гранична вредност.

Постоји још једна изазовна замисао, барем када се ради о традиционалној и условној подели, а која такође може да има везе са извесношћу и сигурношћу. Ради се о људском конструкту да време постоји и да може у оперативном смислу вештачки да се раздели на поменуту прошлост, садашњост и будућност. Према тој замисли, садашњост постоји, али као „закаснели“ виртуелни садржај људске свести који у облику значења пристиже из најближе прошлости до људског „посматрача“. Дакле, ако садашњост постоји, она сама по себи није непосредно сазнатљива људском духу.

Наиме, између тренутка када нпр. људско око прими податке из окружења до обраде тих података у мозгу протекне барем 1/10 секунде. То значи да када мозак примљене податке обради и преобрази у тренутак „сада“, тај тренутак више није „сада“. Он већ припада прошлости (због 1/10 секунде или можда већег размака између пријема садржаја и његовог значењског уобличавања). Такође, може се запазити како људи из најближе могуће прошлости (коју погрешно називају садашњост) својим избором утичу на будућност, тј. на избор будућих могућности. То би значило да се извесност налази у будућности а сигурност у прошлости, јер садашњост у самосталном и независном смислу не постоји као део стварности. То показује да значење које се из прошлости преноси стиче свој актуелни облик у садашњости али да оно није изворно делатно. Речју, људи нису у могућности да садашњост сазнају из садашњости (Алекс Волф /*Alex Wulff*).¹²⁶ Дакле, као људска бића обдарена умношћу изворно смо свесни само у прошлости. Може се запитати на које се то време односи мисао Рене Декарта *Cogito ergo sum*. Да ли би она требало да гласи: „Мислим – дакле, јесам био!“ Будући да садашњост није непосредно сазнатљива људском уму, то само из прошлости може да се предвиђа оно што тек треба да се догоди, да евентуално „дође“ из будућности. Када се то што се предвиђа догоди или се не догоди, значење о томе се, као што је поменуто, преноси у садашњост.

Постоји још једна, најизазовнија замисао: да време уопште не постоји. Самим тим, не постоје прошлост, садашњост и будућност. Али постоји стварност, барем док траје универзум. И не само то: не постоји ни вечност као временска ознака за бесконачни проток времена у простору. Не постоји ни бесконачност као ознака за бескрај простора у времену. Самим тим, не постоје извесност и сигурност. Срећом, то важи за средишни део квантне теорије гравитације, по којој само када би све било савршено познато на нивоу сваког атома, тада не би постојао осећај протицања времена. Све би била „вечна садашњост“. Према Карлу Ровелију (*Carlo Rovelli*), време је „последница нашег непознавања појединости у свету. Постојање у коме се сви налазимо, тежећи за логиком која нас потврђује, створили су постојећи концепт времена“,¹²⁷ а тиме и његову конвенционалну поделу на прошлост, садашњост и будућност у којима се налазе извесност и сигурност. Произилази да су време, извесност и сигурност конструкти. Настали су као

126 Вид. А. Вулф, *Тачно или нејачно: истина о науци*, Београд 2022.

127 С. Rovelli, *The Order of Time*, 2018, 18.

последица оскудности људског знања. Као такви, они су производи људске свести иако нико и даље не зна тачно да одговори на питање шта је време. Ипак, једно је сигурно: време у природи, тзв. „природно време“, не постоји. Сама природа се налази пре и изван времена.

Упркос реченом, може се тврдити супротно: да извесност и сигурност ипак постоје, макар само у асерторичком (искуственом) смислу. Самим тим, постоје и њихови оперативни конвенционални појмови између којих се успостављају тачке додира. Али, постоје и тачке раздвајања.

У праву се, нпр., правна извесност односи на такво стање и квалитет у коме се право и законитост крше у толерантној мери која не угрожава њихово нормално остваривање, док се правна сигурност односи на стање у коме се правни поредак уопште не крши. Већ се због тога може устврдити како правна сигурност представља недостижну правну вредност, једну пожељну идеју или чист идеал, али не и „датост“, као што се често одређује у правној науци. Због тог значајног ограничења, суштини права и начела законитости више одговара правна извесност. Правна сигурност, посматрана са становишта правне извесности, представља недостижни идеал или остварену извесност која у целости припада прошлости.

Наведени однос правне извесности и правне сигурности може се посматрати и чисто динамички, пре у искустvenом (асерторичком) него у умно заснованом (аподиктичком) смислу. Наиме, све већа оствареност права приближава правну извесност правној сигурности, све до неког тренутка у коме правна извесност постаје правна сигурност. Тај тренутак означава почетак новог циклуса који започиње претварањем већ достигнуте правне сигурности (која припада прошлости) у нову правну (не)извесност (која припада будућности). Тако правна сигурност поново постаје пожељан циљ. Смењивање извесности са сигурношћу, треба додати, не крњи сталну супстанцу извесности као вредности, будући да је извесност изворно стање свих динамичких појава и система. У том смислу посматрана, правна сигурност представља достижну вредност само као завршетак одређеног циклуса, након чега се поново претвара у правну (не)извесност. Такво цикличко смењивање извесности и сигурности дозвољава да се устврди како су извесност и сигурност у том посебном смислу корелативни појмови. То једино није случај са замишљеним ситуацијама у којима постоји потпуна неизвесност, тј. несигурност, или када постоји потпуна извесност, тј. сигурност.

Могуће је направити још једно разликовање – између правне неизвесности и правне несигурности. Правна неизвесност постоји и када поредак нормално функционише са аберацијама. Са тиме сваки поредак мора да рачуна, јер, све док постоји неизвесност постоји и њен корелат – извесност. Али, са правном несигурношћу ниједан поредак не може да рачуна а да постоји. Будући да се ради о деформацијама поретка, несигурност као остварена неизвесност постаје ознака за његово разарање. Очигледно, правној несигурности као ознаци за „беспоредак“ супротна је правна сигурност као ознака за „поредак“.

Појам извесности као самосталне вредности, као што је поминуто, разликује се и од других правних вредности правде, правичности, реда, мира итд., а не само од сигурности. Те вредности могу под одређеним условима да се повежу са извесношћу као засебном вредношћу према одређеном првенству. Тако (нпр.) поступа Ђорђе Тасић када ред и мир одређује као вредности које треба да обезбеде извесност.

5. Извесност, законитост и правно регулисање

Правна извесност може да се посматра и као техничка правна вредност. Будући да право као систем извесности треба да обезбеди систематски и легитиман утицај на понашање људи, то правна регулација у данашњем све више убрзаном свету у све већој мери постаје резултат свесно-планског стварања права. Сматра се да је право добро формулисано ако норме брзо, лако и на трајан начин налазе пут од правотворчеве свести до свести субјеката на које се односе, кроз чије понашање треба да се остваре.

Правно регулисање треба да задовољи и друге важне услове у наведеном техничко-правном смислу. Пре свега, опште правне норме морају да се доносе унапред и за неодређен број случајева. У историјским типовима права недостатак предвидљивости је произилазио из неразвијености права, а у модерним и формално-правно уређеним порецима због постојања панјуридизације, пролиферације итд.

Правно регулисање треба да представља и трајну систематску делатност. На тај начин се обезбеђују изградња и стабиловање правног система и поретка. Нарочито треба водити рачуна да такво систематско правно регулисање прати друштвене промене, при

чему треба подстицати оне врсте промена које воде ка друштвеној стабилности а запречити промене које осујећују тај важан циљ.

Правно регулисање треба да буде и легитимно, тј. прихваћено од највећег броја субјеката права. Данас је пожељно, штавише, сматра се цивилизацијским стандардом, да легитимност правног регулисања почива на добровољном пристанку грађана а не на насилном наметању, иако је сваку легитимност, па и легитимност правног регулисања, најлакше довести у везу са силом коју у праву оличавају правне санкције.¹²⁸

Правно регулисање такође треба да буде сврсисходно и способно да оствари постављени циљ. Тај циљ се одређује као интерес који изражава и остварује унапред утврђену вредност. Нарочито правотворац мора да води рачуна о границама правног регулисања. Пре свега, он мора да води рачуна да правним нормама не захтева од људи оно што они не могу да остваре. Полазиште доброг правног регулисања мора да буде познавање и уважавање објективног деловања природних „законитости физичког света“ и „законитости живе материје организоване путем информација“.¹²⁹ Правотворац не треба правним нормама да захтева од људи оно што они чине и без њих руководећи се властитим моралним надзорима или друштвеним нормама. Правотворац мора да води рачуна и о томе да саме норме не буду бесмислене, тј. без значења између или унутар себе, јер људи неће знати како да се понашају чак и кад су надахнути најбољим намерама. Познавање и примењивање побројаних захтева представља нужну претпоставку за успешно испуњавање односних техничких задатака у областима правног регулисања.

Најзад, регулативна улога права не може се замислити без рационализације, рефлексивности и хабитуализације као нужних претпоставки за остваривање права и законитости као извесности.

Рационализација оспособљава савремено право да преузме на себе главни терет правног регулисања. Том приликом, треба разликовати улогу државе у рационализовању права од улоге права у рационализовању државе.¹³⁰ Рационализовање права ослања се на рефлексивност права и хабитуализацију.

Рефлексивност представља такав начин нормирања којим се не решава само питање какве норме треба створити, већ и на који начин то треба учинити. Поменути процедурална страна рефлексивности конкретизује и учвршћује право, јер су „поступци временски

128 Вид. Р. Лукић, *Методологија њрава*, Београд 1977, 166–219.

129 Е. Пушић, *Друштвена регулација*, Загреб 1989, 149–151.

130 Вид. Д. Митровић, *Теорија државе и њрава*, Београд 2010, 221–243.

ограничени системи који имају своју структуру“.¹³¹ Они треба да неутралишу неизвесност када се појави спор који запази државни орган или заинтересована страна. Поступци треба да обезбеде и важење норми. То је нарочито важно за поступак у кривичним и грађанским парницама, јер су они права средства да се једна нерегуларна ситуација реши, да се обезбеди сигурност у конкретном случају и извесност у свим будућим случајевима. У данашњим правима ти поступци су диференцирани и специфицирани како би се обезбедила извесност до решења спора и сигурност после доношења правоснажне судске одлуке. Истрајавање на форми у поступку пред судом оправдано је будући да управо правна форма треба да учврсти осећај извесности заинтересованим странкама према суду коме се обраћају и осећај сигурности након донете одлуке. Дакле, иако незакоње не може да се искорени, оно може да се уклања, исправља и спречава правно утврђеним облицима и процедурама. На тај начин се увећава извесност а смањује неизвесност. Нешто слично записано је у *Vedama*, светим староиндијским списима: „Ко напусти извесно а прати неизвесно, он губи извесно, а и неизвесно је изгубљено“.

Рационализација и рефлексивност права повезане су с хабиитуализацијом, под којом се подразумева институционализовање извесности кроз претварање непредвидљивог понашања људи у предвидљиве обрасце понашања.¹³² То може да се постигне социјализацијом која треба да омогући формирање „активне правне свести“ која рачуна с грађанином, а не с подаником. Та свест не захтева само познавање и прихватање права, већ и учествовање у његовом стварању и мењању. Али, хабиитуализација се односи и на понашање људи по праву под принудом (физичком, религиозном, економском или неком другом). У том ужем смислу, она показује како право обавезује чак и у ситуацијама када се то не жели или не признаје.

6. Извесност као друштвени и политички садржај права и законитости

Начело законитости је једно од најважнијих правних начела. Његова суштина је непроменљива, али је његов карактер променљив. Промене карактера начела законитости зависе пре свега

131 N. Luhmann, *Legitimation durch Verfahren*, Darmstadt–Neuwied 1969, 41.

132 E. Pusić, 139–140.

од промена његовог садржаја. Та чињеница наговештава да законитост, а не само извесност, представља у исто време „вредност“ и „датост“. Као вредност, законитост се односи на пожељно стање права, а као датост на конкретно стање права које одређује степен његовог остваривања.

Извесност као „датост конкретног права“ односи се пре свега на друштвену страну законитости. Она се испољава у облику тзв. „наметнуте“, „ауторитативне извесности“. Та чињеница начело законитости приказује као универзално средство хијерократског владања.

Друштвени карактер и садржај начела законитости нарочито зависи од тога ко га одређује, тј. ко има моћ и власт у друштву. Очигледно је да онај ко има највећу моћ има и власт по својој мери. Неки пут је то власт „владајуће“ класе, а неки пут власт њој супротстављене класе, као што се каже. Неки пут је то власт привилеговане групе људи, елите, настале по ма ком основу, док се неки пут ради о „власти из сенке“ јавности често непознатих појединаца или тела, о чему се све чешће пише и говори.

Друштвени карактер начела законитости и његови конкретни садржаји зависе исто тако од састава и организације друштва, његових особености, државних облика, степена културе и свих других неопходних услова и средстава који треба да обезбеде исправно остваривање права. Може се рећи да начело законитости није исто чак ни у друштвима са истим друштвеним карактером и саставом. Обично се каже да начело законитости постоји свуда где су обезбеђени стабилност, хомогеност, ред и мир у друштву. Али, потребно је да постоји и жеља да се законитост остварује. Таква жеља се најлакше препознаје у настојањима да се успостави демократија, оствари подела власти, рационализује држава, успостави јефтина и функционална бирократија, добро изграђено право и афирмативан став службених лица и грађана према њему.

Од комбинације наведених услова и средстава зависе не само конкретни облици начела законитости, већ и могућности за одређивање субјективне и објективне границе начела законитости као извесности. Очигледно је да од тога какво је друштво зависи какво ће бити његово право с начелом законитости.

Што се тиче конкретних облика начела законитости, чини се да они имају независно кретање. Али, та независност је привидна. Карактеристични су облици незаконске, законске и правне државе (владавине права).¹³³ Њихово постојање омогућава утврђивање

133 Вид. Д. Митровић, *О правној држави и дружим правним шемама*, Београд 1998.

објективне и субјективне границе начела законитости.¹³⁴ Објективна граница начела законитости доводи се у везу с правом као системом заповести и потребом да се силом правних заповести обезбеди ефикасност правном поретку. У том случају, границу објективне законитости одређује само право, односно моћ и ауторитет на које се право ослања.¹³⁵ Али, ауторитет и моћ закона и закон ауторитета и моћи представљају само средства којима се обезбеђује правна извесност. Карактеристично је запажање Ханса Келзена (*Hans Kelsen*) да „оно што се тумачи као самовоља јесте само правна могућност аутократе да донесе сваку одлуку по себи, да безусловно одређује делатност подређених органа и да, у свако доба, једном постављене норме с општим или само с посебним важењем укине или измени... потпуно је бесмислена тврдња да у деспотији не постоји никакав правни поредак, већ да влада самовоља деспота“.¹³⁶ Произилази да у Келзеновом учењу не постоји разлика између објективне и субјективне границе начела законитости. Постоји само једна граница која је објективна и субјективна у исто време. Ту границу одређују моћ и ауторитет преточени у правне заповести.

Другачијој оријентацији припадају политички и правни писци који раздвајају субјективну границу начела законитости од његове објективне границе. Они управо у субјективној граници проналазе мерило за разликовање незаконитог од законитог поступања. Позната је Локова мисао да тамо где престаје закон почиње тиранија, али, ништа мање није позната ни Монтескјеова (*Charles-Louis de Secondat Montesquieu*) мисао да сила налази властиту границу само у сили. Обојица писаца имали су за циљ да раздвоје употребу од злоупотребе права. Тај циљ се постиже тек када се раздвоје „леgitимна моћ права“ од „нелеgitимне силе државе“,¹³⁷ тј. када се поштовање начела законитости схвати као

134 Вид. N. K. Komesar, *Law's Limits. Rule of Law and Supply and Demand of Rights*, Winsconsin 2002.

135 Вид: Т. Хобс, *Левияџан*, Београд 1960; М. Вебер, *Приврега и друштво*; Х. Келзен, *Општа теорија права и државе*; J. Austin, *The Province of Jurisprudence Determined*, Oxford University Press, 1832. и *Lectures of Jurisprudence*, Oxford University Press, 1863; Т. D. Weldon, *Vocabulary of Politics*, Penguin Books, 1953; C. Schmitt, *Legalität und Legitimität*, München und Leipzig 1932; А. Я. Вишинский, *Закон советскојо јосударства*, Москва 1949.

136 Вид. В. Становчић, „Друштвено-политички облици уставности и законитости“, *Архив за правне и друштвене науке*, 4, Београд 1983; Н. Kelsen, *What is Justice?*, Los Angeles 1971. и *Социјализам и држава. Испраживање политичке теорије марксизма*, у: Ханс Келзен – Макс Адлер, *Марксизам и држава. Две расправе у сиору*, Београд 1985.

137 Ј. Ђорђевић, „Функционалност и дисфункционалност права у Југославији“, *Архив за правне и друштвене науке*, 4, 1985, 654.

„квалитет цивилизованог правног живота“.¹³⁸ У противном, ако поједине друштвене групе, „нарочито оне ослоњене на власт и врхове државне хијерархије, уместо поштовања равноправности и слободе... намећу владавину; ако воља моћника постаје закон, а човек лишен сваког учествовања у његовом формулисању, правни систем губи своју аутентичност и право своје достојанство“.¹³⁹ Према Келзену, једно од најбољих средстава за обезбеђивање законитости, независно од облика у којима се законитост испољава у поретку, јесте „лична одговорност државних органа... ако изостане лична одговорност, тада законитост пре може да буде обезбеђена у релативно аутократској организацији администрације... него у радикално демократској организацији администрације“.¹⁴⁰ У нашој нешто старијој правној теорији нарочито је Јован Ђорђевић истицао како је легитимна моћ права обезбеђена када грађани нису „равнодушни према правди и људским слободама и правима“, као и када постоји „аутономно судство подржано од јавности“. У ауторитарним друштвима право је лишено моћи легитимности. То показује пракса у којој законитост израста из „друштвено-економске основе друштва“ и преобраћа се у „сукоб политичких односа и структура које право штити и људског стваралаштва“.¹⁴¹ Такав „антилегитимни концепт права“ и „правни нихилизам“ разарају начело законитости. Насупрот томе, субјективна граница начела законитости треба да сачува „еманципаторски карактер права“. Подлогу начелу законитости треба да чини могућност људи да унапред подешавају своје понашање према праву које ће брзо бити „пронађено“ и „потврђено“.¹⁴² Та могућност се често изједначава са остваривањем демократије и коришћењем демократских грађанских и људских слобода и права, због чега се исправно закључује како само у демократски уређеним друштвима може да се одреди субјективна граница начела законитости.

Од објективне и субјективне границе начела законитости треба разликовати објективну и субјективну законитост, јер „као правници, морамо узети да у правној стварности постоји објективно својство... законитости“.¹⁴³ Али, шта збиља јесте објективна

138 В. Становчић, „Правна неизвесност као средство ауторитарне политичке контроле“, *Архив за правне и друштвене науке*, 4, Београд 1984, 701.

139 Ј. Ђорђевић, 656–657.

140 Х. Келзен, *Општа теорија права и државе*, 286.

141 В. Становчић, 701–702.

142 Ј. Ђорђевић, 657.

143 Р. Лукић, *Уставности и законитости у Југославији*, 54–55.

законитост – на то питање коначан одговор не може да се пружи, изузев ако се под објективном законитошћу не мисли на божански, природни, апсолутни или некакав други објективно заснован поредак. Произилази да се о објективној законитости у најбољем случају може говорити у смислу претпостављене објективне, тј. *објективизоване* законитости, с тим што као правници такође морамо знати да се суштински ради о субјективној законитости. Интересантно је да управо еманципаторски карактер права показује да субјективна законитост не мора да буде пука самовоља, већ резултат људског увида у стварност и жељене циљеве. Дакле, између „безаконске самовоље“ и „објективне“ законитости налази се субјективна законитост као друштвено објективизован систем правила која треба да обезбеде правну извесност. Реч је о још једној друштвеној и правној конвенцији.

Треба разликовати још једно значење законитости. Оно није социолошко-политичко, већ искуствено, емпиријско. Такође, оно не садржи никакво ново значење законитости, будући да се односи на оно што се од прокламованог начела законитости збиља остварује. Али, можда искуство није оно што нам се дешава, већ само оно што примећујемо да нам се дешава. Рећи да је нешто законито у наведеном смислу значило би рећи само да је нешто извесно законито, а не да је сигурно законито.

7. Извесност и законитост као нормативни појмови

Извесност постоји и као нормативно-правни захтев за сагласношћу са законом. Готово у свим текстовима у којима се говори о поретку, реду и сагласности, говори се и о начелу законитости. Сагласност са законом треба да обезбеди поредак и ефикасност правних аката. Али, нормативно значење извесности у наведеном смислу није својствено само праву већ свим нормативним творевинама.¹⁴⁴ Такође, извесност као нормативно-правни појам располаже различитим облицима. Сагласно с тим, може се разликовати формална од материјалне, непосредна од посредне законитости итд.

Формална законитост постоји увек када су акти слабије правне снаге формално сагласни са законом, а материјална када су акти

144 Вид. Д. Митровић, *Увод у право*, 170–174.

слабије правне снаге материјално сагласни са законом. С друге стране, непосредна законитост значи да правни акти који се непосредно заснивају на закону морају непосредно да буду сагласни са њим, као и да материјални акти које закон непосредно одређује, такође, морају да буду непосредно сагласни с њим.¹⁴⁵ Посредно су законити сви други нормативни и материјални правни акти.

Постоје још две врсте законитости – почетна и накнадна законитост. Почетном се назива констатована, а накнадном конвалидирана законитост. Прва означава да се неки правни акт сматра законитим од тренутка свог доношења, односно примене. Почетна законитост је нужно претпостављена, будући да се сматра како је право законито и исправно створено. Накнадна законитост постоји када се у случају сумње у погледу законитости неког аката одлуком надлежног органа поново, тј. накнадно, исправља незаконитост и успоставља нарушен склад са законом (нпр., након окончања поступка за утврђивање законитости пред надлежним судским органом, тј. када је неки општи акт постао правоснажан). Разлика између почетне и накнадне законитости може да послужи као мерило за одређивање степена раскорака између прокламованог и стварног у праву и животу.

Нормативном појму законитости супротан је нормативни појам незаконитости. Незаконитост обично постоји када је неки нормативни или материјални правни акт супротан закону као вишем акту, због чега се акт поништава а прекршилац кажњава. Састоји се из кршења правних норми и непримењивања правних санкција, а отклања коришћењем одговарајућих правних средстава и радњи од стране надлежних државних органа. До кршења законитости може да дође и када неки орган свесно доносе незаконит пропис или када неки пропис намерно крши својим материјалним радњама. Такође, до незаконитости може да дође из незнања (нпр., када државни орган не познаје правне прописе). Постоји и тзв. „добронамерна“ незаконитост, коју државни органи чине из жеље да „поправе“ правни поредак. Овај облик незаконитости нарочито је опасан. Јер, када грађани крше право, државни орган ће такве њихове незаконите радње да спречи предузимањем одговарајућих мера. Исто тако, када то несвесно чине сами државни органи, неки други орган ће исправити њихове грешке. Али, када државни орган (нижи или виши) свесно чини незаконитост, сматрајући себе бољим познаваоцем јавног интереса од других, тада је опасност нарочито велика,

145 *Ibid.*, 42–46, 49–51, 54–55.

јер се масовно и на систематски начин производе „не-право“ и „не-законитост“.¹⁴⁶

Постоји још неколико карактеристичних облика незаконитости.¹⁴⁷ Први облик је панјуридизација, тј. претерано проширивање области правног регулесања. Она се најлакше препознаје према намери да се све нормира (и што треба, и што не треба), постојању свести према којој је правно обавезно само оно што има писани облик, али и према гломазном, скупом и неефикасном државном апарату који успорава правни саобраћај. Други облик је пролиферација, тј. умножавање (суперпроизвођење) прописа. Настаје када сваки виши правни пропис ствара властиту „породицу нижих прописа“. И пролиферација је опасан облик незаконитости. Њом се у непримерено великој мери „производи“ право које не може да се примени. Трећи облик је превелика променљивост правних прописа. Право мора да се мења, али то не треба да се чини неумерено, јер се тиме слабе квалитет и обим примене његових прописа. До истих последица доводи и претерана специјализација. Она се препознаје по склоности ка детаљизму, лошем језику и стилу, неодговарајућим конструкцијама и фразама, бирократском начину изражавања итд.

Сви наведени облици незаконитости, насупрот облицима законитости, јачају неизвесност и доводе до несигурности и безакоња. Они показују да нормативни захтев за сагласношћу са законом није сагласан са животним чињеницама и потребама.

8. Кратак закључак

Наведена три нивоа у начелу законитости: идејни, друштвени и нормативни, омогућавају њено одређивање на нешто другачији начин: не само право већ и законитост представљају системе извесности. Законитост је облик легитимне, институционализоване, од државе потврђене и гарантоване извесности, која се у праву испољава као сагласност нормативних и материјалних правних аката са законом.

Такав приступ дозвољава да се и само право другачије одреди: као систем извесности који треба да обезбеди сапостојање људи у друштву организованом у облику државе.

146 Р. Лукић, *Теорија државе и права*, Београд 1978, 217 и даље.

147 М. Јовичић, *Закон и законитост*, Београд 1977, 277–278.

LAW AS SYSTEM OF CERTAINTY (CERTAINTY, LAW AND LEGALITY)

Summary

Certainty denotes predictability in social relationships in which apart from regular behaviour also exists irregular behaviour, which is in the end achieved through legal regulation that relies on the state power. Since not all social relationships are regulated by legal norms, it can also be observed that certainty as well does not relate only to the law but to the overall normative creation. Therefore, certainty is not a specific legal term because its origin is not legal, but, rather by requiring normativity, it permeates law.

The principle of legality is an extremely significant social and legal principle which has its own substance, content and various legal forms.

The principle of legality represents a rule or a set of rules dealing with the way in which the law is to be exercised. For this reason, the principle of legality should provide certainty, i.e. predictability in relationships among people, short of which not one social and legal system can be conceived. Certainty thus permeates legality and determines its substance.

The principle of legality also possesses the appropriate content pointing to its social and political aspects and showing it as the so-called imposed certainty.

As a result, legality as the imposed certainty represents the appropriate hierarchical structure of the society, due to which it may be easily linked with adequate concepts of the state and the law. Namely, the law is a spontaneously or consciously deliberately created system of certainty, which should provide for the predictability in behaviour of the subjects of law and reliability in the functioning of institutions, while the state, on which the law relies, is the main stabilizer and regulator of the accumulated controversies, which should eliminate insecurity and neutralize uncertainty.

The content of legality determines legal forms of the state as well, among which special place is dedicated to the No-Law State, lawful state and the rule of law with different varieties.

The existence of the mentioned legal forms of state, i.e. the social and political forms of legality are important because they complement the imposed certainty with the appropriate content and enable the determination of the

objective and subjective limits of legality. Be that as it may, the content of the principle of legality also determines its social role, which is indisputable.

The principle of legality also exists as the normative request for conformity with the law. However, conformity with the law is nothing else but the distinctive way in which certainty manifests itself in the law. Almost all legal texts dealing with the system and conformity, concern themselves (directly or indirectly) with legality. Conformity should provide order of rules, rendering thus the necessary measure of legal efficiency. This way the substance of legality could be brought into connection with its content and legal forms.

The request for conformity with the law represents however only the recognizable positive-legal characteristic of the principle of legality. However, frequently, it is not the request for conformity with the facts of life and needs. Because of this, the myth that is unjustifiably attributed to legality as the omnipotent legal principle should be rejected equally as the views on redundancy of legality. The pressing need to do that lies in the fact that impotence of legality is not always its true impotence, but the impotence of people to lawfully fulfill their will, and especially to conform legality with the causes driving them and consequences produced by them. Within that space – in between illusory omnipotence and frequent impotence – lies any legality. Legality is therefore inherent to any system because its task is to introduce and ensure certainty and predictability in relationships among people, regardless of its concept, content and political and legal forms.

(Прерађен 2018. и допуњен 2023. године
текст заснован на монографији *Начело законитости*.
Појам, садржина, облици, Београд 1996)

IV

ИДЕАЛИСТИЧКИ И РЕАЛИСТИЧКИ ПОЈАМ ПРАВА

1. Језичка и садржинска значења појма права

Право представља изузетно сложену појаву коју је веома тешко тачно одредити. То потврђују изрази који се користе за његово означавање: грчки *dike* (у смислу праведности и права уопште) или латински *directum* (у смислу представе о простору: „равно“ или начина деловања: „исправно“) и *ius* (од санскритске речи *yoh*, у смислу права уопште, правичности или правде, силе и власти које проистичу из права, али и у смислу права римских грађана или грађанског права, као *ius civile*). Поред ова два главна, за означавање права у ужем и прецизнијем значењу – позитивног правног извора, користе се изрази *nomos* (у смислу закона, уредбе, одредбе, обичаја) и *lex* (у смислу закона, законског предлога, законске одредбе, прописа, правила), али и *mores* и *consuetudo* (у смислу обичајности права).¹⁴⁸

Различити називи за право и њихова употреба јасно показују да се иза изведених језичких проблема налази суштински проблем сазнавања, одређивања и дефинисања права. Тај проблем проистиче из вишезначности права као целовите правне појаве која пре свега располаже својом идеалном (надискуственом) и реалном (искуственом) страном и значењем. Због тога се, не сасвим исправно, каже како право има три главна значења: *йприроднойравно*, *йозитийивнойравно* и *социолошкойравно*.

Разматрањем ове три велике димензије права, које чине основ правног искуства и институционалног правног знања није обухваћена целокупна област права. Не треба због тога да чуди што су на то врхунско питање које одувек заокупља људску радозналост,

148 Љ. Тадић, *Филозофија људског права*, Београд 1994, 25–30.

на питање шта је право, давани најразличитији одговори, што су формирано различити правци и школе са готово безброј изнијансираних гледишта и дефиниција права. Ипак, та шароликост, која плени, није пружила јединствен нити коначан одговор на питање шта је право. Изгледа да је човеку својствено да може да поставља питања на која никада не може коначно да одговори.

2. Појам права у идеалистичким и реалистичким правним теоријама и учењима

Развој правне науке омогућио је појаву различитих правних теорија, школа и праваца с њиховим најистакнутијим представницима. Оне могу да се разврстају на идеалистичке и реалистичке теорије и учења о праву.

Идеалистичке теорије о праву веома су старе. Изузму ли се утопистичке теорије (нпр., марксистичка о одумирању права /и државе/ или најновије бројне дистопијске теорије о једној светској влади и поробљеном човечанству), идеалистичке теорије о праву могу да се разврстају на природноправне, априористичко-феноменолошке, егзистенцијалистичке, формалне и културалистичке правне теорије, зависно од тога да ли право објашњавају искључиво или претежно као идејну појаву.

Нарочито *природноправне теорије* у праву виде једно „више“, „истинско“ право које служи постизању општег добра и праведности у политичкој заједници, као и етичкој изградњи и усавршавању човека. Свима је заједничко уверење да право представља један двојни (дуалистички) нормативни систем састављен из система природног права и система позитивног права. Природно право не стварају људи својом вољом, већ је оно објективно дато и утемељено у људској природи. Оно је вечно, јер важи за сва времена, или универзално, јер важи за све народе или за све припаднике једног народа, будући да се састоји из савршених и апсолутно праведних правила.¹⁴⁹ Оно је надређено систему позитивног права, које је постављено, пролазно и партикуларно, јер се не састоји из савршених и апсолутно праведних правила. Надмоћ природног права усахла је успостављањем надмоћи позитивног права.

149 N. Visković, *Teorija države i prava*, Zagreb 2001 (2006), 91–96.

Препород природног права први је у XX веку (1910. године) најавио Француз Жозеф Шармон (*Joseph Charmont*). Од тада па надаље, важну заједничку одлику *савремених природноправних теорија* представља наглашавање односа форме и садржине, с једне, и суштине и циља права, с друге стране. Такође, у њима се јасно разликује природноправно учење као идеологија од природноправног учења као опште теорије права. Најзад, у свима њима је наглашена нужна веза ауторитета, слободе, права на отпор, дужности на послушност итд., са моралом. То је чињено или поновним тумачењем старијих природноправних учења (Рудолф Штамлер /*Rudolph Stammeler*/, Ернст Блох /*Ernst Bloch*/, Мишел Вилеј /*Michel Villey*/), или, ређе, стварањем мање-више оригиналних природноправних учења (Роберт Нозик /*Robert Nozick*/, Отфрид Хефе /*Otfried Höffe*/). Најпознатија је уговорна теорија правде Џона Ролса (*John B. Rawls*).

Када је реч о стварању мање-више оригиналних *савремених природноправних учења*, најизразитији представници тог новог природноправног мишљења су Густав Радбрух (*Gustav Radbruch*) с теоријом права као оличењем идеје правде у којој главне теме чине „појам права“ и „идеја праведности“, и теоријом „законског неправда и надзаконског права“, јер право представља стварност која треба да служи идеји права као вредности;¹⁵⁰ Роналд Дворкин (*Ronald Dworkin*) с теоријом судског одлучивања у којој се правда одређује као начело за расподелу „добара, могућности и средстава“, поштење као средство за исправно „доношење политичких одлука“, а правичност као ствар „процедуре спровођења правила тог система“, уз идеју о „самопречишћавању“ права, фикцију о „судији Херкулесу“ и можда најважнију идеју да позитивно право садржи не само *legal rules* већ и *legal principles*;¹⁵¹ Џон Финис (*John M. Finnis*) с теоријом супстантивног природног права заснованог на „захтеву практичне разборитости“ (*reasonableness*);¹⁵² и Лон Фулер (*Lon L. Fuller*) с процедуралном природноправном теоријом о „унутрашњој моралности права“ која право једино чини могућим,¹⁵³ уз поменутог Џона Ролса.

И *реалистичке теорије* о праву старе су барем као идеалистичке теорије. Оне могу да се разврстају на позитивистичке, социолошке, интегралне и мултидисциплинарне.

150 Вид. Г. Радбрух, *Филозофија права*, Београд 1980 (1999).

151 Вид. R. Dworkin, *Shvatanje prava ozbiljno*, Zagreb 2003.

152 Вид. J. M. Finnis, *Natural Law and Natural Rights*, Oxford University Press, 1982.

153 Вид. Л. Фулер, *Моралност права*, Београд 2001 (2011).

Позитивистичке правне теорије одбацују идеју природног права. Нема другог права осим вредносно неутралног позитивног права какво постоји у стварности. Иако су сви позитивисти сагласни у томе да не постоји природно право, они међу собом нису сагласни приликом одређивања садржине позитивног права. Тако су настале различите варијанте позитивистичких теорија.¹⁵⁴ Социолошке правне теорије право одређују као друштвену појаву, а његову суштину тумаче деловањем друштвених чинилаца. Ту идеју потврђује изрека римских правника: „Где је друштво, тамо је и право“ (*Ubi societas, ibi ius*). Интегралне (или интегралистичке) правне теорије настоје да превазиђу искључивости редукционизма у правној науци и одреде интегрални појам права у коме најважније место припада нормативној, социолошкој и аксиолошкој страни права (Вилхелм Зауер / *Wilhelm Sauer*).¹⁵⁵ Најновије мултидисциплинарне правне теорије имају за циљ да прошире интересовање правне науке на само наизглед различите теме које су све до скоро биле на ободу правног интересовања или уопште нису разматране у правној науци.¹⁵⁶

Може се запазити неколико важних ствари поводом идеалистичких и реалистичких правних теорија: прво, да „чисто“ идеалистички и реалистички појам права не постоје другачије осим као виртуелни садржаји свести својих твораца; друго, да у идеалистички или реалистички надахнутој правној теорији и доктрини постоји невероватан број најразличитијих одговора на питање шта је право, али да није пронађен задовољавајући, а камоли поуздан одговор на то врхунско питање; треће, да идеалистичке и реалистичке теорије показују да право може слободно да се одреди и дефинише. Да је тако, потврђује развој права који није ништа друго до резултат надметања најразличитијих идеалистичких и реалистичких правних теорија и учења; четврто, да су највећи број одговора на питање шта је право дале природноправне и позитивноправне теорије са својим учењима; пето, да није пронађен задовољавајући одговор ни када је реч само о појмовима природног или позитивног права, шесто, да исте недоумице и недоречености постоје и када је реч одређивању односа природног и

154 Вид. Х. Келзен, *Ојшња теорија права и државе*, Београд 1951 (1998, 2010); Х. Харт, *Појам права*, Београд – Подгорица – Цетиње 1996.

155 Г. Фасо, *Историја филозофије права*, Београд – Подгорица 2007, 658–659.

156 Вид. R. Posner, *The Problematics of Moral and Legal Theory*, Harvard University Press 2002; В. Кимлика, *Мултикултурално грађанство. Либерална теорија мањинских права*, Нови Сад 2002; Џозеф Раз, *Етика у јавном домену*, Београд – Подгорица 2005; М. Волзер, *Подручје правде*, Београд 2000.

позитивног права; и седмо, да природно право може да се доведе у везу с позитивним на начин који укида њихов дуализам, будући да постоји само један и јединствен, холистички саздан, појам права који има своју идеалистичку и реалистичку страну.

Произлази да идеалистичке правне теорије, а нарочито природноправне теорије, не могу да буду искључене као нетачне и некорисне, као што се понекад истиче (да од шуме не виде дрвеће). О њиховој тачности може се разговарати исто као и о тачности реалистичких теорија (за које се може рећи да од дрвећа не виде шуму). Дакле, обе велике гране теорија подједнако су тачне, односно нетачне, само из другачијих разлога. Када је реч само о корисности идеалистичких теорија, очигледно је да су и оне корисне. Једино, њихова корисност није тако непосредно уочљива, упркос томе што и оне показују да се право увек односи на људе и доноси због људи. И обрнуто, реалистичке теорије су непосредно корисне. Упркос очигледности, једино је потребно претходно одговорити „зашто“ су и „зашта“ су оне корисне. Прво питање се односи на разлог њиховог постојања и оправдање позитивног права, а друго питање на њихове границе и ограничења позитивног права.

3. Равни у којима се распростиру идеалистички и реалистички појам права

Право – то је читав један слојевит свет. Састоји се из три света који се распростиру попут кругова повезаних тако да се међусобно укрштају. Средишње место права налази се у правном свету (метасвету), као посреднику између физичког света и метаправног света идеја.

Први, „прави свет“ (*свет физичке стварности*) представља физички свет, свет физичких ствари и сила у најширем смислу речи. Реч је о првобитном свету свих могућности, али без људи и права. У том динамичком и процесуализованом детерминистичком свету у одређеном тренутку појављује се човек као „биће обдарено духом“, а затим и право као саставни део тог света, као нешто што „јесте“. Препознаје се према претходном урачунавању услова детерминисане физичке стварности приликом формулисања правних заповести, као и према накнадно произведеним последицама људског понашања сагласног, или не, изреченим правним заповестима. То је постигнуто стварањем реалистичког појма

права, способног да се *нейосредно* операционализује и материјализује у свету физичке стварности.

Други, „правни свет“ (*свеић љравне сиварности*) сачињава свет мисаоних процеса и субјективних искустава који у нормативном облику наткриљују свет физичке стварности. То је актуелни свет у коме обитава „биће обдарено духом“, способно да сазнаје, ствара, испитује и примењује право. Из тог правног света мисаоних процеса и субјективних искустава право сврсисходно настаје и делује на физичку стварност као промишљен спој жеља и могућности, због деловања у тој стварности. Тај спој изражава се у облику сврсисходних заповести. Због тог споја, правни свет наткриљује и надилази физичку стварност својом посебном правном стварношћу. Брак као фактичко саживљавање мушкарца и жене не производи исте последице као правно закључен брак који се не конзумира.

Може се закључити како у правном свету право истовремено постоји као нешто што „јесте“ (*de lege lata*) и као нешто што „треба да буде“ (*de lege ferenda*). Правни свет је нешто што „јесте“, будући да се и значење може сматрати једном врстом (виртуелног) постојања. Али, у том свету право је и нешто што „треба да буде“, будући да је реч о детерминисаном значењу издатом у облику сврсисходних заповести које тек треба да буду материјализоване.

Очигледно, у правном свету сусреће се и преплиће идеалистичка с реалистичком страном права, тј. природно право с позитивним. Њихов однос се доживљава дуалистички. Али, те две стране је могуће повезати и ускладити. Једино је потребно показати како се до тога долази. А одговор за правни свет је једноставан: *љравна зайовесћ је ља која у себи сажима идеалистичко с реалистичким*. Једино правна заповест може у исто време да постоји као нешто што „јесте“ и као нешто што „треба да буде“, будући да је значење у свом актуелном облику такође једна врста бивствовања или постојања.

Тврдња да је правна заповест у исто време једна врста бивствовања, а не само требања, не може се поткрепити само аргументима правне филозофије и теорије. На такве врхунске одговоре из једне области људског знања могуће је одговорити само тражењем одговора у другој, широј и вишој области тог знања. Згодан пример представља питање које је себи својевремено поставио Дејвид Бом (*David Bohm*): *да ли је значење бивстивовање?* На то питање Бом је потврдно одговорио. Према њему, значење и бивствовање *одражавају* једно друго.¹⁵⁷ У том међуделовању,

157 D. Bohm, *Wholeness and the Implicate Order*, London – New York 2002, 87–89.

значење престаје искључиво да постоји као нешто што „треба да буде“. Оно се преобличава и постаје део стварности, нешто што „јесте“. Суштина је у томе да нема раздвајања, иако значење не мора увек да буде учвршћено. Изгледа да та идеја представља поуздан ослонац за извођење одговарајућих закључака о истовременом постојању и упоредном деловању идеалистички или реалистички замишљеног природног и позитивног права у јединственом свету права. Правни свет показује да је дуализам природног и позитивног права суштински привидан.

Трећи, „метаправни свет“ (*свећ љравне мејасћварностѝ*) јесте мета-метасвет правних исказа, теорија, проблема и критичких тврдњи. Он у ширем смислу обухвата све производе људског ума (правне појмове, институције, процедуре или правничка дела). Па ипак, то нимало не утиче на његову стварност, јер је он стваран као и сви људски производи уопште.¹⁵⁸ Он има своју историју (историју наших идеја) и своје вредности (које је створио човеков ум). Због тога је он родно место свих правних теорија.¹⁵⁹

Наведена три света приказују физички свет као свет материјалних извора права и материјализованог права. Правни свет је свет формалних извора и систематизованог права. Унутар тог правног света постоје два његова подсвета: *љравни свећ љравила* (свет материјалних правила) и *љравни свећ мејаљравила* (свет процедуралних правила о одвијању материјалних правила). Метаправни свет је свет правних идеја (исказа, теорија, проблема и критичких тврдњи). И пошто први свет сам по себи није правно делатан, а трећи делотворан, постоји правни свет као посредник између првог и трећег света, између чисте материје и чистих идеја. Он обезбеђује неопходну повезаност, смисленост и сврховитост сва три света права који се приказују на идеалистички или реалистички начин.

4. Дуализам идеалистичког и реалистичког појма права: природно и позитивно право

Правна стварност је изузетно сложена и налази се у непрестаном кретању, јер постоји непрекидно струјање и преплитање између три приказана света права. То се одражава на схватање и

158 Карл Попер, 93.

159 *Ibid.*, 93–94.

везу идеалистички и реалистички одређеног појма права. Та веза је најупечатљивија када се одређује однос природног и позитивног права, независно од тога да ли се прихвата првенство идеалног света над реалним и природног права над позитивним, или обрнуто, првенство реалног света над идеалним и позитивног права над природним.

Такве опречне тврдње захтевају кратак осврт на „озлоглашени дуализам“ природног и позитивног права. Природно право (*ius natura*) независно је од неког спољашњег ауторитета. Оно је дато од једног узрока или чиниоца изван њега самог, једном и заувек. Тај узрок или чинилац јесте извор природног права, његов творац. Према једној школи природног права, тај узрок или творац јесте „биолошка (антрополошка) природа човечја“ (*биолошко природно право*); према другој, „ум, умна природа човечја“ (*умно природно право*); према трећој, „божански ум“ (*божанско природно право*) „чији је гласник човечји ум“. Али, независно од свог узрока, природно право увек претходи позитивном праву и служи му као основ и узор. У противном, позитивно право би остало сасвим практично и конкретно, а тиме и лишено свог основног смисла.

Између природног и позитивног права постоје и друге значајне разлике. Према традиционалном схватању, природно право је непроменљиво и универзално, док је позитивно право код разних народа мање-више различито и подложно променама. Природно право је садржано у самој људској природи, „као што су творевине природних закона природом дане“, док позитивно право стварају људи. Природно право је увек праведно, док позитивно право то само може да буде; нпр., као „покушај да се оствари Правда“. У погледу природног права може се поставити само питање његовог објашњења, док позитивном праву мора да се нађе оправдање. То оправдање може да пружи само природно право. Такође, природно право је „савршено право“, док је позитивно право „несавршено“. Природно право је „идејно“, док је позитивно право „стварносно“ итд.¹⁶⁰

Тврдња да природно право оличава правду, док позитивно право познаје само правичност, омогућава природном праву да се оперативно испоји, чак као засебан извор позитивног права. У том нарочитом смислу, природно право се може сматрати независним извором од позитивног права, али само на основу претходног законског признања или судске одлуке.

160 Т. Живановић, II, 147, 162. Вид. J. M. Finnis, *Natural Law and Natural Rights*, Oxford University Press, 1982; R. P. George, *In Defense of Natural Law*, Oxford University Press, 1999; K. M. Murphy, *Natural Law in Jurisprudence and Politics*, Cambridge University Press, 2006.

Насупрот природном праву, постоји позитивно право (*ius positum*). Оно важи и примењује се у друштву. Његова „позитивност“ одређује се према његовом вршењу, тј. ефикасности, док се позитивност сваког његовог дела одређује према томе да ли припада позитивном праву.

Иако је природно право савршено а позитивно несавршено, између ова два права не мора да постоји сукоб и неслагање. Будући да је идеја природног права објективно заснована у људској природи, та чињеница требало би барем да нагони творце позитивног права да размисле какво право стварају и потруде се да створе што боље право. Нарочито истраживање природног права и његових начела од стране правне науке представља снажан подстицај за усавршавање позитивног права. Да је то могуће, доказали су чувени римски правници код којих је то сазнање достигло непревазиђену висину јер је у великој мери постало саставни део римског права.¹⁶¹ Упркос томе, заговорници реалистичког одређивања појма права, а нарочито заговорници позитивистичких правних схватања, истрајавају на разликовању реалног од идеалног у праву, на разликовању права као чињенице и права као вредности, права какво „јесте“ и права какво „треба да буде“ – речју, на разликама између позитивног и природног права, *йравде* и *корисности*. Такав приступ могао би се назвати научним, а не филозофским. Он налаже реалистима-позитивистима да према праву заузму објективан, вредносно и етички неутралан став, будући да норма није везана ни за један систем вредности. Они одбијају да у дефиницију права укључе елементе као што су постизање општег добра, остварење правде, заштита људских слобода итд. Уместо тога, мерило правности постаје то што је норма изведена из утврђених чињеница, тј. што је постављена од стране одређеног органа, према одређеној процедури, или што је барем одређено време ефективно поштована од стране једне групе лица. То је разумљиво има ли се у виду да позитивисти право изводе „одоздо на горе“ и заснивају на свету физичке стварности коју погрешно поистовећују са светом правне стварности, док свет метаправне стварности најчешће искључују из својих разматрања.

Такав детерминизам производи суштинска ограничења. Ипак, ни „ђаво није сасвим црн“. Упркос чињеници да правници реалисти-позитивисти важећим правом сматрају само оно које се примењује у одређеном друштву, то још не значи да они апсолутно

161 W. Morrison, *Jurisprudence: from the Greeks to Post-Modernism*, Routledge-Kavendish, 1997, 15.

оповргавају постојање идеалног права. Они само одричу да то идеално право стоји у истој равни с позитивним правом. Дакле, проблем се састоји у повезивању та два права и превазилажењу дуализма природног и позитивног права. Иако вредности природног и позитивног права имају свој утврђен распоред и улогу, то још не показује како се вредности из природног преливају у позитивно право, које, узгред, само располаже својим техничким вредностима.

5. Превазилажење дуализма природног и позитивног права – примери учења Густава Радбруха и Роналда Дворкина

Постоји више интересантних одговора како може да се превазиђе проблем дуализма природног и позитивног права. Један од најинтересантнијих одговора дао је Густав Радбрух у својој познатој књизи *Филозофија њрава (Rechtsphilosophie)*. У њему, као и у својим другим радовима, Радбрух „надвисује“ супротстављене позиције природног и позитивног права (јуснатурализма и јуспозитивизма) и усредсређује се на три главне теме: „појам права“, „идеју праведности“ и учење о „законском неправу и надзаконском праву“.

За Радбруха право представља стварност која треба да служи идеји права као вредности, а то је идеја правде. Сагласно с тим, реалистички саздано право треба да служи идеалистички сазданом праву. Радбрух своје схватање развија тврдњом да се идеја права састоји из вредности три идеје: правде, сврсисходности и правне сигурности. Правда се огледа у „једнаком поступању с једнакима“, сврсисходност у оном „што користи народу“, а сигурност у позитивности права и искључењу произвољности приликом његовог стварања и примене. Те три идеје налазе се у променљивој равнотежи, заједно творећи „приближно право“ као један „отворен систем“.¹⁶²

Друга главна тема у Радбруховом учењу односи се на садржаје праведности (правде), а решава помоћу надемпиријске „идеје сврхе“. То је тема која има за циљ да вредност идеје правде повеже с идејом правичности као врстом примењивачке правде. Према Радбруху, праведност не може да се одреди само помоћу једног

162 Г. Радбрух, 38–39.

формалног начела једнакости, већ је потребно да се одреди и једно друго, садржинско начело, које је релативно. Приликом једног таквог избора стоје на располагању три највише вредности права: индивидуалистичке (човекова личност, *индивидуалне вредности*), наиндивидуалистичке (колективна личност, *колективне вредности*) и трансперсоналне (људска дела, *вредности дела*). Од избора једне од могућих вредности као правно највише, зависи како ће садржински бити одређено начело праведности. Радбрух је сматрао да тај избор може да се учини само ауторитативним путем, што је вероватно његова најслабија замисао и најслабији одговор.

Трећа главна Радбрухова тема тиче се разликовања „законског неправда“ од „надзаконског права“. То је његова закаснила идеја којом је изнова подстакнуо интересовање за вредности правде и природног права. Радбрух ту идеју објашњава следећим речима: „законско неправда“ не може да буде основ легитимности, јер када је право изопачено, тада основ позитивног права постаје „надзаконско право“.

Радбрух је својим решењима о праву као „троједном“ и као „отвореном систему“ успео да избегне традиционалну замку дуализма природног и позитивног права, чак и када тврди да правда председава над сигурношћу и сврсисходношћу које су пре својства или вредности позитивног права него природног. Тешкоћу представља његов недовршени део учења о садржини правде у коме закључује како избор између индивидуалне и колективне вредности или вредности дела може да се учини само ауторитативним путем. На тај део Радбруховог учења надовезао се Артур Кауфман (*Arthur Kaufmann*), који је проблем решио у корист индивидуалних вредности као пресуђујућег ауторитета.¹⁶³ То је пример пожељне доследности, будући да је и правда истог индивидуалног порекла. Колективна правда није изворна, а и питање је да ли то уопште може да буде правда (линч није примена колективне правде), нити правда обитава у вредностима дела.

Други подстицајан пример и покушај решавања односа природног и позитивног права изложио је Роналд Дворкин. У његовом учењу правда се велича као начело, засебан облик „интегритета“, који – изложен у облику његове оригиналне теорије судског одлучивања – није ништа друго до једно ново природноправно учење.¹⁶⁴ То учење заснива се на увиђању да „живимо у праву и преко права. Оно нас чини оним што јесмо: грађани, службеници,

163 А. Кауфман, *Право и његово разумевање*, Београд – Ваљево 1998, 285–287.

164 Р. Дворкин, *Сивар принципа*, Београд – Подгорица 2001, 193–257.

лекари, супружници и људи власници ствари. Оно је мач, штит и претња...“.¹⁶⁵ Можда и нова „религија“?

Најважнија и најплодоноснија Дворкинова идеја тиче се позитивног права које не садржи само правна правила (*legal rules*), већ и правне принципе (*legal principles*). Правни принципи имају морални значај. Они постају део позитивног права захваљујући законодавној делатности или судском одлучивању. На пример, приликом решавања спорова судије се не позивају само на правна правила, већ и на правне принципе. И, док су правна правила апсолутна („све или ништа“), правни принципи су релативни и могу међусобно бити у сукобу. Произлази да апсолутна примена правних правила зависи од претходног избора релативних правних принципа. Од тог избора зависи да ли ће се правда као препознатљива вредност метаправног света прелити у правни свет у облику правичности и свет физичке стварности у облику остварене правде. Очигледно, претходно треба решити проблем избора правних принципа.

Тај проблем Дворкин решава разликовањем правних принципа од правних начела (*legal policies*). Правна начела имају предност, јер од њиховог избора зависи избор правних принципа. Док принципи описују права појединаца, правна начела описују добра, тј. политичке циљеве заједнице као целине или барем оног што се таквим сматра.

Иако је све наизглед јасно, може се запитати: од чега зависи избор правних начела? Очигледно, Дворкин проблем избора начела није успео да реши. Он то није успео да постигне чак ни међусобним вредновањем правних начела, на шта се позива приликом оцењивања релативне тежине једних у односу на друге (нпр., случај „Елмер“). Невоља је у томе што у Дворкиновом учењу избор правних начела, која описују добра или политичке циљеве заједнице, логички не може да буде истоветан са самим избором неког добра или политичког циља. Опис треба да помогне избору, док сам избор зависи од још једног претходног избора (а не описа), који није довољно успешно објашњен у Дворкиновом учењу. Будући да управо од тог избора зависи шта ће се сматрати најпожељнијим друштвеним добром, оправдано се може поставити питање ауторитета који одређује који се то политички циљ тренутно има сматрати најпожељнијим добром. Ако је тај ауторитет „поштење“, које Дворкин одређује као ствар „структуре

165 Р. Дворкин, *Царство права. Предговор*, Београд 2003, VII–VIII.

која распоређује утицај на доношење политичких одлука на прави начин“, тада се руши доследност читаве конструкције јер у том случају може да буде реч само о произвољном и променљивом избору неког политичког циља који се представља као начело од кога зависи примена релативних правних принципа и апсолутних правних правила.

Не само Радбрух, већ ни Дворкин није успео до краја да реши проблем дуализма природног и позитивног права, будући да се обојица позивају на ауторитет способан да наметне избор неке вредности као добра (Радбрух) или да својим на етици заснованим избором начела утиче на избор принципа, а преко принципа на избор правних правила ради постизања неког добра (Дворкин). Ипак, Дворкин је пружио једно јасније и рационално подношљивије *ујуиствиво* за повезивање природног с позитивним правом од Радбруха.¹⁶⁶ Дакле, обојица су проблем дуализма ублажили, али га нису решили до краја. Као да су сметнули да и у том случају постоје чисто природноправна начела која су врховни ауторитет. Та начела морају да буду надмоћнија од сваког другог ауторитета, тако да ниједно правило које им противречи не може да буде истинито и исправно.¹⁶⁷ Најважније је начело правде која није само највиша вредност, већ и мерило свих других вредности. Тек када се правда препозна и изабере као врховни ауторитет и пресуђујуће мерило сразмерности за избор неког добра које је пожељно за слободну већину чланова заједнице, а затим операционализује у облику правичности – тек тада се може рећи како се природно право преко општих правних принципа прелило у позитивно право. Важно је нагласити да се не прелива целокупно природно право у позитивно, већ само један његов део, и то онај део који је препознат као користан или барем подстицајан у ситуацији или случају који измиче домашајима позитивног права.

Како би се показало да је дуализам природног и позитивног права релативан, а тиме и непотребан, можда је прави тренутак да се одступи и у најкраћим цртама осврне на учење једног провереног реалисте, Херберта Харта (*Herbert Hart*), енглеског представника аналитичке јуриспруденције – све то како би се из другачије перспективе сагледао исти проблем у духу правила *audiatur et altera pars*. Пажњу нарочито заокупља Хартово учење о „правилу признања“ (*the Rule of Recognition*) које је изложио у својој

166 Р. Дворкин, *Суштина индивидуалних њрава*, Београд – Подгорица 2001, 193–257.

167 Љ. Тадић, *Филозофија њрава*, Београд 1996, 129–130.

најпознатијој књизи *Појам њрава (The Concept of Law)* 1961. године. Њега сачињава једна или више реално постојећих норми. То правило постоји како у развијеним, тако и у примитивним људским заједницама. Његова улога не састоји се само у томе да служи као мерило за утврђивање правног карактера и „валидности“ норми у систему права, већ и да буде основ за извођење легитимности и легалности државне власти. Невоља је у томе што Харт не каже одређено која то све правила сачињавају правило признања и служе као мерило валидности правних норми које улазе у састав датог система права, будући да постоји више таквих мерила која се могу међусобно искључивати. Он једино каже да постоји једно „врховно мерило“, као и да правило признања измиче свакој процени валидности. Произилази да оно једино може бити прихваћено као такво.¹⁶⁸

Хартов проблем нарочито је видљив када се ради о правилу признања у неразвијеним и примитивним друштвима, у којима се и оно мало записаног права утапа у мору неписаних правила чије порекло чак не мора тачно да се зна. Да ли је могуће да у таквим друштвима правило признања искључиво припада систему оперативног позитивног права, односно да ли су једно или више правила која улазе у састав правила признања у таквим друштвима искључиво позитивноправна? Ако јесу, да ли су из састава правила признања намерно изузета природноправна правила? Ако нису, где су она? И друго, из чега позитивно правило признања извире? Да ли оно извире из истих таквих старијих правила? Али, из чега извиру та старија и најстарија правила? Да ли су она, можда, природноправна?

Може се запитати: да ли то што правило признања сачињава једна или више реално постојећих норми може да значи како и природноправне норме реално постоје и важе? Штавише, да ли правило признања, барем у примитивним друштвима, сачињавају реално постојеће природноправне норме?! Оба питања су умесна, будући да сам Харт закључује како позитивно право треба да садржи „минимум природног права“.¹⁶⁹ Остаје неразјашњено где се налази и где је „усредсређен“ тај минимум природног права: да ли у правилу признања?

И Хартово правило признања могло би да послужи као згодан пример за повезивање природног с позитивним правом. То

168 Х. Харт, *Појам њрава*, Београд – Подгорица – Цетиње 1996, 102–106, 119 и даље.

169 *Ibid.*, 189.

показује да је дуализам природног и позитивног права привидан, као и да је могуће преливање природног у позитивно право будући да се ради о истом јединственом појму права. Али, који ће то део природног права бити – то се не може унапред знати. Срећом, постоје барем формална мерила која омогућавају смислен и користан одговор чак и на то питање.

6. Повезивање правних вредности са корисношћу позитивног права – операционализовање правде

Најважније је размотрити како се вредност правде операционализује у позитивном праву. То је најпогодније учинити тумачећи Дворкинове приказане две важне идеје. Ослањајући се на прву Дворкинову идеју, могуће је закључити како се управо правда, као природноправно начело, пре свих других начела прелива у позитивно право преко општих правних принципа. Ослањајући се на другу Дворкинову идеју, могуће је закључити како је преливање правде у позитивно право преко правичности могуће извести захваљујући претходном ауторитативном избору неког добра, тј. политичког циља, пожељног за целу друштвену заједницу.

Може се запитати како би то добро могло да се опише? Очигледно, то „добро“ у савременим развијеним демократским друштвима са владавином права *не* може да буде пронађено уз помоћ било ког ауторитета (нпр., Атилиног), већ само уз помоћ правде као највишег ауторитета и пресуђујућег мерила, као што су први истицали антички писци. Невоља је у томе што правда не може сама од себе непосредно да се прелије у позитивно право. Потребно је да то у њено име учини неки орган чији је ауторитет друштвено општеприхваћен. Данас се то сматра нарочитим задатком парламента, као легитимног „представничког тела оних над којима се влада“ (Макс Вебер /*Max Weber*/), или суда с његовим „царством судија“ и схватањем права као „предвиђања како ће судови стварно да поступе“ (Оливер Вендел Холмс /*Oliver W. Holmes*/), оставе ли се по страни ауторитети божанства, провиђења, апсолутног разума или племенског поглавице, врача, већа старца итд. Нарочито парламент и суд због своје истакнуте улоге – произашле из истог таквог друштвено признатог ауторитета – морају *јосиојано* да се *надахњују* правдом као врховним начелом и циљем, будући

да је најправедније оно добро које одговара највећем броју грађана.¹⁷⁰ То је сасвим у складу са Тацитовом изреком: „На престолу бити праведан, значи бити јак“. Али, то је пожељно стање које не показује како је учињен успешан избор.

Како се, дакле, може одредити и изабрати једно такво пожељно добро? На то питање могу се дати два одговора. Први одговор је *садржинске* природе, и није га могуће пружити унапред нити *in abstracto*. Потребно је да се догоди нешто суштински важно за заједницу у смислу губитка или добитка да би такво добро било препознато као заједничко у свести барем већине грађана. То је најлакше учинити када већина грађана одмах препознаје такво пожељно добро, тј. када „зна шта хоће“. Али, може се сматрати да грађани такво добро препознају и када „знају шта неће“. И у таквој ситуацији могуће је наслутити о каквом је то пожељном добру реч, само је забуна већа. Други одговор је *формалне* природе. Он је на први поглед јасан, али није довољан. Односи се на три могуће ситуације. У првој ситуацији, када се творци (парламент) или достваривачи права (судови) надахњују правдом, требало би увек да се успостави потребан склад правде с правилима која регулишу најважнија добра, као што су живот, слобода, мир итд. Ту је утицај правде и других правних вредности најочигледнији. Друга могућа ситуација тиче се питања: шта се дешава с оним позитивним правилима која нису супротна правди нити су штетна за заједницу будући да не намећу добро које не одговара интересима већине грађана? Преостаје да се закључи како се ради или о чисто техничким правним, или о другим сличним вредносно неутралним правилима у односу на правду или друге вредности. Али, то не мора да буде случај када се разматра однос истих таквих правила са чисто друштвеним вредностима и правилима са којима она у исто време не морају бити у вредносно неутралном односу. Није тешко замислити ни трећу ситуацију, када се ради о избору неког добра које као политички циљ није пожељно за целу заједницу иако је законито изабрано. У том случају, реч је о „очигледној законској или судској неправди“, како је истицао Густав Радбрух. Али, постоје законске и судске неправде које нису очигледне. Савремен пример представљају непребројна и недовољно позната правна правила која стварају и примењују читаве „мале армије“ правника надахнутих тежњама и жељама да се скривено и без икакве контроле успостави глобалистичко управљање светом. Тој жељи су нарочито посвећене савремене *џајшокраше* (нпр., тзв.

170 Платон, *Закони*, Београд, (1971) 1990, 146, 314.

„неоконзервативци“ или „неолиберали“ у САД). Њих је Андржеј Лобачевски (*Andrzej M. Łobaczewski*) одредио као „психопате на власти“, тј. као психопатску („троцкистичку“) мађину која влада над „заједницом нормалних људи“. Иако психопате, они воле да их други сматрају „филантропима“. Добро које они желе само за себе, а то је потпуна моћ и контрола над свиме што постоји, апсолутно је неприхватљиво за људски род и његову будућност.

Будући да је реч о избору добра заснованог на правди, није тешко у наведеном смислу још једном се запитати зашто правда (*iustitia*) има најистакнутију улогу у праву, а не нека друга вредност или ауторитет уместо ње? Одговор је једноставан: зато што је правда јединствена врста сразмерности и склада. Она се односи на све људе, тј. на човечанство, а не само на „елиту“. Не каже се тек тако да „Из правде, као неког извора, проистиче цело право“ (*A iustitia, quasi a quodam fonte, omnia iura emanant*).

Иста правда за све, често гесло многих историјских покрета, ни данас ништа није изгубило од свог значаја. Али, све правде нису исте. Председава (замишљена) божанска правда. Она је *аисолућна* и није истоветна с пантеистичком *природном* правдом, јер „Неко“ (Бој) и „Нешто“ (*Природа*) нису истог рода. Природа је резултат стварања света, а не његов претходећи узрок. Постоји и *друшћивена правда*, која је релативна. Њене карактеристичне врсте су морална, религијска и правна правда. Све оне, а нарочито правна правда, имају смисла тек када се ослањају на најопштији појам правде као на своје мерило.

Правна правда представља синоним за оно што је сразмерно (или једнако). Према тим мерилима одређују се два њена *формална* обрасца: *дисћрибућивна* (*iustitia distributiva*): „свакоме сразмерно“, која је првобитна, положајна и налаже да се „неједнако поступа с неједнаким“, и *комућаћивна* (*iustitia commutativa*): „свакоме једнако“, која је разменска и налаже да се „једнако поступа с једнаким“. Правна правда у најужем значењу означава саобраћавање закону (*законску правду / iustitia legalis*). Она се састоји из општости, једнакости и непристрасног вршења закона и права. Али, на питање у чему се састоји *материјална* правда, не може се одговорити никаквим сличним обрасцем, чак ни обрасцем тзв. „солидарне правде“ или обрасцем тзв. „процедуралне правде“.

Правна правда, будући врста друштвене правде, није савршена. Али то није ни право. Зато између несавршене правне правде и још несавршенијег позитивног права увек постоји мање или веће неслагање и напетост. Имајући управо то на уму, Цицерон је

сврху права одредио као *вештину њравне мере* при подели добара међу грађанима (*Sit ergo in iure civili finis hic legitimaе atque usitatae in rebus causisque civium aequabilitatis conservatio*). А то значи да свако „нормално“ позитивно право мора да садржи барем минимум правде. Колики је значај правде показује и ово: многе правосудне зграде по свету не зову се „Палате права“, „Палате законитости“ или „Палате правичности“, већ „Палате правде“. Осим грађана, и сами властодршци понекад препознају узвишеност правде над правом, законитошћу и правичношћу. Невоља је у томе што правда најчешће не обитава у таквим „Палатама“. Иако слепа и спора, правда не постоји због права већ због истине, а право често није истина, па чак ни исправност.

7. Повезивање правних вредности са корисношћу позитивног права – операционализовање правичности

Када се назначи шта је правда, тада је могуће одредити њен оперативни и примењивачки облик у праву. Његово постојање потврђује да идеалистички појам права не лебди ни у каквом замишљеном простору, већ да је и он способан да се операционализује и прелије у позитивно право. Тај оперативни и примењивачки облик правде зове се *ѡравичношћу* (*aequitas, iustus*).

Правичност је правда у конкретном случају који не може да се реши само на основу позитивног права. Прво је сматрана врлином законске правде, да би у XIX и XX веку постала средство за исправљање претеране строгости закона, нарочито када треба да се спречи механичка, незаконита или неправедна примена правила у конкретним случајевима. Тако се поступа и данас, када се правичношћу назива уставно или обичајно овлашћење судија или других службених лица да еластично примењују правне норме у конкретним случајевима ради успешнијег остваривања права. Због тога се правичност доживљава као корективна правда, једна врста поштења које исправља право.

Да постоји веза природног и позитивног права додатно потврђује то што правичност може да се одреди у природноправном и позитивноправном смислу. Правичности у *ѡрироднојравном* смислу постоји када закон непосредно упућује на природно

право у случајевима правних празнина (када не постоје правне одредбе за поједине случајеве које закон није предвидео или судија није могао да их подведе под неку општу норму). С друге стране, правичност у *позитивној* правном смислу располаже својим законским (материјалним) и судским (формалним) обликом. *Законска* правичност у позитивноправном смислу омогућава да се правна норма примени тако што ће бити узете у обзир све особености неког случаја. Такве норме спадају у *њравично њраво* (које налаже одустајање од кажњавања за ситну крађу, утају, превару из невоље итд.), за разлику од *снројој њрава* које не допушта узимање у обзир таквих особености. *Судска* правичност у позитивноправном смислу постоји када се решавање законом обухваћених конкретних случајева врши „у духу“ права, тј. његове идеје, материје, а не према слову закона. До тога обично долази када законом нису обухваћена сва обележја конкретног случаја (случај правне празнине). Тада судска правичност омогућава судији да реши конкретан случај према правилу које сам одређује. Њен значај је толико велики да понегде постоје посебни органи коју суде у таквим случајевима (*судови њравичности*).

Произилази како право само преко правичности може да служи остварењу идеје правде (Аристотел). Слична мисао сусреће се у Радбруховом учењу: право је стварност која своје значење има у чињеници да служи идеји правде. Ова Радбрухова тврдња може се сажети у једноставној формули: када законско право негира једнакост као „тежиште“ правде у мери која је „неподношљива“, тада судија такав закон треба да укине у корист правде. Управо се у судској пракси послератне Немачке дешавало да су се судови приликом изрицању пресуда позивали на природно право. И не само да су немачки правници посезали за вредностима које не зависе од државе, него су тражили такве погодне вредности којима би се додатно ограничила моћ државе.

8. Уместо закључка

Будући да је данас неодвојива од заштите људских права, судска правичност доводи се у везу с *њравом на њравично суђење*. То право се односи на заштиту људских права људи у свим фазама поступка пред судским или другим државним органима. Оно је засновано на следећој идеји: када се људска права

не поштују у полицијској станици, соби за саслушавање, притвору, суду или затворској ћелији, очигледно је да тада власт не испуњава своје обавезе.¹⁷¹

Како би се показало да је могуће повезати природно с позитивним правом, биће препричан случај како је један амерички судија у својој пресуди сјајно спојио захтев за придржавањем права са захтевом који налажу правда, судска правичност и право на правично суђење. Наиме, пред судију је доведен возач у припитом стању. Возач је одмах признао своју кривицу. На судијино питање зашто је у припитом стању управљао возилом, возач је изјавио да је он отац троје малолетне деце, да издржава супругу и да је тог дана изненада добио отказ на послу, иако је био добар радник. Ојађен због отказа и тешке ситуације у којој су се избебуха нашли он и његова породица, отишао је до првог бара, у коме је попио већу количину пива. Затим је сео у кола. Кола с припитим возачем убрзо је зауставила полиција, која га је одвела до дежурног судије. На ту возачеву причу, судија је одговорио отприлике овако: ја морам да вас казним затвором, јер је ваша кривица очигледна и признали сте је. Али, пошто до сада нисте кажњавани, и пошто сте остали без посла и средстава да издржавате вашу породицу, суд ће вас препоручити да поново добијете посао, док ћете вашу казну затвора издржавати наредних месеци само у дане викенда, како бисте осталим данима могли да радите и да издржавате вашу породицу.

Ето примера како судије могу да доносе правичне одлуке којима уздиже вредност правде у праву.

171 N. Mole, C. Harby, *Право на правично суђење. Водич за примену члана 6 Европске конвенције о људским правима*, Београд 2003, 34 и даље.

THE IDEALISTIC AND REALISTIC CONCEPTS OF THE LAW

Summary

The law is an extremely complex phenomenon. It is very difficult to determine it precisely. This especially applies to the idealistic legal theories which study layers of the law beyond or above the discernible reality and instead of giving preference to usefulness they give it to justice or some other important values. Because of this important shortcoming the differentiation should be made between the idealistic concept of the law from the idealised and the ideal concepts of the law.

The law is also determined realistically, in a conventional and operative manner. However, it is very difficult to determine precisely the realistic concept of the law. It, too, is not monolithic either, but complex, shaded and totally made of layers of different degrees of being legal. If accepted that the law should primarily be useful, and not just, then its realistic concept can be operatively determined in both the expanded sense and the restricted sense through the establishment of common legal characteristics. On the basis of having at its disposal those characteristics, it is also rendered possible to determine the three main layers in the concept of the law: complete (perfect), incomplete (imperfect) and unfinished (illusionary) law by way of which are finely tuned the relationships between different importance and the degrees of the conflict. When it has to do with the relationship between the idealistic concept of the law and the realistic concept of the law, it is possible to consider it in the spirit of the teaching of the metalegal world, legal world and the world of physical phenomena and the command of the law which in the legal world links that what is and that what ought to be. Following in the track of those two ideas, it is rendered possible to surpass dualism of the idealistic concept of the law and the realistic concept of the law, and link the natural law with the positive law. It is possible to do that by using one or a number of the naturally-legal values as policies or the decisive measurements for the choice of general legal principles through which the natural law flows into the positive law and becomes its part. Justice is the most important of such principles. It is at the same time the measurement of all other values and measurements.

Justice and out of it derived fairness are an adequate example which shows how the naturally-legal values, which are originally idealistic, can be opera-

tionalsed in the positive law, which is originally realistic. It allows for one to conclude that the natural law, too, can be useful, at least in the part in which it flows into the positive law. The natural law has not come into being out of leisure time either, but out of dire need to maintain the co-existence of individuals in a society and enable their betterment. Out of leisure time came into being only the idealised idealistic and realistic teachings of the law. Their usefulness is transient, while justice and fairness are permanent.

*(Анали Правної факултети у Београду,
Год. LXI, бр. 1, Београд 2013, 29–52)*

V

ПРАВДА И ПРАВО

1. Укратко о правди и праву

Правда представља врхунску вредност као истина, јер неистинита правда не постоји. Таква „правда“ је кривда. А кривда није пожељна вредност, осим у изопаченим („троглодитским“) друштвима. У њима се постојано доношење кривде представља и доживљава као правда иако се ради о највећој могућој изопачености која је сушта супротност идеји, вредности и врлини правде. Стално наносити кривду, ако је то уопште могуће (јер ни ђаво није сасвим црн) – досадно је, барем као и бити стално лично праведан и због тога блажен. Тајна је у промени која покреће људске животе и заједнице. То је разлог због ког се каже да је правда једна врста сразмерности и склада, а не несразмерности и несклада.

Поред хипотетичке апсолутне, божје или природне правде (на чијем се прихватању здушно радило у античко доба и средњем веку, а од које се у тзв. „модерном добу“ готово одустало пре више од два века), постоји друштвена правда са својим изведеним врстама (морална, религијска, политичка, солидарна, глобална итд.) које су релативне а затим додатно релативизоване. Постоји и правна правда, која је такође релативна, као и њене изведене врсте (процедурална, законска, судска, кривична, грађанска, управна итд. правда).¹⁷²

Данас релативистичко и релативизовано схватање правде подржавају бројни савремени писци (Џон Ролс /*John Rawls*/, Отфрид Хефе /*Otfried Höffe*/, Мајкл Волзер /*Michael Walzer*/, Вил Кимлика /*Will Kimlicka*/ и други), за разлику од малобројнијих писаца који се и даље залажу за схватање правде као апсолутне вредности и божанске истине (Мишел Вилеј /*Michel Villey*/, Кенет Хама /*Keneth Hama*/, Глен Мекдавел /*Glenn McDowell*/ и други).

172 Вид. Д. Митровић, *Теорија државе и права*, Београд 2010, 530–532.

То је довољан разлог да се запита да ли релативистички схваћена и одређена правда уопште може да буде правда и, затим, да ли уопште може да се говори о изведеним врстама правде које су такође релативне, а нарочито о правној правди као најпознатијој изведеној врсти правде. Такође, ако је уопште могуће да постоји укрштање релативистички схваћене правде и још више релативизованог права, може се запитати супротно: да ли може да постоји укрштање правде и права када се они одреде као апсолутне вредности? Будући да се у оба случаја ради о симулакрумима правде и права, то се могу поставити још два питања: може ли правда да буде апсолутна, а право релативно, као и да ли између њих може да се налази правна правда? Не доводи ли такво скалирање до још једног бркања правде и права и стварања конструкта који ипак не може да буде другачији од „дрвеног гвожђа“?

Очигледно је да није могуће говорити о вези правде и права у некаквом апсолутном смислу, а још мање у некаквом релативном и релативизованом смислу као што се данас радо чини. Правда не дозвољава да неистина буде истина, док право то дозвољава. Главни циљ права је исправна примена правила, а не њихова истинитост. Упркос томе, могуће је размишљати и говорити о области правде и права, тј. *йравносйи йравде* и *йраведносйи йрава*, под условом да се правда схвати као апсолутна а право барем као знатно умањена, релативна вредност у односу на правду. Али, ни таква апсолутна правда није потпуно непроменљива. И она се мења, само упоредо са променом схватања истине засноване на научно утврђеним чињеницама. То је једина ситуација у којој се о правди може говорити у релативном смислу. Управо је обрнут случај са правом које се мења и кад се истина заснована на неспорним чињеницама не мења, јер се стварање и примена права (у најбољем случају) заснивају на исправном и тачном тумачењу чињеница које чак не морају да буду научно утврђене као истините.

Изгледа да су две ствари сигурне. Прво, да уз правду, али готово увек испод ње, постоји право. Невоља је што правду, а камоли право, није могуће тачно и потпуно одредити. Појам правде је неодређен, а права непоуздан. Постоје небројени покушаји, али ниједан се није довољно приближио спознаји тих појмова на сасвим задовољавајући начин.¹⁷³ И друго, до данас се није одмакло од Аристотелових образаца формалне правде као најпоузданијих, као ни од Платоновог (*Plato*) и Аристотеловог (*Aristotle*) схватања материјалне правде као постизања стања „општег добра“, ма шта

173 Вид. Д. Митровић, „Може ли право да се сазна: Шта је право?“, *Анали Правној факултету у Београду*, 1-2/2002, 85–108.

то тачно значило за једног и другог. Данас се то опште добро проналази у држави социјалног благостања која је на издисају.

Ни када је реч о праву, ситуација није боља. Одмах се може запазити да су недоумице и нејасноће исто тако велике иако су другачије врсте. На пример, обим права није могуће поуздано одредити, као ни његов садржај, јер је правом могуће регулисати све што се замисли.¹⁷⁴ Због тога су дефиниције права нужно конвенционалне. Изгледа да је због својих сазнајних могућности најкориснија она која право одређује слојевито, попут главице црног лука (што је метафора древних Египћана, који су помоћу ње објашњавали сложене и слојевите појаве света и универзума). Реч је о дефиницији *per genus proximum et differentia specifica*, коју је први обновио и освежио Аристотел, а Џон Финис (*John Finnis*) у савременој правној теорији и филозофији.¹⁷⁵

Можда је одговор на наговештене недоумице садржан у следећем: иако људски никад не може да се досегне апсолутно сазнање појма правде, па чак ни појма права у наведеном смислу, могу барем да се предложе све бољи одговори на ту вечиту људску запитаност. Те одговоре је лакше потражити када је реч о праву, јер је тешко оспорити да је право споља потпуна, свеобухватна и целовита, а изнутра сложена и систематски уређена творевина. Оно располаже органском процесуалношћу, тј. свеповезаношћу и небројеним међупрожимањима на макро и микро плану као својим атрибутима, и динамичношћу као својим поузданим стањем. Захваљујући томе, право се појављује као једно сложено ткиво у коме се различите међуповезаности измењују, преклапају, комбинују и на тај начин одређују текстуру целине. Али, и само право надилази прави свет, творећи читав један посебан правни метасвет. Као такво, право је део света као „Једно“ (који садржи правду као вредност и врлину), али је и само такође „Једно“, једна засебна врста „Једности“ (у којој се правда повремено испољава у облику правичности).

2. Вредности, правда и право

Правда представља вредност по себи, и то врхунску људску вредност, јер потиче од истине а тежи ка милосрђу. Зато се и каже да је правда најбоља када је истина зачињена милосрђем. С друге

174 Вид. К. Stoyanovich, *Le domaine du droit*, Paris 1967; Д. Митровић, *О правној држави и другим правним њемама*, Београд 1988, 305–309.

175 Вид. Џ. Финис, *Природно право*, Подгорица 2005; супротно: А. Рос, *Право и правда*, Београд – Подгорица 1996.

стране, вредности права су изворно техничко-правне (законитост, целисходност, ефикасност, јасност, одређеност итд.). Право првенствено тежи ка постизању исправности и предвидљивости у људским односима, па тек затим ка постизању других друштвених вредности над којима председава правда. Али, постоје друштвене вредности које деле правда и право, као што су слобода, ред, мир, сигурност, једнакост, достојанство, толеранција итд. Ради се пре о практично-реалистичким (а не апстрактно-идеалистичким) замишљеним вредностима које имају за крајњи циљ да омогуће сапостојање људи у друштву управо према односном схватању правде као врхунског мерила и вредности.

Када је реч о вредностима правде – најважнија је *истина*, као што је поменуто. Није чудно што је најопштији појам правде изведен из појма природе, оног што „јесте“, што је истинито. Први га је одредио Хомер (*Homēr*) у *Илијади* (и *Одисеји*), који је приказао како се спроводила правда. Софисти су истицали релативан карактер правде, а тиме и истине, док су Хесиод (*Hesiodos*) и Солон (*Solon*) говорили да је човеку немогуће да живи и дела изван правде и истине. Затим се од појма обожене природе као правде, нарочито од св. Августина (*Aurelius Augustinus*), кренуло ка појму Бога као творцу природе и оличењу савршене правде и истине.

Правда је и код Срба одувек извођена из оног што „јесте“, што је природно и истинито, будући да „Природа тражи да се сваком да што је његово;...“.¹⁷⁶ Правда је „основ свега“ (св. Сава). Она је истина јер „праведно је само оно што је истинито“ (Д. Обрадовић). У противном, мора да је страшно веровати у неки ауторитет као истину уместо у истину као једини ауторитет.¹⁷⁷ Можда би истина могла једноставно да се одреди као сагласје чињеница о појави са значењем исте појаве.

Поред истине, постоји *сразмерности* као суштинско обележје правде. Правда се састоји у сразмерности, а не једнакости која је жеља потлачених. Израз „сразмерност“ (уз сличне и повезане изразе као што су „усклађеност“, „саобразност“, „склад“, „хармонија“ итд.) показује да се правда „састоји у томе да свако ради само своје, било да је реч о души, било о друштвеном реду“.¹⁷⁸ Али, правда није само „складан однос“, као што је тврдио Платон, већ пре једна врста сразмерности којом се „успоставља“ складан

176 В. Шекспир, *Троил и Кресиди*, II чин, сцена III, књ. III, у: *Целокуйна дела*, Београд 1978, 46.

177 Д. Митровић, *Теорија државе и права*, 530.

178 Платон, *Држава*, Београд 1969, I, 351ц–352а; IV, 439ц–444а.

однос. Треба имати у виду да се Платонов „складан однос“ тиче стања, а „сразмерност“ мерила или средства за успостављање таквог стања. Према Аристотелу, Платоновом ученику, правда као мерило има за циљ да „ублажава и мири супротности и напетости – било унутрашње, било спољашње – прибављајући им одговарајући унутрашњи склад“, чиме се у друштву успоставља пожељно стање правде.¹⁷⁹ Може се закључити да тамо где нема сразмерности владају кривда, беспоредак и неред. Због тога се каже: „Неисправљен неред представља недостатак праведности“ (Анселм Кентербериски /*Anselm of Canterbury*/).¹⁸⁰

Такву правду зачињава милосрђе. О њему Вилијам Шекспир (*William Shakespeare*) бележи: „Па милосрђе/ По бити није при- сиљавање;... / оно престо свој/ Има у самом срцу краљева,/ Оно је знамен бога живог,... / Па власт земаљска највише божанској/ Наличи моћи кад милосрђе/ Зачини правду“.¹⁸¹ То је засигурно због тога што правда и милосрђе – та одистинска људска знамења – на јединствен начин обележавају поступке и усмеравају напо- ре ове цивилизације. У исто време, постизање правде је врховни циљ нормалног права у нормалној држави. То није случај само када су држава и право изопачени, а изопачени су када су ти- рански или тоталитарни. Њима су супротни праведно право и праведна држава.

И само право располаже вредностима, само су оне технич- ке. На пример, законитиошћу се обезбеђује поредак људских нор- мативних и материјалних аката, целисходношћу ублажава крута примена права, делотворношћу (ефикасношћу) одређује мера (степен) примене права, а ефективношћу оно што се од свега тога збиља остварује. На тај начин се омогућава да друге друштвене и правне вредности буду остварене у друштву и датом тренутку.

Постоје и чисто техничко-правне вредности које треба да обезбеде што већу јасност, прецизност, потпуност и сажетост правних норми. То су у ствари унутрашње правне вредности које имају посредну вредност за друштво.¹⁸² Вероватно је да су управо те вредности навеле Џона Ролса да правду одреди као „регуларност... која се састоји у правилној и непристрасној при-

179 Аристотел, *Никомахова етика*, Београд 1965, V, 11296.

180 Нав. према Н. Ј. Berman, *Law and Revolution. The Formation of the Western Legal Tradition*, London 1983, 179.

181 В. Шекспир, *Млејачки њрговац*, IV чин, сцена I, књ. II, 87–88.

182 Вид. Д. Митровић, *Теорија државе и њрава*, 515–518, 540–541; *Начело законитиосии. Појам, садржина, облици*, Београд 1996.

мени права“ и устврди да правда у смислу регуларности садржи нешто више од саме „формалне правде“.183 Таква Ролсова тврдња је умесна у делу који се односи на регуларност, али само када је она сразмерна.

Постоје и друштвене вредности које су у блиској вези с правдом и правом, такорећи правда и право их деле: слобода, људско достојанство, толеранција, сигурност, једнакост, ред и мир. Повезане су са правдом, али их право присваја.

Најважнија је свакако *слобода*, јер без ње човек није ништа више од једног биолошки сазданог бића. Треба скренути пажњу на то да правда не тежи ка слободи већ ка истинитости, док право додатно ограничава природну слободу људи будући да не мора да буде истинито већ само исправно примењено, као што тврде Отфрид Хефе, Петер Колер (*Peter Kohler*) и други писци. То се оправдава чињеницом да се тако штити слобода, јер без права би и то мало људске слободе било укинуто. Карактеристично је објашњење да право није ништа друго него „покушај да се с једне стране лична и колективна слобода заштити и што потпуније оствари, а истовремено, с друге, да се разумно ограничи како не би нашкодила ни човеку ни друштву“.184 То је слично покушају да се аутомобил вози истовременим притискањем папучице за гас и кочење. Заборавља се да је управо правом директно и нескривено укидана слобода људи, барем је некад тако било. Али, и данас је слично, што потврђује ужурбана делатност правника (нпр. бриселских) која има за циљ стварање читавог „океана прописа“. Ту се налази тајна савременог заробљавања правом. Уместо декрета самодржаца којима су некад заробљавали људска тела (душе су већ заробиле духовне власти), данас то чине „армије правника“ доношењем безбројних прописа које нико не може да прочита, а камоли да упозна и разуме. Све то се чини тако да се световним путем заробе и људске душе, а не само људска тела, јер су моћи традиционалних духовних власти у опадању. Али, може се размишљати другачије и устврдити да је слобода најближа правди када је човек усмерен на „Добро“ (Платон), односно када човек располаже самим собом, када живи због себе, а не због другог (Аристотел). То слободу приказује и као моралну вредност због које се може говорити о „моралности слободе“.185 Ипак, док једни размишљају о

183 Ц. Ролс, *Теорија правде*, Београд – Подгорица 1998, 221.

184 Р. Лукић, „Појам права“, *Зборник за теорију права*, САНУ, св. II, Београд 1982, 27.

185 Вид. Ј. Раз, *Моралности слободе*, Загреб 2007.

слободи, други размишљају о тиранији (Вилијам Вордсворт /*William Wordsworth*).¹⁸⁶ На пример, Карла Маркса (*Karl Marx*) није интересовала људска слобода већ ко управља државом, тј. да ли држава коришћењем монопола физичке силе спроводи диктатуру пролетаријата. Њега није интересовала ни правда, већ принцип друштвене једнакости који се спроводи употребом огољеног насиља. Будући да се мало тога променило, то је и данас важна чувена реченица Жан-Жак Русоа (*Jean-Jacques Rousseau*) којом је започео свој исто тако чувени спис *Друштвени уговор*: „Човек се рађа слободан, а свуда је у ланцима“.¹⁸⁷

Правда, као и слобода, подразумева постојање људској *достојанства* које савремена права штите у неједнакој мери или уопште не штите. Често се за људско достојанство каже да је човека истинска природа. Оно представља скуп својстава, пре свега умних и моралних, која га природно издвајају од других бића. Такво природно достојанство једнако је за све људе, јер сви они треба да буду исто слободна и стваралачка бића. Али, човек располаже и друштвеним достојанством, које није једнако за све људе (краљевско достојанство, достојанство универзитетског професора или мајстора свог заната). Постоји и правно достојанство – као достојанство правничке професије (правних научника, носилаца правосудних функција итд.) или као само регулисање људског достојанства правним прописима. У таквом поретку људско достојанство представља неопходну допуну правди, односно правда се допуњава достојанством, будући да људско достојанство такође треба да чини основ права.¹⁸⁸ Какво год да је, увек када постоји, достојанство зачињава слободу као милосрђе правду. Због тог важног разлога сваког појединца требало би опоменути на његово достојанство Волтеровим речима: „Не заборави своје људско достојанство“ (*François Marie-Aruet Voltaire*).¹⁸⁹

Уз слободу и људско достојанство пристаје *толеранција* (трпељивост). Заснива се на прихватању мишљења других и када су она у супротности са личним или владајућим званичним мишљењем које се обично узима као истина, јер је танка линија између оног што је исправно или погрешно за нас и оног што је исправно

186 Вид. *Глобално управљање светом*, зборник радова, Београд 2012.

187 Овом славном реченицом: „L’homme est né libre, et partout il est dans les fers“, Ж.–Ж. Русо је 1762. године започео излагање у свом најпознатијем делу *Друштвени уговор* (*Du contract Social*). Вид. српско издање (Београд 1978).

188 G. Dürig, „Der Grundrechtssatz von der Menschenwürde“, *Archiv des öffentlichen Rechts*, 2/1956, 117.

189 Волтер, *Филозофски речник*, Београд 2011, 130.

или погрешно за друге, или што је уопште исправно или погрешно. У савременој политичкој филозофији нарочита пажња посвећује се тзв. „позитивној толеранцији“ („добронамерној отворености“) која почива на ширењу љубави, правичности, милосрђа, осећају за законитост итд. Толеранција је значајна и због тога што представља залог да ће друге друштвене и правне вредности бити лакше и потпуније остварене.¹⁹⁰ Уосталом, има ли правде тамо где су људи нетрпељиви једни према другима? Када постоји, толеранција показује да још није ишчезла разумност подржана осећајем за правду и лично поштење.¹⁹¹

И *сиурносѝ* представља вредност с којом рачунају правда и право (више право него правда). Она људима омогућава да своје животе унапред сврсисходно уреде и планирају, а не да живе насумице и према неизвесној прилици. Може се запазити да је постизање сигурности циљ или стање духа претежног дела чланова друштва који су спремни да се приклоне пре вредности сигурности него вредности слободе. Савремена друштва су конформистичка. Постоји и правна сигурност која се у посебном смислу односи на једну другу суштинску страну права – да оно решава спорове у друштвеним односима који би без права остали нерешени. Без сигурности правда не би могла да се прелива у важеће право, које би у том случају постало неефикасно као још једна разобручена сила. Правда увек подржава сигурност, нарочито када је недоумица око смисла сигурности у конкретним случајевима неиспитана до краја. Тада се нормално право позива на правду и спор решава према начелу правичности.

Са слободом је повезана *једнакосѝ* јер само слободни људи могу да буду једнаки у смислу равноправности. Када то није случај, постоји симулакрум једнакости који се представља као принцип, а намеће насиљем (као што је учио Карл Маркс у „Комунистичком манифесту“). Постоји и правна једнакост која потврђује да су људи правно прихваћени као равноправни иако нису природно и друштвено једнаки, тј. када су различити према полу, узрасту, физичкој и менталној способности, положају у друштву, карактерним особинама итд. Будући да се не ради о синонимима, може се запазити да само када су равноправни људи могу да буду правно једнаки (нпр., као грађани), али да када су правно једнаки не морају да буду равноправни (нпр., систем касти). Једнакост

190 Вид. *Толеранција – сусрет разлика*, зборник радова, Београд 2002.

191 Вид. Д. Митровић, „Диптих о људском достојанству и толеранцији“, *Журнал за криминалистичку и право*, Вол. XXI, No. 1, Београд 2016, 24–40.

представља и формално мерило за одређивање обрасца комулативне правде. Такође, она је састојак законске правде и подлога правној сигурности. Често се таква једнакост назива релативном, пропорционалном, геометријском, атрибутивном једнакошћу (од Платона, Аристотела, Улпијана /*Domitius Ulpianus*/ и Томе Аквинског /*Thomasius Aquitanus*/), због чега се одређује као *sum cuique tribuendi*, а не као *aequalitas*. Али, „упркос томе што је таква једнакост можда праведна, нико на свету неће моћи да је претвори у чињеницу“ (Оноре де Балзак /*Honoré de Balzac*/).

Постоје *rex* и *мир*, или би барем требало да постоје у људским заједницама, макар као епизодне појаве. Ред у праву, као правни ред, значи на првом месту „предвидљивост и извесност“. Постоји када се понашање значајно за опстанак друштва врши „тачно по одређеним друштвеним и правним прописима, којима се одређују субјекти који их врше, начин, време вршења и сви други важни чињеници којима се обезбеђује ред“.¹⁹² У ширем смислу, ред је атрибут правде, као и мир, који такође представља вечити политичко-етички идеал људске заједнице. Мир остварује и штити свако нормално друштво и право, јер чим мир није чврст одмах настаје поремећај: извршавање правних обавеза није више уредно и потпуно, због чега право престаје нормално да функционише. Али, мир је и врлина, расположење, поверење, правичност и склоност ка чињењу добрих дела“ (Барух де Спиноза /*Baruch Benedictus de Spinoza*/). Због тога се каже да су правда и право највеће добро мира.

Може се запазити да су у односу на правду наведене вредности изведене јер је правда најважнија вредност. Када се исте вредности доведу у везу с правом, показује се да се ради о присвојеним вредностима. Те вредности право преобличава у своје правне вредности (правна слобода, правни мир, правни ред, правно достојанство итд.). Поменута распоређеност – од правде наниже, одређује надмоћно место правде у односу на право и чини да правда даје смисао и оправдање праву и његовим изведеним вредностима. То значи да правда није равноправна са правом, нити да је право равноправно са правдом. Још мање је правда испод права, које је увек испод правде, јер правда председава над правом као истина над заблудама и лажима. Када су њихове вредности исте или заједничке, тамо где се правда и право укрштају, може се запазити да ни тада те вредности нису испољене у истој мери у правди и праву. Може се само рећи како су исте те вредности

192 Ђ. Тасић, „Правда и ред као принципи права“, *Избор расправа и чланака из теорије права*, Београд 1984, 211–212.

у праву „умањене“ у односу на правду. Важан разлог је садржан у чињеници да право за испуњавање својих циљева првенствено користи своје техничке вредности. Те вредности имају за циљ прво да обезбеде праву да буде исправно, па тек затим истинито. Због тога право мора да се угледа на правду, јер сâмо готово никад није ни истинито ни праведно.

3. Правна правда и правичност

Укрштањем правде и права створен је појам правне правде. То се може сматрати успешним покушајем правника да узвесе право његовим приближавањем правди.

За правну правду се обично каже да је посебна врста друштвене правде. И она је синоним за оно што је сразмерно.¹⁹³ Захваљујући сразмерности, појам правне правде се може одредити синтетички. Али, уместо синтетичког приступа који рачуна са једним мерилом, другачији, аналитички приступ давно је утврдио Аристотел. Он је, полазећи од два мерила: сразмерности и једнакости, одредио два *формална* обрасца правде који се могу применити и на правну правду: *дистрибутивна* (*iustitia distributiva*: „свакоме сразмерно“), која је првобитна, положајна и налаже да се „неједнако поступа с неједнакима“, и *комутивативна* (*iustitia commutativa*: „свакоме једнако“), која је разменска и налаже да се „једнако поступа с једнакима“.

Може се запитати: да ли је то збиља једини могућ приступ? Да ли се правда формално може одредити само аналитички или, можда, аналитички и синтетички у исто време? Зар не постоји нешто што свезује Аристотелова два мерила и претвара их у једно формално мерило? То не мора да буде неко треће мерило, као што се данас предлаже (нпр. друштвена солидарност, глобализам итд.). Какогод да се одговори, може се запазити да Аристотел, везујући правду за једнакост, није успео синтетички да је одреди. Прво, због тога што је користио два различита мерила за утврђивање појма правде. То је довело до одређивања два њена формална обрасца. Тако поступајући, Аристотел је занемарио могућност да можда оба мерила и обрасца могу да буду обухваћена једним јединственим мерилом и образцем. То мерило и образац могу да буду

193 Вид. Д. Митровић, „Правда као сразмерност и право као саобразност са правдом“, 18 и даље.

пронађени када се једнакост сведе на сразмерност, тј. изједначи са њом и прогласи посебном врстом сразмерности. Савремени пример представља Ролсова „регуларност као сразмерност“. Обрнуто, да се сразмерност сведе на једнакост, није могуће извести изузев у малочас поменутом случају једнакости као сразмерности. Будући да се ради о изузетку од правила, то се у свим другим случајевима сразмерност односи на неједнакост. И друго, важније, Аристотел је под правдом као једнакошћу имао у виду две различите ствари: пре свега *стање* успостављене праведности, па тек затим *мерило* за њено постизање. Када је реч о стању, довољно је рећи да једнако поступати са неједнакима представља исту неправду као и непосредно чинити кривду. То се не може сматрати стањем успостављене праведности. Ако је опште добро икада досегнуто, то је била краткотрајна појава у малобројним цивилизованим заједницама. Када је реч о мерилу, очигледно је да то може да буде само сразмерност. То као да потврђује сам Аристотел када, мислећи на мерило а не на стање успостављене праведности, правду одређује као „једну врсту сразмерности“ која се односи и на једнакост као врсту сразмерности. Тајна је у следећем: сразмерно је и оно што је једнако, као и оно што је неједнако. Али, није свака сразмерност праведна (нпр., сразмерна неједнакост која тежи општем добру заједнице је праведна, а она која тежи личном добру појединаца или малобројне елите неправедна). Такође, и данас је спорно у науци да ли је принцип талиона (*ius talionis*), заснован на потпуној једнакости, облик спровођења правде. Исто важи за правну правду, која је такође врста сразмерне неједнакости а не једнакости. Само сразмерна неједнакост отвара могућности за склад и развој овог света. Њој је супротна једнакост као ознака за успаваност света, његову оронулоост, назадовање, мртвило и нестанак.

Постоји још једно, најуже значење правне правде, када се правна правда одређује као саображавање закону, иако би исправније било рећи да правна правда постоји када се закон саображава правди. То је разлог зашто се правна правда, све док се право изједначавало са законом, другачије називала *законска њравда* (*iustitia legalis*). Тај назив се и данас користи, нарочито када се мисли на општост, једнакост и непристрасно вршење закона и права (Ханс Келзен /*Hans Kelsen*/) или на правилну и непристрасну примену права (Џон Ролс). Али, то су пре техничке вредности права него универзалне вредности правде.

Недоумицу нарочито изазива питање у чему би требало да се састоји материјални појам правне правде: да ли можда у општости,

једнакости и непристрасном вршењу закона и права?¹⁹⁴ Свакако да не, чак ни када се тврди да је сразмерна регуларност нешто више од пуке формалне правде (Џон Ролс). Иста недоумица постоји и када се одређује хипотетичка „солидарна правда“ (правда Робина Худа) по којој од заједничких добара више треба дати слабим и сиромашним а мање јачим и богатим, јер то није образац материјалне правде каквим се представља већ Аристотелове дистрибутивне правде. Још је мање налик на правду заговарање хипотетичке „глобалне правде“ чији би легитимни уживалац био некакав „глобални грађанин“.¹⁹⁵ Од таквих модерних химера, важније је да постоје универзалне вредности које су својствене свим људским бићима. Те вредности су признате, али оне не улазе у састав такве глобалне правде која не постоји, срећом. Такође, у новије време све чешће се говори о процедуралној, кривичној, управној итд. правди, као изведеним врстама правне правде. У ствари, ради се о конструктима и симулакрумима правде који имају за циљ да позитивном праву прибаве обележје праведног права.¹⁹⁶ Све то дозвољава да се још једном запита: да ли правна правда уопште може то да буде? Може ли она да постоји када је ближа техничким вредностима права него изворним вредностима правде. Иако је право лако назвати праведним, тешко је учинити да оно збиља буде праведно.

Да упркос реченом право понекад збиља може да буде праведно показује правичност (*aequitas, iustus*). Она није још један симулакрум. Представља посебну, примењивачку правду, правду у конкретном случају који не може да се реши само на основу права. Због тога се правичност одређује као корективна правда, врста поштења које исправља право када његов творца не може унапред да урачуна све могуће случајеве. Правотворци и примењивачи права нису телепате нити видовити, али могу да буду лично поштени када доносе опште прописе, као и када пресуђују у споровима. То поштење је увек драгоцено када се (нпр.) судије или други органи позивају на правичност ако посумњају у ваљаност, довољност или исправност позитивног права.¹⁹⁷

194 Х. Келзен, *Елементији теорије правне норме. Позни изабрани сјисци*, Београд – Подгорица 2003, 122.

195 Вид. D. Archibugi, *The Global Commonwealth of Citizens. Toward Cosmopolitan Democracy*, Princeton 2008; R. Marchetti, *Global Democracy: For and Against – Ethical Theory, Institutional Design and Social Struggles*, London – New York 2008.

196 О. Хефе, *Правда*, Нови Сад 2008, 47–50, 80–85.

197 Вид. М. Кнежевић, *О правди и правичности*, Београд 1995.

О чему ли све тек треба да мисле правотворци када желе да поступају праведно?!

Да је правичност и нека врста синезе правде и права у конкретном случају показује то што је она увек јединствена, иако условно може да се одреди у природноправном и позитивноправном смислу наглашавањем њене једне или друге стране. Да подсетимо, у *љрироднољравном* смислу правичност постоји када закон непосредно упућује на природно право у случају правних празнина које законодавац није предвидео или није могао да подведе под неку општу норму. У *љозиљивнољравном* смислу правичност постоји као законска (нормна, материјална) и судска (правнопримењивачка, формална) правичност.¹⁹⁸ Обе врсте правичности се остварују у корист оних који трпе правну санкцију и спречавају да појединци буду неправедно гоњени или кажњавани. Данас се нарочито подржава тзв. „право на правично суђење“,¹⁹⁹ као што је некад био случај са тзв. „судовима правичности“.

Позивање на правичност показује да између правде и права увек постоји мања или већа напетост.²⁰⁰ Право никад не може да постане сама правда, али понекад може да буде правично. Разлог је једноставан: правду је лакше осетити него одредити или постићи (Ђорђо Дел Векио), док се записано право сматра поузданијим од незаписаног. Невоља је у томе што савремено писано право има мало додирних тачака са правдом, чак и када се вредност правде наглашава у правним документима. Та чињеница дозвољава да се закључи како је свако право суштински неправедно и тек понекад правично. Али, право не сме да постане изопачено и да постојано производи неправду. Правичност је та која га спасава од искушења да постане потпуно неправедно. Тада у име правде устају сви чији су интереси погажени, да сруше такво тиранско право.²⁰¹ Имајући управо то на уму, Цицерон (*Marcus Tullius Cicero*) је сврху права одредио као вештину праве мере при подели добара међу грађанима (*Sit ergo in iure civili finis hic legitimaе atque usitataе in rebus causisque civium aequabilitatis conservatio*). То значи да „нормално право“ мора да садржи барем „минимум правде“ (Херберт Харт /*Herbert Hart*/) која се преко општих правних принципа улива у право (Роналд Дворкин /*Ronald Dworkin*/).

198 Вид. Т. Живановић, *Систем синљетљичке филозофије љрава*, III, Београд 1959, 679–680; Д. Митровић, *Увод у љраво*, Београд 2017, 317–318.

199 Вид. Н. Моле, Ц. Харбу, *Право на љравично суђење. Водич за љрмену члана 6 Евројске конвенције о људским љравима*, Београд, 2003.

200 Т. Живановић, III, 675–679.

201 Г. Радбрух, *Филозофија љрава*, Београд 1980, 39 и даље.

Ако је спорно да ли постоји правна правда, уопште није спорно да ли постоји правичност. Колико је велики значај правде показује и ово: ниједан суд се не зове суд права, али се многи називају судовима правде. Можда би судови требало да се зову „Судови правичности“, а не „Судови правде“. Правда је људски недостижна, али правичност није и ближа је појму „нормалног“ права које захваљујући правичности чак може да се сматра „праведним“ правом.²⁰²

4. Преливање природног у позитивно право

Будући да је више него очигледно да је правда као људска идеја и надмоћна вредност неупоредиво шира од изведеног појма правне правде који је ужи (под условом да правна правда уопште постоји), то питање односа правде и права превазилази сужени обухват правне правде и правичности. Један од разлога налази се у чињеници да правда садржи другачије вредности од права. Вредности правде, као што су истинитости, милосрђа и сразмерности, не остварују се само кроз правну правду и правичност, већ шире, потпуније, сложеније и финије. Због тога је од питања како се остварује правда у облику правичности важније питање како уопште долази до преливања правде у право. Када не би било тог преливања ни правичност не би постојала.

Карактеристична су два покушаја која заслужују нарочиту пажњу када се разматра преливање природноправних у позитивноправне норме. Реч је о покушајима Роналда Дворкина и Херберта Харта. Постоје и други интересантни покушаји (Густава Радбруха /*Gustav Radbruch*/, Лона Фулера /*Lon Fuller*/, Петера Колера, Џона Ролса или Мајкла Волзера), јер коначан одговор не постоји.

Први покушај је учинио Роналд Дворкин.²⁰³ Најважнија и најплодоноснија Дворкинова идеја тиче се позитивног права које не садржи само правна правила (*legal rules*), већ и правне принципе (*legal principles*). Правни принципи имају морални значај. Они постају део позитивног права захваљујући законодавној делатности или судском одлучивању.²⁰⁴ И док су правна правила апсо-

202 Вид. Д. Митровић, „Идеалистички и реалистички појам права“, *Анали Правној факултету у Београду*, Год. LXI, 1/2013.

203 Р. Дворкин, *Царство права, Преговор*, Београд 2003, VII–VIII.

204 Вид. Д. Митровић – Г. Вукадиновић, „Област права и морала“, *Зборник радова Правној факултету у Новом Саду*, Год. LI, 1/2017, 9–23.

лутна („све или ништа“), правни принципи су релативни и могу бити у сукобу. Та Дворкинова идеја подржава сличну идеју у овом раду, која је очигледна: да је право релативније од иначе релативне правне правде. Управо од тог избора зависи да ли ће се правда као препознатљива идеја и вредност метаправног света прелити у правни свет у облику правичности, а затим и у свет физичке стварности у облику остварене, материјализоване правде. Очигледно, претходно треба решити проблем избора правних принципа.

Тај проблем Дворкин решава разликовањем правних принципа (*legal principles*) од правних начела (*legal policies*). Док принципи описују права појединаца, правна начела описују добра, тј. политичке циљеве заједнице као целине или барем оног што се таквим сматра. Та друга Дворкинова идеја подржава сличну идеју која је изнета у овом раду: да је правда апсолутна, а правна правда релативна, јер и у његовом учењу апсолутна примена правних правила зависи од претходног избора релативних правних принципа. Овај други део свог учења Дворкин је развио у својој политичкој теорији права коју је изложио после своје правне теорије. Али, Дворкин ни помоћу ње није успео да успостави поуздану везу између ауторитета као поштења са „структурама“ која распоређује утицај на доношење политичких одлука „на прави начин“.²⁰⁵ Самим тим, није успео да реши проблем избора начела нити проблем преливања правде у право.

С друге стране, можда је прави тренутак да се у најкраћим цртама осврне на учење једног провереног реалисте, Херберта Харта, енглеског представника аналитичке јуриспруденције и Дворкиновог учитеља, како би се показало да је потпуни дуализам природног (правда) и позитивног права (правила) релативан, а тиме и непотребан. Пажњу нарочито закупа Хартово учење о „правилу признања“ (*the Rule of Recognition*). Према Харту, право сачињава једна или више реално постојећих норми. То правило (или њихов скуп) постоји како у развијеним, тако и у примитивним људским заједницама. Његова улога не састоји се само у томе да оно служи као мерило за утврђивање правног карактера и „валидности“ норми у систему права, већ и да буде основ за извођење легитимности и легалности државне власти. Невоља је у томе што Харт не каже одређено која све то правила сачињавају правило признања и служе као мерило валидности правних норми које улазе у састав датог система права будући да постоји

205 Нав. према: Д. Митровић, „Идеалистички и реалистички појам права“, 44–45.

више таквих мерила која се међусобно искључују. Он једино каже да постоји једно „врховно мерило“, као и да правило признања измиче свакој вредносној процени. Произилази да оно може бити само прихваћено као такво.²⁰⁶ То подсећа на изјаву св. Августина у *Исјовесџима*: „Верујем зато што је невероватно“.²⁰⁷ Такође, може се запазити да је Хартово решење компромисно: он је право и правни систем засновао на реалној основној норми (правилу признања). Постојање те норме (или њиховог скупа) може да се утврди и провери, а не само логички замишља (као нпр. код Келзена). Исто тако, може се запитати: да ли то што правило признања сачињава једна или више реално постојећих норми може да значи како и природноправне норме реално постоје и важе? То није немогуће има ли се у виду идеја Дејвида Бома да је и значење једна врста бивствовања, јер значење и бивствовање *одражавају* једно друго.²⁰⁸ Значење постоји у актуелном облику (временски, као садржај или стање свести), а бивствовање у реалном (просторно-временском) одређеном облику. Оба питања су умесна, будући да и сам Харт закључује како позитивно право треба да садржи „минимум природног права“.²⁰⁹ Остаје неразјашњено где се налази и где је „усредсређен“ тај минимум природног права: да ли можда у правилу признања?²¹⁰

Не само Дворкин, већ ни Харт није успео до краја да реши проблем дуализма природног и позитивног права. Само, Дворкин је пружио једно јасније и рационално подношљивије *ујуиштво* за повезивање природног са позитивним правом од Харта.²¹¹ Док Дворкин истражује мерила и објашњава начин на који природноправне норме могу да се прелију у позитивноправне, дотле Харт дозвољава могућност да се те норме већ налазе међу нормама које улазе у састав правила признања (јер тврди да право треба да садржи барем минимум природног права).

Тешко је установити шта је све тачно у учењима ове двојнице великана. Може се запазити да се Дворкин више бавио истраживањем поузданог мерила за преливање природног у позитивно право, док је Харт то претходно питање избегао сврставши

206 Вид. Х. Харт, *Појам љрава*, Београд 2013, 102–106, 119 и даље.

207 Вид. Х. Келзен, *Ојишја теорија љрава и државе*, Београд (1951) 1998.

208 Вид. D. Bohm, *Wholeness and the Implicite Order*, London – New York 2002, 87–89.

209 Х. Харт, 189.

210 Нав. према: Д. Митровић, 45–46.

211 Р. Дворкин, *Суишјаина индивидуалних љрава*, Београд – Подгорица 2001, 193–257.

и природноправна правила у списак правила која могу да улазе у састав правила признања. Недостатком се може сматрати и то што су обојица занемарили да највиша природноправна начела нису изван могућности људског сазнања као и да, као таква, морају да буду надмоћнија од сваког другог ауторитета, управо тако да ниједно правило које им противречи не може да буде исправно.²¹² Најважније је начело правде која није само највиша вредност, већ и мерило свих других вредности. Тек када се правда као сразмерност препозна и изабере као врховни ауторитет и пресуђујуће мерило за избор неког добра које је пожељно за слободну већину чланова заједнице, а затим операционализује у облику правичности – тек тада се може рећи како се природно право преко општих правних принципа прелива у позитивно право. Важно је нагласити да се не прелива целокупно природно право у позитивно, већ само један његов део, и то онај део који је препознат као користан или барем подстицајан у ситуацијама или случајевима који измичу домашајима позитивног права.²¹³

Постоје и другачији покушаји да се објасни преливање правде у право преко природноправних правила која се затим преливају у позитивноправна.

Карактеристично је учење Густава Радбруха у коме је избегнута традиционална замка дуализма природног и позитивног права и устоличена вредност правде над вредностима сигурности и сврсисходности. Тешкоћу представља Радбрухов недовршени део учења о садржини правде у коме закључује како избор између индивидуалне и колективне вредности или вредности дела може да се учини само ауторитативним путем. На тај део учења надовео се Артур Кауфман, који је проблем успешно решио у корист индивидуалних вредности као пресуђујућег ауторитета.²¹⁴

Други велики правник који је покушао да разреши однос правде и права био је Лон Фулер. То је учинио увођењем морала у право и одређивањем појма „унутрашње моралности права“ као чиниоца који непосредно одређује врсту односа правде и права. Ту своју главну идеју поткрепио је избором осам тзв. „нужних захтева“ (услова, начела, елемената) чије постојање сматра „самоочигледним“. Према Фулеру, тек када су испуњени ти нужни услови, или када се барем справља о њима, може се рећи како

212 Љ. Тадић, *Филозофија њрава*, Београд 1996, 129–130.

213 Вид. Д. Митровић, 47–48.

214 Вид. Г. Радбрух, 38–39; А. Кауфман, *Право и његово разумевање*, Београд – Ваљево 1998, 285–287; Д. Митровић, 42–43.

је успостављена или да барем може да буде успостављена нужна веза између морала, правде и права. Очигледно, Фулер је преко унутрашње моралности права настојао да превазиђе јаз између правде и права, јуспозитивизма и јуснатурализма, који је привидан. Тај покушај се и данас различито оцењује, нарочито због недоумице да ли је Фулеров избор „осам нужних захтева“ ипак ствар његовог личног уверења.²¹⁵

Карактеристично је и етички надахнуто учење Петера Колера који правду одређује као најважнији део морала будући да њени стандарди не изражавају само оно што је добро или лоше већ и оно што је исправно и погрешно у односима са другим људима. То значи да Колер појам правде, који се традиционално изводи из истинитости, проширује увођењем појма исправности у етичком (а не позитивистичком) смислу. За разлику од Фулерог учења, у коме је праведно само право које располаже унутрашњом моралношћу, у Колеровом учењу је право у целости и без задршке унапређено у праведно и морално. Довољно је да је право етички исправно да би постало праведно.²¹⁶ То је супротно правном искуству које показује да је право ретко када морално и праведно.

Можда је Џон Ролс оставио најупечатљивији запис о правди и праву. Полазећи од идеје да је контекст правде „систем“, јер изван њега правда губи смисао, Ролс је закључио да правду треба разликовати од начела и различитих схватања правде, као и да правда може да се одреди само као сразмерност. Ту сразмерност треба да омогуће правила која подржавају „исправну равнотежу“ (склад) међу конкурентским захтевима људи због могуће „добробити друштвеног живота“.²¹⁷ Будући да сразмерност у Ролсовом учењу чини окосницу идеје правде, јер равнотежу међу неједнакима није могуће успоставити коришћењем једнакости, то он из сразмерности изводи појмове праведног права и праведног друштва. У таквом друштву право је саображено правди, или, прецизније,

215 Вид. Л. Фулер, *Моралности права*, Београд 2001 (2011), 50–55, 114–136; Д. Митровић, „Моралност која право чини могућним“, предговор српском издању књиге Лона Л. Фулера *Моралности права у светлу његових противника и бранилаца* (*Lon Fuller's Legal Philosophy on the Morality of Law in View of His Opponents and Advocates*), зборник радова *Америчка јуриспруденција XX века (American Jurisprudence of the 20th Century)*, Сремски Карловци 2006, 141–149.

216 П. Колер, „О социјалној правди“, *Анали Правној факултету у Београду*, 1/2005, 8, 11.

217 Вид. Џ. Ролс, 228.

право постаје резултат сагласности свих његових чланова а не само једног дела друштва (његових политичких, интелектуалних, финансијских и војних елита).²¹⁸

Док Ролс утврђује основе социјалне правде тако што се усредсређује на појам праведног права и праведног друштва (осавремењујући идеје некадашњих писаца који су припадали правцу уговорних природноправних теорија), дотле Мајкл Волзер правду чини потпуно зависном од променљивих друштвених околности и датог културног миљеа.²¹⁹ Те околности су неупоредиво шире и разноврсније у Волзеровом учењу од Ролсових начела правде, и дозвољавају потпуно релативизовање правде. Такво релативизовање доводи до супротног од жељеног: да се праведним може сматрати неправедно, чак насилничко право. Заборавља се да је правда најчистија као идеал који тек преко правичности, евентуално, може да се оствари у праву, док је тзв. друштвена правда увек релативна и непоуздана (нпр., да ли се поменута казна линча може сматрати врстом испуњења друштвене правде). На таквој релативној друштвеној правди и још више релативизованом праву данас своју праксу здушно упражњавају „успешни“ корпорацијски и други бирократско-технократски изображени правници.²²⁰

5. Област правде и права

Делимично и повремено подударане правде и права јасно показује да се правда и право укрштају. То укрштање је могуће објаснити ослонцем на носећу идеју теорије симфоније која је у средњем веку коришћена за објашњење и уређење односа цркве и државе у царствима која припадају ромејском културном кругу.²²¹ По аналогiji са њом, носећа парафраза идеје теорије симфоније, овог пута за уређење односа правде и права, састојала би се у следећем: у међусобном односу правде и права постоје две крајње различите ситуације. Прва се односи на потпуну превласт права над правдом (што је штетно). Друга се односи на потпуно спајање правде и права, боље речено на утопљеност правде у

218 *Ibid.*, 482.

219 Вид. М. Волзер, *Погручје њравде*, Београд 2000, 16 и даље.

220 W. Mills, *The Power Elite*, New York 1960, 284–285; Вид. М. Волзер, *Морал и њрљаве руке*, Београд 2010.

221 Вид. Д. Перић, *Црквено њраво*, Београд 1997, 57, 66, 165, 167.

право и права у правду (што је неоствариво). Такође, неоствариво је утапање правде и права у морал (што је претерано), као и њихово утапање у силу или свођење на њу (што је неприхватљиво) јер, наводно, правда и право припадају победнику. Најбоље је да се правда и право укрштају, попут два круга који се међусобно секу и чине три области.

Прву област чине важеће позитивноправне норме без потребе за ослонцем на природноправне норме (нпр. техничке норме, правни стандарди, норме дефиниције итд.). Са информационо-технолошким усложњавањем савремених друштава број тих норми готово да експоненцијално расте. Тако се ствара читав један океан прописа којим се у целости заробљавају људска бића. Интересантно је да таква раздвојеност правде и права не важи увек за највише правне норме (нпр. уставна начела), која нису само техничко-правног карактера.

Другу област заједно чине природноправне и позитивноправне норме. Њихов однос доводи до три карактеристичне ситуације.

У првој, неке природноправне норме постају позитивноправне. Могу се условно назвати „преливеним“, „преобличеним“ или „сраслим“ нормама. На пример, правило *Pacta sunt servanda* сматра се од Хуга Гроцијуса (*Hugo Grotius*) и природноправним, и позитивноправним. Подржано је бројним позитивноправним правилима која га разрађују и додатно одређују, што се такође може сматрати примером преливања правде у право. То је у извесној мери данас случај са неким уставним или декларативним нормама од којих су барем неке природноправног порекла.

У другој ситуацији, неке природноправне норме се мање-више подударују са позитивноправним нормама али због тога не постају правне. Могу се назвати непреливеним „подударним“ а понекад и „укршеним“ нормама. На пример, норме које заповедају да се увек штити достојанство људског живота су такође природноправне и позитивноправне. Само, оне могу да постоје независно једне од других јер нису једнаког степена и обима заштите те исте заједничке вредности.²²²

Најзад, у трећој ситуацији, неке природноправне норме се не подударују с позитивноправним нормама али их посредно

222 Вид. G. Dürig, „Einführung zum Grundgesetz“, in: *Grundgesetz: mit Vertrag über die abschließende Regelung in bezug auf Deutschland, Menschenrechtconvention, Bundesverfassungsgerichtsgesetz*, München 1998; „Der Grundrechtssatz von der Menschenwürde“, *Archiv des öffentlichen Rechts*, 2/1956; „Die Menschenauffassung des Grundgesetzes“, *Juristische Rundschau*, 260, 7/1952.

подржавају, јер им нису непосредно супротне или су неутралне. Те природноправне норме се могу назвати „подржавајућим“ нормама. На пример, ако је циљ права успостављање реда и мира, онда природноправне норме које налажу међусобно уважавање, толеранцију, другарство или пријатељство међу људима, помажу остваривању тог циља који је свакако важан за право које исту ту материју може да уређује својим позитивним нормама.

Све три ситуације у овој другој области са односним врстама природноправних и позитивноправних норми располажу неоспоривим ауторитетом. Та чињеница – да природноправне норме подржавају позитивноправне и, обрнуто, позитивноправне природноправне норме – дозвољава да се унутар области правде и права условно разликују две подобласти неједнаког обима распрострањања. У ужем смислу, област правде и права постоји само у случају преобличених природноправних норми, када оне срастањем постану позитивноправне. У ширем смислу, област правде и права постоји и када обухвата друге две ситуације: непреливене подударне (укрштене) и подржавајуће природноправне норме са позитивноправним нормама. Иако те две врсте природноправних норми не улазе непосредно у састав позитивног права, тј. не преливају се у њега, оне као идеал или као практична корисна вредност свакако утичу на смисао и домаћај позитивноправних норми и улазе у састав симбиотичког појма „праведног права“. У супротном, дошло би до сукоба и раздвајања правде од права и права од правде. Али, тада се не може говорити о заједничкој области правде и права у ужем и ширем смислу.

Трећу област чине само природноправне норме без икаквог ослоњања или везе са правним нормама. До тога долази или због тога што не постоји потреба, боље речено немогуће је а тиме и непотребно, да се исти односи регулишу позитивноправним нормама. То је област у којој се правда непосредно примењује, без ослоњања на право (нпр. као што предлаже Антигона у истоименој Софокловој /*Sophokles*/ драми или у случају постојања великих правних празнина карактеристичних за неразвијена примитивна и „револуционарна“ права). Супротна ситуација постоји када се право непосредно примењује без ослоњања на правду, као што је готово без изузетка случај са техничким нормама и стандардима.

Будући да постоји заједничка област правде и права, то се може запазити још неколико ствари о правди и праву, као и о

срасијању, укршијању и међусобном подржавању природноправних и позитивноправних норми:

- правда или барем осећај за њу представља генеричко човеково својство, док то са правом није случај јер није реч о урођеном већ стеченом осећају за друштвеност који намеће цивилизованост;
- правда је најстарија вредност преточена у правила (заједно с вредностима и правилима морала), настала када и људска бића, док то није случај са правом које је настало тек појавом државе;
- прве норме биле су само праведне, док је првобитно право настало њиховим знатним преузимањем (заједно са моралним нормама), па тек затим преузимањем традицијских, обичајних и норми друштвених организација. На крају је држава почела непосредно да доноси своје правне норме. Те норме су данас („макијавелистички“) надмоћније над свим другим. Такву промену у корист права није тешко објаснити јер се право одувек намеће, а правда одувек препознаје;
- правда је синоним за истину, а право за исправност. Правда не дозвољава да неистина буде истинита, док право то дозвољава. Због тога се и каже да је главни циљ права исправна примена правила, а не њихова истинитост, што је управо случај са правдом;
- обавезност заповести природноправних норми није иста са обавезношћу заповести у позитивноправним нормама. Данас се сматра да је та обавезност већа када је подупрta снагом силе него снагом уверења. Упркос томе, правда председава над правом, а не право над правдом, јер сила није довољна и без правде је бесмислена;
- правда и право заједно усмеравају људско понашање ради остварења одређених вредности (заједно са моралом или независно од њега). Колико је снажан утицај правде на право показује то што је лакше бити против заповести права него против заповести правде. Утицај правде на право је нарочито појачан када се правда и морал заједно сучеле са позитивним правом;
- у случају сукоба правде и морала, а он не постоји само када се правда изједначи са моралом (мада се и тада може поставити питање шта преовладава у таквој симбиози: оно што је праведно или оно што је морално?), предност треба дати моралу над правдом, тј. добру над истином,

човекољубљу над чињеницама, јер је људско милосрђе изнад правде. Оно зачињава правду као што правда зачињава право. Увек треба имати на уму да право постоји због људи, а не људи због права.

Очигледно, када се каже правда и право, треба помислити прво на њихову заједничку област, а не на политичке покрете са истим именом или наставне предмете који се однедавно изучавају на правним факултетима. А када се каже „област правде и права“, треба помислити пре свега на стање свести правника правотвораца и правника примењивача права. Та свест о области правде и права нарочито треба да буде изражена у случајевима када позитивистички усмерена правна пракса налаже једноставније и лакше решење – да се примењују важећа правила која данас искључиво припадају писаном праву. Будући да тај циљ није могуће дословно спровести у дело, таква све развијенија правна пракса прераста у неку врсту огољеног наметања које право претвара у средство инструментализованог насиља лишеног правде и морала, тј. људскости. Изгледа да право данас губи свој изворни смисао и постаје све више вредност по себи, а можда и „религија“ једног дехуманизованог, трансхуманистички замишљеног света у настајању заснованог на страху, контроли, свепознатости и прецизности.

Нужност постојања везе и заједничке области правде и права не треба додатно објашњавати. Довољно је рећи: када би се право потпуно одвојило од правде, тада би постало једна „разобручена сила“ која би на крају саму себе уништила. То се (нпр.) догодило са расистичким Нирнбершким законима који су били апсолутно неправедни и безморални. А таквих примера још има, много.

Сама правда није довољна, као што ни само право није довољно. Без споја правде и права, правда постаје непоуздана а право насилничко. Потребно је да право буде барем надахнуто правдом, као и да се правда барем једним својим делом прелива у право и операционализује у њему. То је место сусретања и спајања истинитости правде са исправношћу права.

6. Уместо закључка

Право се нужно изопачује када се одвоји од правде, чија сразмерност представља њено главно обележје. Сразмерност показује да постоје организација и ред. Али, достизање, одржавање и усавршавање сразмерности као мерила и склада као стања успостављене

праведности повезано је са напрезањем, са трошењем људске енергије насупрот деловању универзалног закона ентропије. На пример, четири до пет пута је теже успоставити ред, него нарушити га; много је лакше разарати него стварати, рушити него градити, бити неправедан него праведан, злонамеран уместо добронамеран. Овог првог се већина људи редовно придржава. Вероватно се у тој чињеници налази одговор зашто људи једни другима наносе зло и кривду, као и зашто се сви људски пореци мењају и пропадају. Увек је лакше делати подупрт снагом *енифройије* него насупрот њој, подупрт снагом *екфройије*. Ред је напоран, а правда тешко доступна. Ипак, сразмерност, склад, па чак и хармонија, постоје у свету и испољавају се у облику правде која се повремено прелива у право захваљујући „тихим и пристojним људима“ који још постоје и нису лишени осећаја за правду. За узврат, и да не би било насилничко, право треба да буде што је могуће више људско. А људско је када је саображено са правдом и моралом.

И још нешто о правди и праву за крај, али из другог угла, као још две кратке илустрације. У свету готово да се нигде више не користи назив „Министарство рата“ (изузев у држави Израел). Све државе се званично бране иако многе изазивају ратове и „миротворачки“ учествују у њима без предаха (нпр. од окончања II светског рата до данас) нападајући друге силом јачег. У исто време, смишљају се нове сличне „хуманитарне акције и операције“ надахнуте само наизглед „најплеменитијим“ побудама силника да се свет „поправи“ по њиховим самопроглашеним мерилима. У том смислу, пример државе Израел са називом његовог министарства изгледа као усамљен пример поштења лишеног лицемерја. Ниједно министарство одбране не постоји због мира већ због рата, а рат није мир. То је јасан пример „новоговора“ у данашњем свету.

Кључне речи „лицемерје“ и „новоговор“ имају исто тако судбински важно значење када је реч о правди и њеном укрштању са правом. Многе правосудне зграде по свету зову се „Палате правде“, а не „Палате права“, „Палате законитости“ или „Палате правичности“. Осим грађана, и сами властодршци понекад признају узвишеност правде над правом, законитошћу и правичношћу. Вероватно да и они интуитивно осећају да „Правда“ председава над „Правом“, а „Мир“ над „Ратом“. Невоља је у томе што правда најчешће не обитава у таквим „Палатама“. Иако слепа и спора, правда не постоји због права већ због истине, а право често није истина, па чак ни исправност.

ON JUSTICE AND THE LAW

Summary

Justice and the law are a constant theme in human thought. This theme has not been exhausted to this day. Since ancient times there have existed conceptions which completely separate justice from the law, as well as conceptions which completely identify justice and the law. In both cases their connection, or the lack of it, have been explained by moral reasons or reasons of coercion. While moral reasons identify justice and the law, reasons of coercion separate justice from the law.

Neither of the two mentioned characteristic conceptions is true because of its selfsame characteristic one-sidedness. It is true that justice is not one and the same as the law. It is also true that the law is not one and the same as justice. But it is true as well that these normative regulatory systems intersect each other and jointly make up an overlapping area which can be called the *area of justice and the law*. If morality is added, too, as the oldest regulatory humanity's system, then one can speak of an even broader area – *the area of morality, justice and the law*.

About the same relationship one can speak by making use of two different approaches, which are multilayered. The first is theoretical-cognitive and is concerned with *values* which are contained in justice and the law, while the values of justice are not always identical with the values of the law. Justice renders sense, justification to the law and presides over it as does truth over misconceptions and lies. It is the value *per se*, especially when truthfulness and proportionality are spiced with mercifulness. However, justice is related to other values (freedom, human dignity, toleration, security, equality, order, peace, etc.). Even when the values of justice and the law are common, not even then are they manifest in equal measure: they are reduced in the law. In both cases justice is the objective of the law, and the law is the means of justice. The law, for that matter, has not been envisaged for the purpose of being just. The purpose of the law is to be righteous, and only then truthful in the sense of justice and fairness.

The same relationship between justice and the law can be narrowly viewed as the *connection* of natural law with positive law. It should be pointed out that such approach refers primarily to finding out with reliability *how* natural law flows into positive law. The second approach is more technical-applicable and,

in the last resort, it relates to fairness as applicable justice, as some kind of the blend of justice and the law in concrete cases (legal, judicial, arbitration and others). In all of them is also established proportionality of justice as truth to congruity of the law as righteous harmony with justice.

Justice and the law necessarily create a common area. Their intersection renders possible the consideration of the area of justice and the law in the light of legality of justice and justness of the law. Justice is legal when it flows into the law, and the law is just when it is congruous with justice.

(Написано јуна 2018, а објављено у *Избор судске праксе. Научни, стручни и информативни часопис*, бр. 1, Београд, јануар 2019, стр. 5–13).

VI

ПРОЦЕДУРАЛНА ПРАВДА, ИСТИНИТОСТ И ИСПРАВНОСТ

(ЗАШТО НЕ ПОСТОЈИ ПРОЦЕДУРАЛНА ПРАВДА)

1. Укратко о правди

Правда (*iustitia*) представља врхунску друштвену и правну вредност. Она је вредност због тога што је једна врста сразмерности и склада, све до постизања хармоније, која је други назив за апсолутну правду. Поред те апсолутне, божанске или природне правде, постоји друштвена правда са својим изведеним врстама (морална, религијска, правна), која је релативна у људским размерама.²²³

Посебну врсту представља *йравна йравда*. Она је важна врста друштвене правде јер се сматра синонимом или за сразмерно, или за једнако. Одређује се према два *формална* правна обрасца, због чега се говори о две врсте правне правде. Прва је *дисџрибуџивна йравда* (*iustitia distributiva*: „свакоме сразмерно“), која је првобитна, положајна и налаже да се „неједнако поступа с неједнакима“. Друга је *комуџаџивна* (*iustitia commutativa*: „свакоме једнако“), која је разменска и налаже да се „једнако поступа с једнакима“. У најужем значењу, правна правда означава саображавање закону (*законска йравда /iustitia legalis/*). Може се говорити и о судској правди као посебној врсти испољавања правде тамо где су судске пресуде извори права. Али на питање у чему се састоји *материјална* правда, не може се одговорити никаквим сличним обрасцем, осим најстаријим, античким, да је праведно служити општем добру.²²⁴ На пример, најновији покушаји да се одреди солидарна правда, по којој од заједничких добара више треба дати

223 Вид. П. Холбах, *Сисџем йрирогџе*, Београд 1950; Аристотел, *Никомахова еџика*, Београд 1970.

224 Х. Келзен, *Елеменџи теорџе йравних норми. Позни изабрани сџиси*, Београд – Подгорица 2003, 122.

слабим и сиромашним а мање јачим и богатим, нису обрасци материјалне правде каквим се представљају, већ Аристотелове дистрибутивне правде. А она је формална.

Правна правда, будући да је врста друштвене правде, није савршена. Али то није ни право. Због тога између несавршене правне правде и још несавршенијег права увек постоји мања или већа напетост.²²⁵ Правду је лакше осетити него одредити или постићи, јер право никад не може да постане сама правда. Због тога је свако право у одређеној мери неправедно. Али, оно не сме да постане изопачено и да остварује *кривду*. Имајући управо то на уму, Цицерон (*Marcus Tullius Cicero*) је сврху права одредио као вештину праве мере при подели добара међу грађанима (*Sit ergo in iure civili finis hic legitimaе atque usitatae in rebus causisque civium aequabilitatis conservatio*). Тиме је освежио старију Платонову (*Plato*) и Аристотелову (*Aristotle*) идеју о постизању општег добра као највећег постигнућа материјалне правде. То значи да „нормално право“ мора садржати барем „минимум правде“, која се преко општих правних принципа улива у право (као што предлаже Роналд Дворкин /*Ronald Dworkin*/). Али, ни таква правда није процедурална.²²⁶

2. Ролсово и Хефеово схватање процедуралне правде

Будући да је од средине прошлог века обновљено а затим и појачано интересовање за природноправна истраживања,²²⁷ све чешће је почело да се говори о врстама правде: међународној, политичкој, корпоративној, солидарној, организационој, трансакционој, компензационој итд.,²²⁸ различитим од традиционалних

225 Т. Живановић, *Систем синтетиичке филозофије љрава*, III, Београд 1959, 675–679.

226 Будући да главна тема није правда, већ њена изведеница, тзв. процедурална правда, то о бројним схватањима правде додатно вид. њихов преглед у *Encyclopaedia Britannica. Ultimate 2014 Free Download*.

227 До тога је дошло захваљујући филозофско-научном учинку Г. Радбруха /*G. Radbruch*/, изложеном пре свега у његовом чувеном делу *Филозофија љрава*, а затим је појачано у немачкој правној филозофији и англосаксонској јуриспруденцији. Вид. Г. Радбрух, *Филозофија љрава*, Београд 1980 (2016).

228 Вид. Р. Т. Ди Џорџи, *Пословна етика*, Београд 2003; Р. Нозик, *Анархија, држава, ушйоија*, Загреб 2003; Б. Совиљ, *Пућ кроз љраво до љравде*, Пет-

облика религијске, моралне и правне правде. Штавише, све чешће је почело да се заговара постојање процедуралне правде као посебне врсте правне правде, поред законске и судске правде.

Такво залагање је прихваћено са извесним олакшањем у позитивистички усмереној јуриспруденцији на Западу. Оно се може сматрати њеним закаснелим одговором на ренесансу природноправних учења у другој половини XX века. Необично је да се за процедуралну правду залажу и писци који припадају супротној оријентацији. Такво залагање се може сматрати неодмереним одговором припадника природноправне јуриспруденције. Али, то олакшање првих и залагање других није ни умесно ни корисно, јер процедурална правда не постоји. Она је само један мисаони конструкт (конструкција) и експеримент у правној филозофији и теорији.

Најпознатији заговорници учења о постојању процедуралне правде су Џон Ролс и Отфрид Хефе. Поред њих, и други писци, претежно англосаксонски (Лон Фулер /*Lon L. Fuller*/, Херберт Харт /*Herbert Hart*/, Роналд Дворкин, Фридрих Хајек /*Fridrich Hayek*/ или Матијс ван ден Бос /*Matthijs van den Bos*/) заговарају слично учење.

Када је реч о учењу Џона Ролса (*John Rawls*) о процедуралној правди, „принцип отворености положаја“, изложен у његовом чувеном делу *Теорија правде*,²²⁹ садржи замисао о идеалном почетном друштвеном услову или положају као и уверење да „сви положаји“ појединаца у друштву нису „отворени“ (иако неки ипак јесу). Ово друго, Ролсово уверење, показује да појединци нису једнаки чак ни у погледу располагања могућностима. Уосталом, познато је да друштвена утакмица никад није непристрасна и праведна, јер је намештена пре самог почетка. Чак ни у Русоовом идеализованом опису природног стања људског рода „без утакмице“ не постоји таква сасвим „поштена“ једнакост између „племенитих дивљака“ – људи су различити, а самим тим и неједнаки.²³⁰ Ту чињеницу, на коју је указао још Жан-Жак Русо (*Jean-Jacques Rousseau*), Ролс прихвата као очигледну, али упркос томе, и даље сматра одлучујућом своју идеализовану визију нужне непристрасности у погледу „једнакости могућности“, а тиме и нужне исправности појединаца у друштву. Наравно да таква непристрасност и

рoварaдин 2004; Ж. Вучковић, *Бизнис и морал*, 2006; И. Кант, *Заснивање метафизике морала*, Београд 2008.

229 Џ. Ролс, *Теорија правде*, Београд – Подгорица 1998, 91.

230 Вид. Ж.-Ж. Русо, *Расправа о йоријеклу и основама неједнакости међу људима*, Загреб 1978.

исправност код освешћених појединаца може да произведе само осећај личне осујећености и неправде.²³¹

Таква „отвореност положаја“, од које Ролс полази говорећи о процедуралној правди, односи се и даље преноси на све често процедуралне ситуације у којима појединци могу да се нађу (од врсте и начин коришћења процедуралних правила приликом одређивања почетног положаја појединца у друштву или запосленог у предузећа, све до положаја окривљеног или сведока у поступку пред судским органима). Штавише, непостојање нужне непристрасности у друштвеном и правном смислу, као и исходеће исправности у погледу друштвеног понашања и правилне примене правних прописа²³² (речи које Ролс помиње као неку врсту мантре) не само да појединце лишавaju резултата њихових прегнућа већ им одузимају могућност да доживе лично „искуство самоостварења“ које је једно од неколико „главних облика људског добра“ уопште. Тиме Ролс потврђује, можда несвесно, општу теодицејску трагичност људског бића, јер све што тврди иде у прилог закључку супротном његовим почетним поставкама. Овај свет се збиља мења због утицаја подстицајних и прихватљивих идеја, али овом свету саме идеје и замисли нису довољне.

Када се размотри Ролсово схватање о процедуралној правди, може се запазити да се главни недостатак у његовом учењу састоји у томе што друштвена и правна правила помоћу којих одређује поставке и мерила за успостављање појма процедуралне правде (он) унапред проглашава процедуралним иако она то нису. То су пре свих правила којима се одређује „принцип отворености положаја“ као и правила која утврђују начин непристрасног и исправног спровођења процедуралних норми, а она су материјална иако се односе на начин извођења процедуре. Већ та чињеница показује да је Ролсова главна поставка, садржана у његовом „принципу отворености положаја“, виртуелна и фиктивна, као и Келзенова „пранорма“. Та поставка не постоји и не може се користити као полазиште за одређивање процедуралне правде. Као што је поменуто, разлог је очигледан: „принцип отворености положаја“, као и „принцип непристрасне могућности“ (као начина за постизање) „једнакости“, материјалног је а не процедуралног карактера. Реч је о материјалним правилима која одређују начин на који ће се спроводити чисто процедурална друштвена и правна правила.

231 Ц. Ролс, 93.

232 *Ibid.*, 92 и даље.

Исто се може рећи и за Ролсове „независне критеријуме“, тј. мерила или стандарде који треба да успоставе процедуралну правду.²³³ Ни они нису процедуралног већ материјалног карактера. Они, чак, могу да буду праведни, али не као састојак процедуралне правде. Треба нагласити да таква јасна мерила и стандарди уопште не постоје, због чега нису јасно одређени ни у Ролсовом учењу, нити постоји изводљива процедура која неизоставно доводи до исправног исхода, тј. до процедуралне правде. Али све то није спречило Ролса да устврди како непристрасна процедура „преноси“ своју непристрасност на исправан, тј. правичан „исход“. Дакле, опет је реч о његовом уверењу да може да се оствари процедурална правда.

Ролс такође тврди да више није нужно водити рачуна о бескрајно различитим околностима и сталним променама релативних положаја одређених особа, како је некад чињено у грађанским уговорним природноправним теоријама, јер је довољно да је систем (државни, а нарочито правни) исправно постављен („структуриран“). Као да систем може оно што природа није успела. Том приликом је занемарио да су Жан-Жак Русо и Џон Лок (*John Locke*) успостављање државног система и система права изводили из природног и друштвеног стања, а не природно и друштвено стање из државног и правног система. Као што је поменуто, ни у том конструкту или симулакруму првобитног стања, као и каснијег друштвеног стања, појединци нису једнаки.²³⁴ Уместо тог путоказа, Ролс услове (које сам унапред поставља) организује у вештачки створену виртуелну замисао „првобитног положаја“.²³⁵ Тврдећи да је погрешно усмерити пажњу на променљиве релативне положаје појединаца и очекујући да свака таква промена буде по себи праведна, Ролс сам оспорава властиту почетну поставку и признаје да је она фиктивна, да је такође реч о једном конструкту и симулакруму. Слични проблеми су својевремено присилили Роналда Дворкина да развије своју политичку теорију права, после своје правне теорије, која такође није могла да одговори на врхунска правна питања која је себи ставио у задатак.²³⁶ Ни у овој другој, политичкој, Дворкин такође није успео да пронађе мерила и стандарде за преливање природног у позитивно право. Уместо

233 *Id.*

234 *Id.*, 119 и даље.

235 Т. Глинтић, *Појовор* књизи Џ. Ролса *Теорија правде*, 526–527.

236 Вид. Р. Дворкин, *Царсво право*, Београд 2003; *Схваћање права озбиљно*, Загреб 2003.

њих, успео је само да изложи упутства, а слично поступа и Ролс када говори о процедуралној правди.

Ролсово схватање „принципа отворености положаја“ и постојања „независних критеријума“, очигледно, ствар је његовог личног уверења. Али, то је случај и са Ролсовим схватањем савршене и несавршене процедуралне правде. Једноставно, није могуће одредити поступак који сигурно пружа жељени резултат у смислу постизања процедуралне правде, поготово не аутоматски. То признаје и сам Ролс, који је у праву када каже да савршена процедурална правда не постоји, али грешни када тврди супротно за несавршену процедуралну правду, јер процедурална правда уопште не постоји.²³⁷ И једна и друга су химере. Правда није химера, а није ни процедурална.

Када је реч и схватању Отфрида Хефеа (*Otfreid Höffe*), које је изложено у његовој књизи *Правда. Филозофски увод*,²³⁸ прво треба приметити да Хефе своје излагање о процедуралној правди започиње тврдњом да су за правно обавезујуће одлуке „неопходни дефинисани поступци“. То није спорно, али је спорно нешто друго: његова тврдња да се ти поступци „заснивају на принципима правде“ (нпр., какве везе има поступак за наплату пореза од грађана с принципима правде?; ко то тврди, мора да призна да је свака држава која наплаћује порез од својих грађана праведна или да барем почива на принципима правде).²³⁹

Спорна је и следећа Хефеова тврдња. Он каже: „Када је реч о поступку, не ради се непосредно о садржајима или резултатима, већ о надлежностима, роковима и формама“ које нису саме себи сврха већ „производе ону општу спремност да се прихвате одлуке законодавца које још нису садржински одређене“ (ту Хефе брка спремност грађана да имају законодавца с њиховом спремношћу да прихвате законодавчеву „мачку у цаку“, у облику сваког будућег закона чију садржину унапред не могу да упознају). И даље, „поступци морају бити отворени за потребе и интересе оних којих се они тичу“ (то само у случају да су односни субјекти телепате када је реч о будућим законима – накнадно упознавање с таквим законима, када су већ донети, штетно је за грађане и опасно). Уз то, додаје Хефе, сами поступци морају бити „такви да се могу научити“ (зашто, од кога и ко треба да их учи: можда грађани који не морају да буду правно образовани?)... „и, поред

237 Вид. Џ. Ролс, 90–95.

238 Вид. О. Хефе, *Правда. Филозофски увод*, Нови Сад 1998.

239 *Ibid.*, 47.

тога, они се морају ослањати на претходне датости које су, са своје стране, такође праведне – које, у најмању руку, нису неспојиве са супстанцијалном правдом“ (?).²⁴⁰

Затим Хефе разликује три врсте процедуралне правде, за разлику од Ролса који се задовољава са две њихове врсте. Реч је о „чистој“, „несавршеној“ и „савршеној“ процедуралној правди. Само „чиста“ процедурална правда представља нешто више од „пуке супсидијарне легитимације“. Њу Хефе везује за „несавршену правду... која преовлађује у праву и држави“. Пропустио је да запази да је „несавршена правда“ од оне врсте од које је „гвожђе дрвено“. Какогод било, чак ни Хефеова несавршена правда (за коју он сам признаје да преовлађује у праву и држави) не може да буде лишена исправно вођеног поступка, непристрасности итд.²⁴¹ У противном, важила би Улпијанова (*Domitius Ulpianus*) изрека „Закон важи јер тако хоће владалац“ (*Quod principi placuit, legis habet vigorem*).

Хефе тврди и да „чиста“ правда „лежи у самом поступку, док о критеријуму за праведан резултат, који би био независан од поступка, не може бити речи“.²⁴² Он тиме појам правде изводи из процедуралних норми и тврди да се процедурална правда може извести из себе саме, из властитих мерила која не могу унапред да обезбеде праведан резултат (што је његов оригинални „уробор“). На тај начин, он релативизира правду, као и Мајкл Волзер (*Michael Walzer*), и дозвољава да се праведним сматра чак и оно што је неправедно али је постигнуто на исправан начин. Једино Волзер правду изводи из променљивости друштвених услова и односног културног миљеа друштва,²⁴³ док Хефе то директно чини из процедуралних правила која не морају да обезбеде праведан резултат у облику правне правде или законске и судске правичности. Уз то, Хефе не објашњава зашто су процедурална правила уопште праведна, осим што их он таквим сматра. Ако је уверење аргумент у филозофији, то није случај у науци.

Друге две врсте процедуралне правде остварују се „путем поступка“. Код тзв. „савршене“ процедуралне правде „постоји неко независно мерило за праведан резултат, као и поступак којим се тај резултат остварује са приближном извесношћу“. Затим Хефе даје пример једнаке поделе колача, што се односи на комутативну

240 *Id.*

241 *Id.*, 48.

242 *Id.*

243 М. Волзер, *Погруче њравде*, Београд 2000, 16 и даље.

а не процедуралну правду. Пропустио је да запази да је за (кому- тативну, а не за процедуралну) правду важно да су делови једна- ки, а не на који начин и којим средством се колач сече на једнаке делове (што би, ваљда, требало да важи и за непостојећу процеду- ралну правду).²⁴⁴ Такође, Хефе тврди, када је реч о „несавршеној процедуралној правди“, да и тада „за праведан резултат постоји један независан критеријум“. Њега Хефе илуструје примером из кривичног права и тврди да је кривична процедурална правда по- стигнута када су сви прави кривци, али само они, кажњени сраз- мерно својој кривици.²⁴⁵ Али, такав независан критеријум не по- стоји. А не постоји ни правни систем који непогрешиво кажњава само кривце. Тим примером Хефе самог себе оспорава: прво, зато што брка материјална с процедуралним правилима, и друго, зато што брка праведан исход (да су само кривци кажњени) са исправ- но изведеном процедуром (која омогућава да се постигне, или не, такав праведан циљ у облику судске правичности). То и сам Хефе увиђа, када признаје да је „очигледно да не постоји никакав по- ступак који искључује судске заблуде и који спречава кажњавање невиних као и некажњавање криваца... сувише преоштро или су- више благо“. Јасно је да таква релативна правда није ни правна ни процедурална.

Треба скренути пажњу и на чињеницу да Хефе не прави јасну разлику између процедуралне правде²⁴⁶ (која не постоји) и права на правично суђење²⁴⁷ (које постоји). Он, истина, наводи изреке „Да се чује и друга страна“ (*Audiat et altera pars*) и да „Нико није судија у сопственој ствари“ (*Nemo ex iudex in causa sui*), али занемарује чињеницу да је право на правично суђење збирни назив за низ материјалних правила и препорука о спровођењу истражне и судске процедуре, а не скуп формалних процедуралних прави- ла која улазе у састав процедуралне правде. Такође, он занемарује да се право на правично суђење односи на заштиту права људи у свим фазама поступка пред судским или другим државним орга- нима, као и да се ради о материјалним а не процедуралним пра- вилима. То потврђују најважнији међународни документи у који- ма јасно стоји да ово право представља основно људско право и да је једно од општеважећих начела. Као такво, оно не може да

244 О. Хефе, 48.

245 *Ibidem*.

246 *Ibid.*, 49.

247 Вид. N Mole, С. Harby, *Право на правично суђење. Водич за примену члана 6 Европске конвенције о људским правима*, Београд 2003.

буде само процедуралне природе. На пример, право на правично суђење садржано је у Универзалној декларацији о људским правима, Међународном пакту о грађанским и политичким правима Генералне скупштине УН, Европској конвенцији о људским правима и другим сличним међународним уговорима, па чак и у нормама међународног обичајног права. У свим документима, а посебно у чл. 6 Европске конвенције о људским правима, одређени су међународни стандарди везани за право на правично суђење. Њихово одређивање и разрада су засновани на идеји да када се људска права не поштују у полицијској станици, соби за саслушавање, притвору, суду или затворској ћелији, да тада власт очигледно не испуњава своје обавезе. Очигледно, та правила су надахнута правдом, можда су и праведна, али нису процедурална.²⁴⁸

На крају, Хефе закључује да се „мора водити рачуна о поштеном поступању према учесницима“, да се мора имати у виду стварна и лична независност судија, јавност поступка, правни лекови, процесни рокови итд., јер „без правне сигурности, којој они служе, нема ни стварне правде“. Али, ни тада се не ради о процедуралној правди, већ о правилима која треба да обезбеде правично суђење. Њихов првенствени циљ није праведност већ правна сигурност.

248 Међународни стандарди за правично суђење могу да се поделе у две групе: на *љрава љре суђења* (право на слободу, право притвореника на информацију и контакт са спољним светом, право на адвоката пре суђења, право на извођење пред судију или други судски орган у најкраћем могућем року, право на оспоравање законитости притвора, право на суђење у разумном року или на пуштање из притвора, право на адекватно време и могућности за припрему одбране, права током саслушања, право на хуманитарне услове притвора и забрана тортуре) и *љрава на суђењу* (право на једнакост пред законом и судовима, право на суђење пред компетентним, независним, непристрасним и законом установљеним судом, право на правичну расправу, право на јавну расправу, претпоставка невиности, право да особа не буде принуђена да сведочи против себе или да призна кривицу, забрана употребе доказа изнуђених тортуром или принудом, забрана ретроактивне примене кривичних закона и двоструке угрожености */ne bis in idem/*, право на суђење без непотребног одлагања, право да се особа брани сама или уз помоћ адвоката, право особе да присуствује суђењу и жалбеном поступку, право да се позивају и испитују сведоци, право на тумача и на превод, право на жалбу). Наведени стандарди такође подразумевају да пресуде морају да буду изречене јавно, да свако коме је суђено мора да добије образложење судске одлуке, да могу да суде само судије које су учествовале у поступку, да изречене казне морају да буду индивидуалне (а не колективне), сразмерне, сагласне наведеним међународним стандардима итд. Вид. N. Mole, C. Harby, 34–65.

3. Истинитост и исправност

Као што је наговештено, циљ овог рада није да подржи идеју о постојању процедуралне правде, за шта се залажу Џон Ролс, Отфрид Хефе и други писци, већ да је оспори. То ће бити показано позивањем на очигледно: да је правда синоним за истинитост, а не за непристрасност и исправност на којима писци погрешно заснивају свој појам процедуралне правде.

Да правду треба изводити из природе, тј. истинитости, потврђују бројни писци који појам правде изводе из саме природе, од античких до савремених. Али, такво традиционално метафизичко гледиште не деле сви писци.²⁴⁹ На пример, према Петеру Колеру (*Peter Koller*) правда је најважнији део морала, јер њени стандарди не изражавају само оно што је добро или лоше већ и оно што је *исправно* и *иојрешно* у нашим односима с другим људима. То значи да Колер појам правде, који се традиционално изводи из истинитости, проширује увођењем појма исправности у етичком смислу.²⁵⁰ Други писци, нарочито у области друштвених наука, прихватају „здрово за готово“ да процедурална правда постоји и тај конструкт умножавају смишљајући различите симулакруме, тј. различите врсте процедуралне правде које такође не постоје (кривичне процедуралне правде, а зашто не и грађанске процедуралне правде, управне процедуралне правде итд.).

Можда је због тога прави тренутак да се изнесе неколико запажања о односу истинитости и исправности уопште (који постоји), а затим и о односу правде и процедуралне правде (који не постоји).

Пре свега, процедурална правна правила могу да обезбеде само исправност у смислу правилности, предвидљивости и поузданости (нпр., у складу с применом материјалних правила непристрасности и поштења /фер-плеја/), али не могу да обезбеде истинитост и праведност. Исправност је правилно поступање. Нешто је исправно урађено зато што је изведено на правилан, систематски и стручњачки начин, а не зато што је истинито или праведно. Ту се истинитост појављује само као могући циљ или пожељан резултат, а не као састојак односне процедуре која је само

249 Вид. М. Трајковић, *Етичка димензија њрава – њравноџеоријски аспекти*, Нови Сад 2008.

250 П. Колер, „О социјалној правди“, *Анали Правној факултетеа у Београду*, бр. 1 (2005), 8, 11.

средство за могуће постизање тог жељеног циља. Исправност је нарочито важна за право, које је исправно када је погодно за рад, односно неисправно када није погодно за рад.²⁵¹ Као таква, она је слушкиња истинитости јер процедурална правда не може да буде ништа више осим „примењивачке исправности“. Таква исправност је корисна јер може да послужи као „поуздано мерило“ и „руководно начело“.²⁵² Али, то нема никакве везе с правдом која има своју властиту сврху („надсврху“), нарочито када је надахнута милосрђем.

Исти однос је могуће разматрати на другачији и модернији начин, из угла природних наука, које истинитост више не одређују као апсолутан већ као релативан појам. Данас многи филозофи природе и теоретичари вероватноће сматрају да уместо израза „истина“ и „правда“ треба користити изразе „вероватноћа“ и „конкретност“.²⁵³ Према њима, може се говорити само о „степенима истинитости“. Њима одговарају „различити степени вероватноће“ која тежи да на крају постане потпуна, апсолутна истина. То значи да расправљање о истини у традиционалном и апсолутном смислу треба заменити расправљањем у модерном и релативном смислу о „степенима истинитости“, „степенима рационалне вере“ или „степенима вероватности“ (Џ. М. Кејнс /*John Maynard Keynes*/).²⁵⁴ Сагласно с тим, истина се не сматра само релативном већ и недостижном вредношћу, осим у једном случају, када је збиља достижна. То је случај када се истина оствари у облику законске или судске правде. Дотле се може говорити само о „степенима истинитости“ (Х. Рајхенбах /*Hans Reichenbach*/, Х. Џефриз /*Harold Jeffris*/, К. Попер /*Karl Popper*/)²⁵⁵ изражене у облику „скалиране извесности“ да је нешто истинито. На супротном крају исте скале налази се „погрешност“. Дакле, када тврдимо да је нешто истинито, сматрају наведени писци, тада кажемо само то да лично претпостављамо да је нешто истинито. И никада не можемо да тврдимо да то нешто збиља јесте потпуно истинито, осим у поменутом изузетку. То је разлог зашто писци предлажу „погодност за рад“ као основно истраживачево руководно начело, а не истинитост

251 Н. Jeffreys, *Theory of Probability*, Oxford University Press, 1948, 17–18.

252 А. Рос, *Право и правда*, Београд – Подгорица 1996, 57 и даље.

253 *Filozofijski riječnik*, Zagreb 1965, 190–194, 381, 431.

254 Вид. J. M. Keynes, *A Treatise of Probability*, London 1957, 71–78.

255 Н. Reichenbach, *The Rise of Scientific Philosophy*, University of California Press, Berkeley, 1968, 411; Н. Jeffris, *Theory of Probability*, Oxford University Press, 1948, 341; К. Попер, *Трајање без краја. Интелектуална аутиобиографија*, Београд 1991, 93.

добијених исказа који у крајњем припадају нашем референцијалном систему (Лудвиг Витгенштајн /*Ludwig Wittgenstein*/).²⁵⁶

На укратко изложена схватања о истини и правди у природним наукама надовезује се нови дескриптивни приступи научника из различитих друштвених области. И они се више усредсређују на индивидуално схватање истине и правде, дакле, на оно што појединци сматрају праведним, а мање на дефинитивна или истинита апстрактна метатеоријска одређења правде. На пример, неки писци своја истраживања усмеравају на истраживање праведности и исправности у областима друштвене размене, уговарања, куповине итд., тј. у пословним односима уопште (Карен Ј. Гринберг /*Karen J. Greenberg*/) док се други баве правдом са становишта поседовања богатства и друштвене моћи (Роберт Нозик /*Robert Nozick*/), могућности за образовање, доступности медицинске заштите (Франческо д'Агостино /*Francesco d'Agostino*/). Такође, преиспитују се природа организационе правде, процедуре праведног просуђивања у организацијама (Расел Кропанзано /*Russell Cropanzano*/, Брент Амброс /*Brent Ambrose*/) или облици контроле у организацији (Роберт Шапиро /*Robert Shapiro*/, Е. Брет /*E. Brett*/). Истражују се и ефекти правде према последицама исправног или неисправног третмана на радном месту (Матијс ван ден Бос, Гери Конлон /*Gerry Conlon*/). Најзад, оживљавају се питања одређивања правде у међународним односима (Роберт Бјес /*Robert J. Bies*/).²⁵⁷ Такво интересовање је ауторима у друштвеним и правним наукама дало додатни замањ да се све чешће и упорније залажу за постојање процедуралне правде (нпр., у случају „норми и поступака алокације добара“).²⁵⁸

Какогод било, оно што важи за истину, треба да важи за правду. Ипак, тврдња о правди као недостижној вредности, као и тврдња о истини као недостижној вредности, није прихватљива, јер се истина ипак сазнаје а правда улива у позитивно право, тј. повремено се оваплоћује у њему у облику правичности. То дозвољава да се закључи како правда ипак постоји (као и истина) али само не онако како предлажу савремени писци. Такође, не може се сматрати тачном ни тврдња да је правда релативна у смислу скалирања. Ту је пре реч о степену остваривања настојања или степеноу успешности у подухвату да се достигне правда. Уз то, питање је

256 Вид. Л. Витгенштајн, *О извесности*, Нови Сад 1988.

257 Вид. Б. Ратковић Његован, „Правда и пословање“, *Школа бизниса*, Нови Сад 2015, 169–176.

258 *Ibid.*, 174.

да ли релативна правда уопште може да буде праведна. Ако ништа друго, сигурно је да постоји непромењива замисао правде која човека мотивише да је достигне, у чему он повремено и успева, упркос томе што је тако „срећно удешен да нема никаквог тачног мерила истинитости“, али зато има „више извршних мерила нетачности“.²⁵⁹ Човек није само рационално већ и интуитивно биће. Тиме се може објаснити зашто има толико погрешних представа о истини, правди и њеним врстама. Правда је величанствена идеја сачињена од састојака божанског у нама.

Можда је од разматрања односа истинитости и исправности важније истаћи да се истинитост и исправност не подударaju, како год да се одређују у апсолутном или релативном смислу. Нешто што је истинито не мора да буде исправно с процедуралног становишта (нпр., када суд утврди материјалну истину, али због не-исправно изведених правила процедуре мора кривца да ослободи кривице). И обратно, нешто што је исправно не мора да буде истинито (нпр., када се правила процедуре исправно изводе али резултат није истинит због погрешно утврђене материјалне истине). Очигледно, реч је односу циља (истинитости, правде или правичности) и средства (исправности, правилности, предвидљивости, коректности, тј. солидности изведеног поступка). Та веза показује да је исправност првенствено средство за непристрасну примену права, а тек затим и у другом реду средство за могуће постизање правичности у праву. Такође, наведени однос показује да само материјална правна правила могу да буду праведна, док то не може да буде случај с процедуралним правилима (нпр., правило да се процедурална правила непристрасно и поштено примењују припада материјалном праву и само се то правило у овом примеру може сматрати праведним, док се сама процедурална правила не могу сматрати таквим јер је за њих довољно само да буду исправно изведена, и то у складу с поменутиим материјалним правилом).

Разматрање односа истинитости и исправности на примеру стварно постојеће правде и стварно непостојеће процедуралне правде покреће још једно важно питање, а то је питање односа материјалног (супстанцијалног) и формалног (процедуралног) права. Прво се односи на опште правне норме које се разврстају према својој садржини, а друго на опште правне норме које се разврстају према свом облику. Али и ова је подела „у великој мери вештачка, као и претходне поделе, јер није увек лако утврдити да

259 Б. Паскал, *Мисли*, Београд 1988, 72, т. 82.

ли извесна норма спада у материјално или формално право“.²⁶⁰ Да је збиља реч о вештачкој и непоузданој подели показују приказана учења Ролса и Хефеа, али и Колера, у којима се правила материјалног права, која се односе на примену чисто процедуралних правила, сврставају у процедурална правила. Другим речима, зато што није могуће јасно и до краја разграничити једна од других, заговорници процедуралне правде материјална правила која се односе на процедуре проглашавају процедуралним, све то како би се конструисао појам процедуралне правде. То се не може прихватити јер, нпр., правило непристрасности и правило поштења налажу само да се процедурална правила исправно примењују. Овим правилима, као и другим, одређује се начин спровођења чисто процедуралних правила. Није исто односити се на нешто и бити нешто. Због тога она припадају материјалном праву.

Какогод било, однос материјалног и формалног права показује да је исправност, а тиме и тзв. процедурална правда, само средство за примену права. Такође, он показује да само материјална правна правила могу да буду праведна, док то не може да буде случај са процедуралним правилима. Тврдити супротно, значи уносити свој вредносни суд у вредносно неутрална процедурална правила. То дозвољава да се закључи још нешто: да је истинитост синоним за правду, а исправност синоним за поступке који сами по себи нису нити морају да буду исправни, а још мање истинити у смислу праведности. Дакле, исправност не може да буде синоним за правду и тзв. процедуралну правду.

260 Да подсетимо, у материјално право спадају „све норме било које правне гране које за односне правне субјекте утврђују овлашћења, обавезе и предвиђају санкцију за њихову повреду (норме о правима и дужностима супружника, родитеља и деце, правима грађана, правима и обавезама парламента, шефа државе, владе, судова, правима и обавезама уговорних страна, накнади штете итд.)“. Те норме су примарне јер сачињавају суштину права. У формално право спадају правне норме које регулишу „спољашњи облик и поступке за остваривање права, тј. норме кривичног и грађанског судског поступка или управног, арбитражног или неког другог сличног поступка (норме о начину склапања и раскидања уговора, о начину склапања и развода брака, о формуларима који се испуњавају приликом пријаве пореза, о упису бирача у бирачке спискове итд.) Норме формалног права су секундарне јер је њихов главни задатак да служе остваривању примарних материјалних норми... Треба поменути и да већина правних норми има материјални карактер, а тек њихов мањи део процедурални (инструментални) карактер, све то како би се омогућило боље доношење и успешнија примена материјалних правних норми“ (Д. Митровић, 219–220).

У још дубљој сенци налази се питање односа природног и позитивног права.²⁶¹ Изгледа да се истрајавање на постојању процедуралне правде може сматрати закаснелим одговором припадника позитивистичке јуриспруденције. Необично је да се за постојање процедуралне правде залажу и писци који изворно припадају правцу природноправне јуриспруденције. Нарочито заговорници позитивистичких правних схватања истрајавају на разликовању позитивног од природног права и правде као истинитости од правде као исправности. Такав приступ налаже правницима реалистима-позитивистима да према праву заузму објективан, вредносно и етички неутралан став, будући да норма, нарочито процедурална, не мора да буде везана ни за какав систем друштвених и правних вредности (нпр., за постизање општег добра, остварење правде, заштиту људских слобода итд.). То одступање показује да они мерилом праведности сматрају чињеницу да је норма исправно примењена, тачно према одређеној процедури, као и да је само то довољно да се позитивно право сматра праведним. Таква тврдња не може да се прихвати, јер прихватање девалвира правду.

Прихватање исправности као вредности по себи није само-никло. Нарочито припадници англосаксонског правца јуриспруденције заснивају право само на свету физичке стварности, уместо и на свету метафизичке стварности будући да је право у исто време реална и идеална појава.²⁶² Они погрешно свет физичке стварности поистовећују са светом правне стварности (која је врста „надстварности“, метастварности), док чисто правни свет идеја (свет мета-метаправне стварности) искључују из својих разматрања. Упркос тим одлучујућим недостацима, они и даље, због наводне праведности процедуралних правила, и само позитивно право радо сматрају праведним.²⁶³ А управо тај правни метасвет и мета-метаправни свет (или „свет 2“ и „свет 3“, како их назива Карл Попер /*Karl Popper*/), који правници-позитивисти оспоравају и одбацују, показује да унутар права као метасвета постоје два посебна света, тј. два његова посебна обрасца: правни свет правила (метасвет материјалних правила) и правни свет

261 Вид. М. Трајковић, „Вредносна усмереност права наспрам правног позитивизма“, *Анали Правној факултету у Београду*, Год. 62, бр. 1 (2014), 102–113.

262 Вид. Д. Митровић, „Идеалистички и реалистички појам права“, *Анали ПФ у Београду*, Год. LXI, бр. 1 (2013), 29–52.

263 Вид. М. Трајковић, „Право у свету вредности“, *Зборник радова Правни факултету у Новом Саду*, Год. 46, бр. 1 (2012), 383–398.

мета-метаправила (свет процедуралних правила). Првим се уређује садржај правног саобраћања, а другим утврђује поредак исправног одвијања правних правила и људског понашања по њима.²⁶⁴ Када би само исправно спровођење процедуре могло позитивном праву да прибави својство праведности, веома брзо би дошло до правне анархије. Штавише, сваки поредак би могао да се назове праведним због исправне примене права. То значи да би легитимним могао да се сматра и правни поредак у коме се право увек не примењује исправно. Очигледно, исправност је нужан услов за примену и нормално остваривање права, али није основ његове праведности.

4. Правичност као место сусретања истинитости и исправности

Између правде и процедуре се налази правичност као место сусретања и подударања правде као истинитости и исправности као правилности (поузданости и коректности, тј. солидности). То посредно признају и писци који се залажу за процедуралну правду, нарочито они који покушавају да пронађу некакав основац за процедуралну правду у правилима материјалног права. Због тога свесно бркају материјалне с процедуралним нормама. Али, процедурална правда не постоји док правда постоји, само она није процедурална, као ни правичност, која се може сматрати оперативним и примењивачким обликом правде.²⁶⁵

Да је правичност место сусретања и укрштања истинитости и исправности показује веза природног и позитивног права која омогућава да се правила природног права преливају у правила позити-

264 Д. Митровић, *Пути љрава. Холисџичка љарадиџа свеџа и љрава у свеџлу љеорије хаоса и љравне љеорије*, Београд 2000, 221, 228–229.

265 Да подсетимо, правичност (*aequitas, iustus*) је правда у конкретном случају који не може да се реши само на основу позитивног права. Прво је сматрана врлином законске правде, да би у XIX и XX веку постала средство за исправљање претеране строгости закона, нарочито када треба да се спречи механичка, незаконита или неправедна примена правила у конкретним случајевима. Тако се поступа и данас, када се правичношћу назива уставно или обичајно овлашћење судија или других службених лица да еластично примењују правне норме у конкретним случајевима ради успешнијег остваривања права. Због тога се правичност доживљава као корективна правда, једна врста поштења које исправља право а украшава правду. Виши облик тог украшавања представља милосрђе, које председава над самом правдом.

вног права. Та веза дозвољава да се правичност одреди у природноправном и позитивноправном смислу. Да подсетимо, правичност „у природноправном смислу постоји када закон непосредно упућује на природно право у случајевима правних празнина (када не постоје правне одредбе за поједине случајеве које закон није предвидео или судија није могао да их подведе под неку општу норму). С друге стране, правичност у позитивноправном смислу располаже својим законским (материјалним) и судским (формалним) обликом. Законска правичност у позитивноправном смислу омогућава да се правна норма примени тако што ће бити узете у обзир све особености неког случаја. Такве норме спадају у *правично право* (које налаже одустајање од кажњавања за ситну крађу, утају, превару из невоље итд.), за разлику од *стиројої права* које не допушта узимање у обзир таквих особености. Судска правичност у позитивноправном смислу постоји када се решавање законом обухваћених конкретних случајева врши у *духу* права, тј. његове идеје, материје, а не према слову закона. До тога обично долази када законом нису обухваћена сва обележја конкретног случаја (случај правне празнине). Тада судска правичност омогућава судији да реши конкретан случај према правилу које сам одређује“.²⁶⁶ Произилази да право само преко правичности може да служи остварењу идеје правде (Аристотел), а не преко процедуралне правде (Ролс, Хефе и други). Слична мисао сусреће се у Радбруховој *Филозофији права*: право је стварност која своје значење има у чињеници да служи идеји правде.

Спорно је и место процедуралне правде поред законске и судске правде. Када би збиља постојала процедурална правда, законска и судска правда постале би њене врсте. Али, тиме обухват процедуралне правде не би био исцрпљен, јер би она требало да се односи и на сва процедурална правила која доносе други друштвени субјекти. То показује да је процедурална правда и у том смислу нејасно замишљена и одређена, што није случај с процедуралним правилима која морају да буду што одређенија и јаснија због њихове исправне примене.

5. Закључак

Тврдити да постоји процедурална правда значи приклонити се оном што је помодно у правној науци. Правници позитивисти у томе могу да пронађу задовољење, јер, ето, и позитивно

266 Д. Митровић, *Теорија државе и права*, 532.

право је праведно, макар само у процедуралном смислу. С друге стране, правници природноправне оријентације, претерујући с проширивањем појма правде, такође чине рђаву услугу себи и правницима-позитивистима. Почели су да заговарају постојање процедуралне правде, да барем преко ње позитивно право постаје праведно. Занемарили су да процедурална правда не постоји док правда постоји, као и да правда није процедурална, што није ни правичност.

Да процедурална правда не постоји, може се показати следећим тврдњама:

- правда је синоним за истинитост, а не за исправност на којој поменути писци граде појам процедуралне правде;
- истинитост се односи на оно што јесте, што постоји, а исправност на правилно и прецизно извођење одговарајућих поступака;
- истинитост и исправност се не подударају, исто као што се не подударају правда и право. Нешто што је истинито не мора да буде исправно. И обратно, нешто што је исправно не мора да буде истинито;
- веза истинитости и исправности показује да је реч је односу циља (истинитости, правде и правичности) и средства (исправности, коректности, прецизности, поузданости итд., речју солидности);
- процедурална правда се често погрешно изводи из материјалних правила о процедурама која се затим проглашавају процедуралним упркос томе што није исто односити се на нешто и бити нешто (нпр., принцип непристрасности или принцип поштења која налажу да се процедурална правила исправно и фер примењују припадају материјалном а не процедуралном праву због тога што се њима одређује начин спровођења чисто процедуралних правила);
- истинитост и исправност, тј. правда и процедура, повремено се подударају и тада се испољавају у облику правичности.

Када би се прихватила тврдња да процедурална правда постоји, тада би се и Хитлерови расистички Нирнбершки закони могли сматрати праведним само зато што су донети на правно исправан начин. Или, у блажем случају, свако исправно и поштено

спровођење правила процедуре уопште могло би да се сматра праведним, док би неисправна примена истих процедуралних правила била правно прихватљива, само се она не би могла назвати праведном у процедуралном смислу. Очигледно, реч је о опасном симулакруму који материју права замењује његовом формом (процедуром), истину исправношћу, а правду произвољношћу.

Истрајавање на постојању процедуралне правде може се сматрати и закаснелим одговором припадника позитивистичке јуриспруденције, као што је поменуто. Необично је да се за постојање процедуралне правде залажу и писци који изворно припадају правцу природноправне јуриспруденције. Ваљда и једни, и други имају исти циљ, само због различитих разлога: да позитивно право представе као праведно. Али, то више није Ролсов и Хефев конструктор већ симулакрум процедуралне правде који радо присвајају правници-позитивисти а подржавају природноправно оријентисани правници.

* * *

Процедурална правда не постоји, али се до правде може доћи исправним поступцима. И обратно, правда постоји, али она није процедурална, што није ни правичност. Процедура је једино исправно средство права, али право није једино исправно средство правде.

PROCEDURAL IUSTICE, TRUTHFULNESS
AND CORRECTNESS
(WHY PROCEDURAL JUSTICE DOES NOT EXIST)

Summary

The aim of this work is not to support the idea of the existence of the procedural justice, advocated by J. Rawls and O. Höffe, and next by L. Fuller, H. Hart, R. Dworkin, P. Koller, M. van den Bos and others, but rather to dispute it. We shall do this by setting forth the following statements:

Firstly, justice is a synonym for truthfulness, and not for correctness upon which the mentioned writers build the concept of the procedural justice.

Secondly, truthfulness refers to that what is, what exists, whereas correctness relates to proper and precise conduct of the appropriate proceedings.

Thirdly, as truthfulness and correctness are incongruent, so are justice and the law as well. Something that is true need not be correct. And *vice versa*, something that is correct need not be true.

Fourthly, the link of truthfulness and correctness shows that it has to do with the relation between the goal (truthfulness, justice and fairness) and means (properness, correctness, preciseness, reliability, etc., in a word, solidity).

Fifthly, procedural justice is often wrongly derived from substantive rules which refer to procedures and thereafter promulgated purely procedural (for example, the principle of impartiality or the principle of decency command that the procedural rules be correctly and fairly applied: they belong to the substantive and not to the procedural law because by way of them is determined the way in which purely procedural rules are applied).

Sixthly, truthfulness and correctness, i.e. justice and procedure, are congruous at times and thereupon they are manifest in the form of fairness.

The persistence in the existence of the procedural justice can be considered the belated answer of the positivist jurisprudence members. It is strange that the existence of the procedural justice has been advocated for also by the authors originally belonging to the naturally legal jurisprudence. Probably both have the same goal: to present positive law as just. However, it is not Rawls's

or Höffe's construct, but simulacrum of the procedural justice readily adopted by jurists-positivists.

And to conclude: procedural justice does not exist. However, justice exists, only it is not procedural, as neither is fairness. Procedure is the only correct means of the law, but the law is not the only correct means of justice.

(„Процедурална правда, истинитост и исправност
(Зашто не постоји процедурална правда)“,
Журнал за криминалиистику и право,
Vol. XXI, No. 1, Београд 2017, стр. 1–21.)

VII

ПРАВО, ПРАВДА И МИЛОСРЂЕ У ДРАМСКИМ ДЕЛИМА ВИЛИЈАМА ШЕКСПИРА

У свету већ неколико деценија расте интересовање за занимљив однос права и књижевности који је нарочито у САД добио обриси читавог једног мултидисциплинарног покрета, названог управо тако: Покрет право и књижевност (*Law and literature movement*). Овај покрет има за циљ да истражи односе између књижевних дела и правне теорије и праксе, будући да је право као културно добро и друштвена чињеница већ одавно и на несумњив начин присутно у књижевности.

Постоје две карактеристичне гране: прва је усредсређена на језичку анализу текста из које се извлаче одговарајућа језичка значења о свету права, док је друга усредсређена на значењску анализу мисли непосредно саопштених у тексту од стране њихових стваралаца о свету права. Очигледно, и само право има потребу да се огледа у духовним творевинама насталим из пера најдаровитијих мислилаца који су изабрали књижевно уместо правног стваралаштва, али нису могли да не уоче значај права и да не оставе своје вредне записе о њему. Овог пута биће речи о другом, лепшем и пријатнијем правцу поменутог покрета.²⁶⁷

267 Вид. Д. Митровић, „Вилијам Шекспир о држави и праву“, *Анали Правној факултету у Београду*, 1/2, 1990, 95–118 и „Право, правда и милосрђе у драмама Вилијама Шекспира“, у зборнику радова *О правди и правичности* (приредио М. Кнежевић), Београд 1995, 243–253, односно „Право, правда и милосрђе у драмским делима Вилијама Шекспира“, *Књижевност*, бр. 7/8/9, Год. 3, Београд 2001, 877–894. Такође, вид. Е. V. Gemmette, *Law in literature: An annotated bibliography of law related works*, Whiteston Pub Co Ink, 1998; R. Posner, *Law and Literature*, 1998; P. J. Heald, *Guide to law and literature for teachers, students and researchers*, 1998; V. M. Feeman, A. Lewis, *Law and Literature*, Oxford University Press, 1999; V. D. Schwantz, *Teorija sistema i književnost; nova paradigma*, Zagreb 2000.

Право се као књижевна тема први пут појављује у античким текстовима Софокла и Петронија. У позном средњем веку, изразит пример представљају драмска дела Вилијама Шекспира, а у XIX и првим деценијама XX века реалистички правац у књижевности, у коме преовлађују теме људске судбине и алтруизма, правосуђа и праведности, политичке репресије, идентитета, друштвеног конформизма, рода, пола и друге, што их чини драгоценом грађом за сагледавање права из другачијег угла. Али, и правници умеју понекад да узврате, као што је учинио у својим младим данима Ханс Келзен, написавши рад о Дантеу Алигрије-рију и његовој *Божанској комедији*.

А сада, можда о највећем – Вилијаму Шекспиру.²⁶⁸

1. Шекспиров живот: кратки биографски подаци

Сачувани подаци о Вилијаму Шекспиру (*William Shakespeare*, 1564–1616) углавном се односе на спољашње чињенице и готово да ништа не говоре о његовом карактеру. Према документима у стратфордској општинској архиви, Шекспир је крштен 26. априла 1564 (и, према томе, рођен који дан пре тога). Угледао је свет у живом трговачком месту Стратфорд на реци Ејвон (*Stratford-on-Avon*). Његов отац, Џон Шекспир, био је успешни рукавичар родом из Снитерсфилда. Девојачко име његове мајке, ћерке угледног земљопоседника, било је Мери Арден. Шекспир је био треће дете од осморо и најстарији преживели син. Венчао се 27. новембра 1582, у осамнаестој години, са осам година старијом Ен Хатавеј. Два суседа Хатвејевих гарантовали су да није било разлога који би могли да онемогуће венчање. На основу њиховог сведочења издата

268 Приликом писања додатно су прегледани следећи изворници о личности и делу Вилијама Шекспира: *Cambridge History of English Literature*, ed. A. W. Ward & A. R. Waller, 14. vols. and Index, Cambridge Univ. Press, 1933–1934 (1907–1916); *Concise Cambridge History of English Literature*, by G. Sampson, Cambridge University Press, 1959 (1941); J. Mulgan, D. M. Davin, *Introduction to English Literature*, John Ford University Press, 1957; G. B. Woods – H. A. Watt – G. K. Anderson, *The Literature of England an Antology & a History*, 2. vols, ed. Scott, Foseman & Co, Chicago, 1958; Edmund K. Clambers, *The Elizabethan Stage*, 4. vols, Oxford University Press, 1923; E. K. Chambers, *William Shakespeare – A Study of Facts & Problems*, London 1930; T. S. Elliot, *Selected Essays*, ed. Faber & Faber, London 1932; F. E. Halliday, *A Shekespeare Companion*, 1550–1950, ed. G. Duckworth, London 1952; G. B. Harrison, *Introducing Shakespeare*, ed. Penguin Books, (1939) 1989; Џ. Андервуд, *Шексџирове хронике*, Београд 2007.

је дозвола да се млади пар венча. Било је том приликом и разлога за журбу, будући да је прво дете, Сузана – крштена 26. маја 1583 – рођена шест месеци по склапању брака. Двојке, син Хамнет и млађа кћер Џудит, рођени су јануара 1585. а кршени 2. фебруара исте године. Затим настаје празнина у пишчевим подацима, све до 1592. године. Овај непознати део Шекспировог живота стручњаци називају „Шекспирове изгубљене године“, мада је тачније рећи да су то изгубљене године само за истраживаче његовог дела. Већ 1581. године помиње се извесни „Вил копљотресац“, који ради као „луда и луткар у Ланкастеру“. У том случају, Шекспир би имао петнаест година. Није немогуће, али није ни вероватно да се ради о истој личности. Сигурно је само да је Шекспир 1586. године напустио дом и породицу и отишао у Лондон. Неки хроничари наговештавају да је то било годину дана раније, дакле приближно по рођењу близанаца. То се ни данас, осим у изузетно оправданом случају, не би сматрало исправном одлуком. У Лондон је стигао поменуте 1585. или 1586. године. Сматра се да је свој драмски рад започео око 1590. године као члан Лондонског позоришта.

Године 1592. појављује се први запис о Шекспиру у облику једне непријатељске алузије у Гриновом прозном спису „За грош памети“ (*A Groatworth of Wit*), у коме је Шекспир подругљиво назван „Бино-тресац“ (*Shake-scene*). Према поменутом Роберту Грину, драматургу, као и сер Вилијаму Девенанту и другима који су подржавали Грина, Шекспир је постао познат као „глумац, коњушар, луткар, израбљивач, мешетар и *Johanes Factotum*“. Грин упозорава своје колеге драмске писце да се не упуштају ни у какве послове са „врлом скоројевићем“. Очигледно, Шекспир није био њихов фаворит, али је већ тада био довољно познат да би га напао други колега.

Као глумец и драматург, Шекспир је прво био у трупи „Људи лорда Чемберлена“ (*Lord Chamberlain's Men*) до 1594. године, пошто се зближио са лордовим глумцима, а затим и деоничар исте дружине са неколико других глумаца, као што је наведено у једном списку. Убрзо постају водећа позоришна група у Лондону. Већ 1595. године, Шекспир живи у отменијем крају названом Бискупова капија (*Bishopsgate*), северно од Темзе, у парохији свете Хелене. Касније, постаје деоничар чувеног позоришта „Глоб“ (*The Globe*), које је основао и подигао на јужној обали Темзе са још неколико глумаца. Глоб је саграђен 1599. године од материјала старог позоришта „Театар“ у коме је иста дружина дотле наступала. Зграда је споља била округла. Позорница је била у партеру,

са три стране окружена публиком. Дана 29. јуна 1613. године пожар је до темеља уништио позориште. Документи о Шекспировим инвестицијама и куповинама показују да се он управо у то време знатно обогатио. На пример, године 1608. купљено је лондонско позориште Блекфајерс индор. У њему су представе игране зими, а у Глобу лети.

Године 1596. Шекспиров син Хамнет умро је из непознатих разлога у једанаестој години, док породица и даље живи у Стратфорду на Ејвону. Исте 1596. године Шекспиров отац је купио право на грб, што сведочи о томе да је био угледан и имућан грађанин. На грбу су били копље и соко са девизом „Не без права“ (*Non sanz droict*). Следеће, 1597. године, Шекспир је купио имање звано „Ново место“ (*New Place*) у Стратфорду, по чему се такође види да се у међувремену прилично обогатио и да је пожелео да се скраси. Треба поменути да је Шекспир због те куповине кажњен новчаном казном, а затим позван на суд због избегавања плаћања пореза у парохији Сен Хелен, као и због оптужбе да је гомилао житарице слада за време глади и несташнице у Стратфорду. Такође, Шекспир је 1600. године тужио извесног Џона Клејтона због дуга од ондашњих седам фунти које му је позајмио осам година пре тога (1592). То је иста она година у којој је настао погрдни Гринов памфлет против Шекспира као „Бинотресца“ и „Израбљивача“. Треба поменути и следећа два догађаја из Шекспировог живота који додатно одсликавају његов карактер: године 1601. избила је тзв. Есексова побуна у Лондону. Оптужени су учесници представе *Ричард II* као и њен аутор, дакле, Шекспир лично. Реч је о драми која је објављена 1597. године у првом кватро издању и први пут под Шекспировим именом. Том приликом, погубљен је лорд Есекс док је његов садруг Огастин Филипс ухапшен. Шекспира власти не прогањају, пошто је краљица Елизабета I под заклетвом изјавила свом адвокату да зна да је тај драмски писац „атеиста“. Касније, тачније 1612. године, Шекспир сведочи у тзв. процесу Монтцој, у вези са финансијским спорењем у домаћинству чији је био станар од 1604. године, а поводом бракоразводне парнице газдине ћерке Мери, и „ничег се не сећа“.

Шекспиров отац је умро 1601. године. Годину дана касније, Шекспир купује земљу и још једну, другу по величини кућу у Стратфорду. Након смрти краљице Елизабете 1603. године, Шекспир је заједно са осам других глумаца добио поклон од Џемса I, који их је све узео у заштиту – дружина је проглашена за тзв. „Краљеве људе“ (*King's Man*). Четири године касније (1607.) удала

му се ћерка Сузана, док му је следеће године преминула мајка Мери Арден. Од 1611. године Шекспир је све више боравио у Стратфорду, повукавши се из већ тада ужурбаног Лондона. Следеће године сачинио је тестамент, чији је оригинал једино сачуван и познат. У њему има „звучне успомене“, оставља свој „други по квалитету кревет“ својој супрузи и не помиње драме, песме, књиге, нити било какве списе. То мора да збуни сваког ко се икада бавио било којом врстом стваралаштва. Млађа Шекспирова ћерка Џудит удала се 1616. године за Џона Кинија, винара, два месеца пре него што је преминуо њен отац. Иако су обе удате ћерке имале потомство, директна линија Шекспирових се угасила с њиховом децом. Кад Бог преточи благодети духа једном, исте те благодети ускраћује његовом потомству.

Вилијам Шекспир је умро хладног пролећног дана, 23. априла 1616. у Стратфорду, скоро навршивши педесет две године живота. Педесетак година касније, Џон Ворд је записао да су Шекспир, Дрејтон и Бен Џонсон имали весео састанак, и канда су превише пили, јер је Шекспир (према речима свог зета др Џона Хола, мужа Шекспирове старије ћерке Сузане и становника Стратфорда) умро у четвртак од врућице коју је тада добио. Једно је ипак сигурно: било је то хладно пролеће, и највероватније је преминуо од јаког назеба и упале плућа. Сахрањен је у Цркви св. Тројства два дана након што је умро. На Шекспировом гробу и данас стоји следећи епитаф на латинском, чији први двостих гласи:

*По мудросџи Несџор, њо љенијалносџи Сокраџи,
џо умейносџи Верџлије:
Земља њокрива, народ џуџује, Олимџ ља има.*

2. Шекспиров учинак: кратак преглед с приказом драмског стваралаштва

Као што се Шекспиров живот дели на два дела: елизабетанско (до 1603.) и џејмсово (од 1603. године), тако се и Шекспирова дела уобичајено дела на недрамска и драмска.

Недрамска дела (лирска и епско-лирска поезија) углавном припадају његовом раном периоду књижевног стварања и далеко су мање бројна и значајна од драмских. Она обухватају два спева: *Венера и Адонис* (*Venus and Adonis*), лирско-наративни спев

од преко хиљаду стихова и *Оймица Лукреције (Rare of Lucrece)*, који садржи 1.800 стихова, а написан је Чосеровом строфом, као и збирку од 154 *Сонета*, од којих је већина написана током деведесетих година XVI века. Томас Торп их је први пут објавио 1609. године, вероватно без ауторове дозволе. Поема *Венера и Агонис*, препоручена анонимно у априлу 1593. године, објављена је у јуну, недељу дана после смрти Кристофера Марлоа, Шекспировог блиског садруга. У септембру исте године, Шекспир у својој посвети ерлу од Саутемптона истиче да је та поезма „прво чедо његове стваралачке маште“. Већ следеће године тврди се како је Шекспир „повезан“, ма шта то тачно значило, са извесним Хенријем Рајотслијем (*Henry Wriotsley*), познатијим као ерл од Саутемптона.

За Шекспировог живота, његова *грамска дела* објављивана су у пиратским издањима, јер се он није трудио да их штампа. Око осамнаест његових драма објављено је на тај начин. Можда је само то разлог зашто нису поменуте у његовом тестаменту. Све драме први пут су објављене посмртно 1623. године у *Првом фолио* издању (*First Folio* – фолио је највећи формат књиге), седам година после Шекспирове смрти. У овом издању, које је садржало 36 драма, извршена је њихова подела према врсти на *комедије*, *историје* и *трагедије*. Од тада се Шекспиров драмски рад обично дели на три периода.

Први њериод траје од 1590. до 1601. године. У том периоду су Шекспирова дела површнија, можда мање мисаона а више распеваана од драма из следећег периода. Ту спадају следећа драмска дела: *Хенри VI 1–3*, *Ричард III*, *Комедија забуне*, *Тит Андроник*, *Укроћена јорџа*, *Два вишеза из Вероне*, *Ненајрађени љубани њруд*, *Ромео и Јулија*, *Ричард II*, *Сан лејње ноћи*, *Краљ Џон*, *Млејачки њрџовац*, *Хенру IV 1–2*, *Многи вики ни око чеја*, *Хенру V*, *Јулије Цезар*, *Како вам грајо* и *Дванаестја ноћ*.

Сви Шекспирови *историјски комади* драматизују корумпирану владавину и тумаче се као оправдање династије Тјудор. Написани су сви самостално, осим једног (*Хенри VIII*), који је написан коауторски с Џоном Флечером. Посматрана као целина, она приказују доба од краја XIV века (*Ричард II*), унутрашње сукобе, ратовања с Француском и Ратове ружа (два дела *Хенрија IV*, *Хенри V*, три дела *Хенрија VI*, *Ричард III*), све до апсолутне монархије Тјудора (*Хенри VIII*). Највреднијим историјским комадима обично се сматрају две драме – први и други део *Хенрија IV*.

У Шекспировим *комедијама* из овог периода огледа се постепено раст његовог генија: од почетничке *Комедије забуне* до његове

две најбоље комедије *Како вам грађо* и *Бојојављенска ноћ*. Шекспир је у овом периоду написао свега три трагедије: *Тит Андроник*, која се сматра почетничким делом; *Ромео и Јулија*, која је поред Хамлета постала једно од најчувенијих Шекспирових дела и *Јулије Цезар*, која представља снажну и успелу драму, али с мање поезије и општељудских елемената него његове касније велике трагедије.

Дрући период траје од 1601. до 1608. године. Шекспир је у овом периоду створио своја најзрелија и најдубља дела – велике трагедије, када више употребљава прозу. Ту спадају следећа драмска дела: *Хамлејт*, *Веселе жене Виндзорске*, *Троил и Кресида*, *Све је добро шито се добро сврши*, *Мера за меру*, *Оћело*, *Краљ Лир*, *Мајбејт*, *Анијоније* и *Клеопајтра*, *Кориолан* и *Тимон Аџињанин*.

Шекспирове најпознатије велике трагедије из овог периода су: *Трагедија Хамлејта*, *данског краљевића*, коју неки сматрају најбољом, а затим драме *Оћело*, *Хамлејт*, *Краљ Лир*, *Макбејт* и *Анијоније* и *Клеопајтра*. Заплети у наведеним Шекспировим трагедијама се често заснивају на кобним грешкама и усудима који ремете нормалан след догађаја и уништавају јунаке и њихове вољене. На пример, кључ за схватање Хамлетовог интровертног карактера чији је фатални усуд његова неодлучност („Бити или не бити, питање је сад“), налази се у његовим предсмртним речима, када каже Лодовику да прича Млечанима:

*О човеку који је волео не мудро, већ ирејакно;
О човеку који није лако постојао љубоморан,
али кад је био наведен на то
Смео се до бојазности...;*

У другим наведеним Шекспировим трагедијама, пропаст њихових јунака происходи из исхитрених судова који се на крају показују погрешним. Сигурно је таква следећа Шекспирова драма, *Оћело*, која представља велику трагедију, у занатском погледу вероватно најсавршенију од свих. Отелов лик је изразитије херојски него Хамлетов, али је зато мање сложен и богат. Али баш његов реализам, који каткад прелази у реалистичко подражавање природе, чини га ограниченијим по захвату од Хамлета или Краља Лира. Такође ни Лир, херој истоимене трагедије, није јунак као Хамлет или Отело, већ обичан човек, са доста слабости и ограничења, коме је запала у дело велика патња и који се кроз ту патњу прекаљује и на крају постиже хуманост. Његова властита смрт која следи одмах после смрти његове најмлађе вољене ћерке Корделије (коју су усмртиле њене две зле сестре), није више важна: он је преживео све

што човек може да преживи, видео највеће добро и највеће зло, научио све лекције живота и испунио своју људску судбину. Завршавајући трагедију, Шекспир све то се сажима у два стиха:

*Најстарији је јоднео највише; ми који смо млади
Нећемо никад толико видећи ни толико јоживећи.*

Краљ Лир најпотпуније испуњава оне захтеве које је Аристотел поставио трагедији, а који вреде и данас. Зато ова Шекспирова трагедија заузима једно од највиших места у светској књижевности, упоредо с најбољим трагедијама Есхила, Софокла и Еурипида.

Шекспир је тему за драму *Макбет* узео из старе шкотске историје да би поласкао краљу Џемсу I, који је у драми приказан као потомак доброг Банка. За разлику од јунака осталих трагедија, Макбет је злочинац, и то не злочинац због части или правде као Отело, већ злочинац због амбиције. Подстакнут пророчанством вештица, које се могу схватити и као зли гласови у његовој властитој души, и наговорима своје жене, још амбициозније од њега, он убија краља Данкана, а затим низом злочина настоји да сачува тако стечену власт. Магбет је човек херојских особина, који подлеже злом искушењу у себи и ван себе. Трагика његове даље судбине је у томе што не може у себи да затоми савест, а, с друге стране, приморан је да настави путем злочина. Он прихвата ту судбину, истрајава у њој до краја и остаје херој, али херој који је своје велике особине употребио у неправедне и нехумане циљеве. Леди Магбет је слабија од свог мужа: она прихвата пут злочина брже и лакше, али је последице уништавају. *Магбет* је дубока студија злочина и грижње савести, историја моралног пада и постепене дехуманизације главног лика.

Трагедија *Антоније и Клеопатра* заснована је на Плутарховим *Живоцима*. Показује последње године Антонијевог живота када он, због љубави према Клеопатри, занемарује борбу за превласт у Римској империји, прави низ кобних војних и политичких грешака и на крају се убија, непосредно пред коначну победу Октавијана над његовим снагама. Антоније и Клеопатра представља трагедију кобног сладострашћа која, као и злочиначка амбиција у *Магбету*, дехуманизује људски лик универзално.

Две комедије написане у овом периоду *Све је добро што се добро сврши* и *Мера за меру*, често се називају „комедије са укусом горчине“ (*Bitter comedies*) због претежно мрачних и негативних ликова који су посебно присутни у другој комедији.

Трећи период њраје од 1608. до 1613. У том периоду је Шекспир написао само четири драме и једну драмску хронику, које се донекле разликују од претходних дела. По општем духу су сличне романтичним комедијама, али је у њима мање комике, а више фантазије, алегорије, натприродних личности, музике и песме. У Шекспирова драмска дела из тог периода спадају: *Перикле*, *Симбелин*, *Зимска бајка*, *Бура* и *Хенру VII*. Мање црне од претходно наведених, ове трагедије су написане озбиљнијим тоном од претходних и завршавају се помирењем и опроштајем тешких грешака њихових јунака, што се може сматрати доказом Шекспировог смиренијег погледа на свет. Очигледно, најбоља драмска дела су Шекспирове трагедије. Оне су и најпоучније, јер добро има своје границе, док их зло нема.

А сада, да се застане и ужива у Шекспировим мислима о праву, правди и милосрђу.

3. Право, правда и милосрђе као сталне теме у Шекспировим драмским делима

Шекспирово интересовање за људски живот и судбину смешта право, правду и милосрђе у сам центар драмског збивања. То је засигурно због тога што правда и милосрђе – та одистинска људска знамења – на јединствен начин обележавају поступке и усмеравају напоре ове цивилизације. А ту је Шекспир непревазиђен. Његове драме одишу монументалношћу највећих античких домета, али врцају од радости живљења чак и кад надвладају осећаји осујећености и трагичне промашености. Оне су химна животу чак и када драмско казивање одређују тмурна расположења и суморна призивања. У њиховом средишту су људски проломи које државна власт и њени закони на различите начине одређују и разрешавају.

У Шекспировим драмама правда и милосрђе су чврстим нитима повезани с правом. Шекспир често преко својих ликова истиче да истинска вредност људских поступака може да се процењује једино према правди и милосрђу. Када њих нема, људима остаје да се уздају у божанску правду и провиђење. То је поготово случај када право више никоме не може да помогне због тога што је неправедно или немоћно. Тих препорука Шекспир се није увек држао. Очигледно, генији не морају да буду свеци.

Правда и милосрђе су у исто време врховни циљеви сваке нормалне државе и нормалног права. Они то нису само када су држава и право изопачени, а изопачени су кад су тирански. Па и тада, Шекспир се залаже за милост као начин вршења државне власти, увиђајући да друштво без правде и милосрђа не може да опстане и напредује.

Па милосрђе
По биџи није њрисиљавање;
Ромиња оно као шџо на џле
Ромиња блаја кишица с небеса,
И двоџуби је оно блајослов:
Блајослов и за оној који даје,
И оној који џрима; моћ је оно
Понајмоћније и у најмоћнијеџ;
На џресџолу је владаоџу дика
Више но круна; жезло краљево
Казује снаџу моћи светџовне,
Оно је знамен сџрахойошџовања
И величансџива њиме оличених,
Садржи сџрах и џрејейџ џред монархом;
А милосрђе сџоџи изнад ове
Скиџтарске силе; оно џресџо свој
Има у самом срџу краљева,
Оно је знамен боја живоја,
Па власџи земаљска највише божанској
Наличи моћи кад милосрђе
Зачини џравду.

(Млеџачки џрџоваџ, IV чин, сцена I, књ. II, 87–88)

Милосрђе је још драгоценије када владари занемаре тај џудски зачин животу:

О, веруџџе: ни џомја која иџе
Уз великаша, ниџи круна царска,
Ниџи' намесников мач, ниџи' војводина
Палица, а ни судиџина џоја,
Ни уџола не диче њих ниџи' кресе
Као шџо их милосџи креси.

(Равном мером, II чин, сцена II, књ. I, 314)

У Шекспировим драмским делима правда и милосрђе нису само врховни циљ. Они су и средство да се право што ваљаније примењује. Правда и милосрђе постижу се властитом исправношћу, док право захтева одговарајући ред, без кога се претвара у самовољу и неправду. Али, ред мора да постоји чак и кад су закони тирански и неправедни, јер:

*Уклоните само рані и олабавите
Ту сїруну, ња ћете чути какав несклад
Насїаје: све би било у сукобу;
Сила би њосїала њраво; или, боље,
Право и нењраво, над чијим вечиїим
Сукобом њравда њредседава, њаг би
Изгубили име, ња и њравда своје.
Све би се њреїворило у силу, а сила
У самовољу, а ова у њрабеж,
И њрабеж би њосїао оїиїи вук
Шїо би, двосїруко њомоїнуї самовољом
И силом, цео њроїуїао свеї
Као њлен, ња најзад и самоїа себе.*

(Троил и Кресига, I чин, сцена III, књ. III, 28)

Постојање реда у друштву захтева непристрасну примену закона и права (Законе ми имамо неумиїне, њроїисе сїроїе...). Али, таква непристрасност мора да буде једнака за све:

*Дужд не сме њравде шок да њобија:
Државна би се њравда њроїїрала.*

(Млеїачки њрїовац, III чин, сцена IV, књ. II, 73)

То мора да буде случај чак и кад је захтев сасвим необичан:

*Чудне је врїе ваше њражење;
Ал' саїлашено с њроїисима њако
Да нема снаїе закон млеїачки
Да њодизање своїа сїора найага.
Под ударом кривице ви сїоїїїе,
Је л' њако?*

(Млеїачки њрїовац, IV чин, сцена I, књ. II, 87)

Закони и право треба непристрасно и једнако да се примењују у свим ситуацијама.

Те вас њреклињем
Да једном закон извншнйернше
Уледом својим, ња крнвнцу малу
Ради њравнше крунне учнннше,
Не, шн не сме бншн.
У Млецнма шне власншн нема која
Може да мења њравне њрошсе:
Тај њосшншак бн бншо ушамћен:
У њослове бн државне шнај њрнмер
Унео мноше збрке. То се не сме.

(Млешачкн шршовац, IV чнн, сцена I, књ. II, 88–89)

Јер:

Нећемо ваљда сшрашнло за шшшнше
Од закона да нашравнмо, ња ша
Сшавнмо да од шлена шшшнше јурн,
А шусшнмо да облнчше не мења,
Све докле шшшнше, сроднвшн се с њнм,
Не шочну, месшн да се боје њеша,
Да слећу на њ' без сшраха.

(Равном мером, II чнн, сцена I, књ. I, 303)

То мора да буде случај и када се право због личних разлога није примењивало:

Сшавано је закон
Ал' мршав ннше бншо.

(Равном мером, II чнн, сцена II, књ. I, 315),

па чак и кад почетак примене дотле занемарених или изигра-них закона изазнва болне последнше:

Да је на суд за своје недело
Ишведен бншо онај шрвн шшшн се
Ошрешншо о шрошс: сад се закон
Пробудншо и вншн шшшн се збншо.

(Равном мером, II чнн, сцена II, књ. I, 315)

Алн, строго поштовање закона и нста таква њнхова примен-на не смеју да се претворе у своју супротност (*Грех да се судн, не учнннлац?*). Такво понашање бн и најбоље законе претворнло у неправедне и тнранске.

Понекад на строгом поштовању и примењивању закона истрајавају сами владари, мада необичним поводом, као што је случај у Шекспировој драми *Хенри V*:

*...Мој учени лорде,
Изложиће нам љраво, истиниито,
Да ли нам Салијски закон, који важи
У Француској, одузима љраво
На Француску ил' не. И не дао Бої,
Да шумачење изокренеш, мењаш
Чињенице и да софистиички
Зналачку душу љрешиш: да браниш и
Да доказујеш да је љраво оно
Шито нема љраву боју истиине.*

(*Хенри V*, I чин, сцена II, књ. V, 315)

Следећа важна Шекспирова тема односи се на карактер закона који су, строго поштовани или не, пре насиље и самовоља моћника, него правда и милосрђе. Говорећи о тој страни права с очигледном иронијом и горчином, Шекспир је оставио незаборавне мисли, преточене у афоризме. Ево, само неких:

*Ситт сиције је наша римска љравда.
Принц узима збиља оно шито је њеїво.*

(*Титї Андроник*, I чин, сцена I, књ. III, 268)

Или:

*Краљеви су земаљски боїови;
У љороку је њина воља закон*

(*Перикле*, I чин, сцена I, књ. III, 670)

Уосталом, када сила царује:

*...њеїово
Лично мњење било је њеїов закон;*

(*Хенри VIII*, IV чин, сцена II, књ. IV, 327)

И све док тако буде, моћи ће да се каже:

*Закони, ваша узда и ваш бич,
У суровој моћи несмејано краду.*

(*Тимон Аџињанин*, IV чин, сцена III, књ. III, 539)

Али, са све већим насиљем и суровошћу примењивача закона, расте и страх владара од последица.

*Такви закони су честіо насилни:
Будитіе сијурни у шіом шііо радитіе, краљу,
Да йравда вам се не йокаже насиљем...*

(Зимска бајка, II чин, сцена I, књ. II, 550)

Изиграно право и погажена правда рађају безнађе и беду, а ови незадовољство и велики гнев. Уосталом,

*Где је йу уойштіе моіло битіи весело на свейу,
кад су оном веселијем
зеленашењу сйавили катіанац на враіа,
а оном йорем дойусіили и йо наредби закона
да сме да има йосйављену бунду да би іа ірејала;
и шіо йосйављену лисичијом, а и јаіњећом кожом,
да се йокаже како мајсйорији у йодваљивању и йриличи,
будући она боіаіија од безазленосіи,
да се изнима кинђурењем.*

(Равном мером, III чин, сцена II, књ. I, 338)

Неправедност таквих закона осећају и појединци који због различитих разлога сметају власти или су се огрешили о такве законе. О томе Шекспир каже:

*...Врло је оіасно шіо
шііо се шіај човек креће слободно.
Само на њеіа сйроіосіи закона
йрименишйи не смемо: њеіа воли
безіава руља, која разумом
не зна да воли, неіо очима;
а іде је шіако, шіамо се кривица
не мери и не цени, већ се цени
сйрадање које кривица задеси.*

(Хамлеј, IV чин, сцена III, књ. IV, 614)

Људски закони, уместо да почивају на сили, треба да буду надахнути правдом, а њихова примена зачињена милосрђем кад год је то могуће. Та велика универзална, људска и хришћанска идеја о правди и милосрђу, представља трајну Шекспирову преокупацију.

У чему се састоји правда? Ево шта Шекспир каже о тој узданици и химери људског рода.

Природа ѿражи да се сваком да
Што је њеово; ...
Када жеља ѿрекриши ѿај закон ѿприроде,
Када му се ѿрошине велики духови,
Појустљивост ѿрема несавесној вољи,
Увек је у сређеној држави и закон
Што обуздава ѿмамне ѿжуде
Најнејослушнице и најнејокорнице.

(Троил и Кресига, II чин, сцена III, књ. III, 46)

Али, за Шекспира је правда и нешто више. Она је оличење личне исправности. Зато само онај ко је исправан може да буде праведан. Само је праведан човек истинит човек. То је разлог зашто правда и милосрђе у Шекспировим драмама имају предност чак и над најисправнијим правом – које, зато што је исправно, не мора да буде истинито, док правда и милосрђе беспоговорно захтевају истинитост. Такав редослед: од пуке силе и самовоље до исправног права, и од исправног права до истинитости правде и милосрђа, произилази из природног следа ствари. У том следу, правда и милосрђе, као огледало божанског у људском, заузимају врховно место. Ево шта о томе Шекспир каже:

Чисто срце је оклој најјачи!
Ко ѿраведан се бори ѿај је ѿријуи
Зашићен; док је сасвим на, ѿа макар
Сав љушим ѿвожђем био оклојљен,
Онај ком' свест ѿкаља нејправда.

(Хенри V, други део, III чин, сцена II, књ. V, 597)

Да је правда изнад права, казује нам и ова Шекспирова мисао:

Не изврши се увек свако наређење.
Дужност је само урадији ѿраво.

(Симбелин, V чин, сцена II, књ. IV, 171)

То потврђују и ови Шекспирови стихови:

Ти, ѿприродо, си моја бојинџа, и ѿвом
Закону сам дужан служиви. Па зашто
Биши ѿод клејвом обичаја, даши
Да ме савез сивиан лишава ѿрава мој?

(Краљ Лир, I чин, сцена II, књ. IV, 171)

и предлаже:

*Ал' њаква је болесѝ нашеї времена,
Да за исцељење и здравље нашеї њрава
морамо делати руками неѝравде.*

(Краљ Џон, IV чин, сцена II, књига VI, 75)

И све док је тако, треба зауставити правду и одбацили милосрђе према онима који у својој грамзивости и огрубелости чести-то ни не примећују да су огрезли у тим ти пороцима.

Наведене Шекспирове мисли о правди говоре о људском проклетству и изопачености људске природе која доводи до тупости и оронупости душе. Али, до тога често долази и због страха од моћи оних понајмоћнијих. Јер, што је власт већа, страшнија је њена употреба, а још страшнија њена злоупотреба.

И даље говорећи о правди, Шекспир на исто тако непоновљив начин говори о неправди, о којој каже:

*...без неѝравде нанеїе ми
Нема језика њто клеїи зна.*

(Краљ Џон, III чин, сцена I, књ. VI, 42)

До тога долази због тога што:

*На овом свеїу, їде се сївари ѝнок
кроз ѝрулеж креће, може ѝозлаћена
рука злочинца у сїрану да ћушне
закон и ѝравду, а и честїо бива
да се ѝом їрешном ценом закон куїи.*

(Хамлеї, III чин, сцена III, књ. IV, 92)

О правди и кривди много тога може да се пронађе и у оним Шекспировим мислима у којима се правда повезује са грешкама учињеним у име моћи или захтева који име правде преводе у неправду.

*...О, ванредно ѝо је
Имаїи снаїу цина, ал' к'о цин
Корисїїїї је, ѝо је насилниїїво.*

(Тимон Аїїњанин, III чин, сцена II, књ. I, 312)

Јер:

*Ако прешим нека ме ваша милост̄ исцр̀ави,
Ал' виђао сам како жали суг
Пресуду након извршења.*

(*Равном мером*, II чин, сцена II, књ. I, 312)

Због тога Шекспир поручује:

*...О, одусц̀ани,
немој сматр̀ати светиим да задајеш
йајињу йраведношиђу; исц̀ио би йтолико
закониц̀ио било да, у намери
Да дамо мнојо, силом оц̀имамо
И из милосрђа йљачке вршимо.*

(*Троил и Кресига*, V чин, сцена III, књ. III, 112)

*Бесц̀идан оц̀икуй и йомиловање
По доброј вољи нису исц̀иој соја;
Законска милост̄ није йрљавоме
Оц̀икуу род нимало.*

(*Равном мером*, II чин, сцена II, књ. I, 312)

*...Милост̄ је врлина
Закона, и нико, изузев ц̀ирана,
Не йрмењује йа никад свирейо.*

(*Тимон Ац̀ињанин*, III чин, сцена V, књ. III, 513)

Увиђајући да чак и милосрђе може да закаже, људима остаје да се уздају у провиђење и божанску правду, који стоје изнад закона и законске правде. О тој божанској правди Шекспир бележи:

*Кад нема йравде на земљи ни у йаклу
Молићемо небо, йануц̀и бојове
Да нам бојињу йошаље, да освейи
Наш јад.*

(*Тий Андроник*, IV чин, сцена III, књ. III, 317)

А људима који су се огрешили о људска и божанска правила, Шекспир поручује:

*Ти људи су осујец̀или закон и избејли казну судова
своје земље, али,*

*мада, моју да умакну људима, немају крила да одлети
и да њобећу од Боја;*

(Хенри V, IV чин, сцена I, књ. V, стр. 375–376)

И даље се обраћајући таквим људима, Шекспир завршава следећим речима:

*...Велика је
Кривица ваша њред Бојом и нама;
Примићте казну законску за њрехе
Шћо смрћ њо божјем њисму донесе.*

(Хенри VI, други део, II чин, сцена III, књ. V, 568)

4. Шта још може да се забележи о Вилијаму Шекспиру

Данас многи тзв. „антишекспиролози“ оспоравају стваралаштво Вилијама Шекспира. Они не би постојали се он није родио и стварао величанствена драмска дела универзалног и непролазног карактера. У прилог својим тврдњама, они истичу Шекспирово веома слабо образовање, лична интересовања која су сасвим далеко од поезије којом нас је даривао, живот који се не би увек могао сматрати узорним чак ни по мерилима елизабетанског доба, па чак и његов тестамент у коме као аутор уопште не помиње своја књижевна дела. Они наводе имена барем три угледне личности из истог или блиског доба: Франциса Бекона, Кристофера Марлоа и ерла Саутемптона, којима – а не Шекспиру – приписују драмска дела (укључујући и сонете). Вероватно је да поменуте тврдње припадају одувек популарном жанру теорије завере, јер постоје поуздани историјски записи о постојању и књижевном деловању Вилијама Шекспира. На пример, Франсес Мирс, ванредни министар, 1598. године објављује спис *Palladis Tamnia* и на стр. 281 помиње комаде који се приписују Шекспиру. Истине ради, треба рећи да постоје и празнине у Шекспировом животу (нарочито од 1585. до 1592. године), али то не би требало да буде одлучујуће за такво оспоравање његове личности и књижевног учинка. Можда је прави одговор тај: тешко је подносити чињеницу да је неко толико надмоћно даровитији од других даровитих.

Какогод, Вилијам Шекспир је постојао и стварао дела непролазне вредности, јер нико не може да докаже супротно. Такође, он није био правник ни по знању ни по позиву, иако је за време свог бурног живота у више наврата био сучељен с правом и његовим последицама. Али, да је био генијалан готово у сваком погледу као мислилац и писац, сасвим је очигледно. Као такав, он никако није могао да занемари оно што нам је свима као људским бићима заједничко. Не треба да чуди што су у Шекспировим драмским делима право, правда и милосрђе смештени у сам центар драмског збивања у коме влада људско доживљавање среће и несреће, злог и доброг, једнаког и неједнаког, моћног и нејаког, људског и нељудског: свега што живот чини савршено непоновљивим. Шекспирово казивање читаоцу и данас верно дочарава Прометејски пролом чији ехо још није замро у људским душама. Треба запамтити његове речи из *Зимске бајке*:

Јеретишк је онај који њрави вајиру / Не онај ко њори у њој.

(*Зимска бајка*, II чин, сцена III, књ. II, 559)

За Шекспира свако право може да постане насилничко. Али, само исправно право може да буде праведно у смислу истинитости. Такво праведно право још је боље када се његова строгост ублажава милосрђем које председава чак и над правдом. Милосрђе је „отпуштање строгости правде“. И зато свако, а нарочито владар, судија или тамничар, милосрђе треба да носи у свом срцу и примењује га када год може. Милосрђе узвисују човека до божанских висина. Оно је награда заслужена постојаном надом у ваљаност људског рода. Оно је одистинска ознака његовом припадништву. Милосрђе је знамен Бога живог у нама.

Право, правда и милосрђе свакако нису једини извори Шекспировог надахнутог казивања. У његовим драмама се, исто тако, налази низ драгоцених запажања о сили, владарима и народној љубави или мржњи према њима, државној власти и корупцији државних органа, изопачености тираније, законима, обичајима, судском поступку, изборима и злоупотреби народних гласова, наследном праву владара, моралним надзорима јунака у његовим драмама итд. Нарочито су опоре његове мисли о судијама, њиховим пресудама, адвокатима и тамничарима (о којима каже: *тамничар је човек њај: /рејико буде да ојулали кључар воли људе*). Али, све што је Шекспир рекао о поменутих темама свакако употпуњава величанствено сведочење о патњама и уздизању људског рода упркос бројним егзистенцијалним опасностима. Оно што

томе није доприносило, из сасвим разумљивих разлога остало је мање-више неразрађено у његовим драмама. Па ипак, нема никакве сумње да оно што је Шекспир изрекао о праву, правди и милосрђу представља непоновљив уметнички исказ који је одавно постао саставни део читалачких нараштаја. У сваком случају, сви ми и данас пажљиво треба да читамо његова дела, у којима ћемо изузев личног задовољства, пронаћи и оно зрнце истине која ће нас још више призвати животу чији смо сви важан део.

LAW, JUSTICE AND MERCY IN THE PLAYS OF WILLIAM SHAKESPEARE

Summary

If the ideals are not for idealists – is this the reason for the assertion that the greatest truths have been written down between the lines? William Shakespeare most certainly was not the idealist we imagined him to be, and that what he had written – was not written between the lines but in verses. Shakespeare was not a lawyer, although in various ways he was connected with the law. As every genuine creator, he could not avoid the state and the law as a motive and subject of inspired narration. Here we, namely, have a good reason to remind the lawyers of William Shakespeare's valuable contribution to the ideas of state and law, since in his plays we find eternal ideas of power, state, law, statutes, justice and kindness.

(Зборник радова „Право и правда“,
Београд 2014, 149–164)

VIII

СЛОБОДА, ИНТЕГРИТЕТ И ПРАВО

Разматрање ове теме захтева неколико претходних разјашњења. Пре свега, да ли су слобода као вредност и као врлина исто? Вредност је уверење да је нешто добро зато што је истинито, исправно, корисно, пожељно. Постоји и тамна страна: „не-вредност“, која је непожељна или недопустива. Дакле, на питање шта је слобода као вредност не може поуздано да се одговори, јер је реч о суду који је људски личан, тј. субјективан. Насупрот вредности, врлина означава препознату моралну изврсност личности. Већина људи се слаже да је врлина способност умног деловања у складу са највишим могућим божанским и људским правилима. То деловање почива на располагању слободом и личним интегритетом. Другу, тамну страну врлине представља порок. Већ из ове разлике јасно произилази да је врлина уже и строже одређена врста вредности, јер није свака вредност врлина. Бити обдарен врлинама значи бити изузетно вредан у позитивном, а не у негативном смислу. И зло је вредно, али се не сматра пожељном вредношћу, а још мање врлином. Задатак права је да запречи огрешења о људску слободу и лични интегритет.

1. Слобода као људска вредност

„Човек се рађа слободан, а свуда је у ланцима“ (Жан-Жак Русо).²⁶⁹ Та чињеница је два века касније навела Олдоса Хакслија (*Aldous Huxley*) да устврди: „Слобода? Па то не постоји. Не постоји слобода у овом свету, само златни кавези.“ Упркос томе,

269 „L'homme est né libre, et partout il est dans les fers.“ Овом славном реченицом Русо (*Jean-Jacques Rousseau*) је 1762. године започео излагање у свом најпознатијем делу *Di contract Social*. Вид. Ж.-Ж. Русо, *Друштвени уговор*, Београд, 1974.

тврди се да је слобода (*libertas*) човеково генеричко својство, а не само основна друштвена и правна вредност, како су је схватили и одређивали Томас Хобс, Џон Лок, Имануел Кант, Јохан Готлиб Фихте и други грађански мислиоци.

Будући да је човек слободан по својој природи, то се поставља захтев да он збиља буде слободан. Неслободан човек као да није човек. Он није субјект права, већ пре једно биолошки саздано биће (антропоид) коме ништа изворно није признато, па ни слобода, правда, правичност, интегритет, сигурност. Али, и када је има, човек слободу често злоупотребљава, бркајући је са самовољом. Злоупотребљавајући вредност слободе, он ограничава слободу других, али и сам постаје неслободан. Можда је због тога слобода најузвишенија људска вредност, пре свих других вредности. Једино она омогућава човеку да се самооствари, тј. да испуни своју мисију. У чему се састоји та мисија – то свако мора самом себи да открије.

Слобода се обично одређује као право које подразумева одговорност избора. У антици је схватана као покоравање законима који оличавају неко добро. Човек је слободан само када је усмерен на „Добро“ (Платон), односно када располаже самим собом, када живи због себе, а не због другог (Аристотел). Представници грађанске мисли истицали су да је човек слободан када није спутан препрекама (Томас Хобс), нити ограничењима и принудом других (Џон Лок). Таква слобода састоји се у могућности да се „чини све што се хоће, ако се никоме не чини неправда“ (Имануел Кант). Због тога они којима је слобода на срцу увек морају да воде рачуна о другима, који такође имају једнако право на слободу. Речју, свако мора да ограничи своју слободу ако она штети другоме. У противном, нико неће моћи да буде слободан, па тиме ни поседник основних права на живот, личну слободу и власништво. Не каже се тек тако да је слобода једино добро које не може да се поседује ако се не дели са другима. Али, док једни размишљају о слободи, други размишљају о тиранији (Вилијам Вордсворт /*William Wordsworth*/). На пример, Карла Маркса није интересовала људска слобода већ ко управља државом, тј. да ли држава коришћењем монопола физичке силе спроводи диктатуру пролетаријата. Њега није интересовала ни правда, већ принцип друштвене једнакости који се спроводи употребом огољеног насиља. Будући да се мало тога променило, то је и данас чувена реченица из предговора Жан-Жак Русоа којом је започео свој исто тако чувени спис „Друштвени уговор“: „Човек се рађа слободан, а

свуда је у ланцима“. Изгледа да је цена људске слободе непрестана будност грађана.

И само право, ма колико то изгледало противречно, треба да уређује и остварује слободу човека. Та слобода, наравно, није самовоља коју право запречава и кажњава, већ је једино могућа слобода коју право штити. Право је, у ствари, „неслобода“ јер ограничава људско понашање. Али, у добро сазданом праву такво ограничавање је оправдано, јер људи без права не би имали ни то мало слободе. Право није ништа друго него „покушај да се с једне стране лична и колективна слобода заштити и што потпуније оствари, а истовремено, с друге, да се разумно ограничи како не би нашкодила ни човеку ни друштву“.²⁷⁰

У чисто позитивноправном смислу, слобода је све оно што право не забрањује („Највећа могућа слобода заснива се на ћутању закона“),²⁷¹. То значи да се слобода једног тек посредством закона може ускладити са слободом других, под условом да грађани учествују у вршењу законодавне власти која има првенство над извршном влашћу и судством (Кант). Тек из такве друштвене слободе (која је синоним за равноправност пред правом) произлази право грађана на формалну једнакост (нпр., када су сагласно изабрали врсту друштвене акције). Очигледно, без правне равноправности нема правне једнакости. Прва је услов друге, али обратно није случај: једнакост може да постоји и без равноправности (нпр., у кастинском систему унутар сваке од пет касти или системима који почивају на односима између господара и кметова или господара и робова). И док слобода налаже да грађани поштују само оне законе на које су пристали, дотле једнакост значи да су гласањем донете одлуке постале обавезне за све. То укључује и грађане који су гласали против или су били уздржани. Али, ако закон искључује као могућност пристанак грађана, тада он престаје да буде легитиман и претвара се у „легалено насиље“ (Тома Аквински), односно „законско неправо“ (Густав Радбрух). Тиме је већ у Кантово доба, у духу либералистичких учења, започето стварање једног „правно отвореног простора“ (*legally open space*) за акцију и предузетништво у условима слободне тржишне утакмице. На пример, у Декларацији права човека и грађанина из 1789. године записано је: „људи се рађају и живе слободни и једнаки

270 Р. Лукић, „Појам права“, *Зборник за теорију права*, св. II (ур. Р. Лукић), Београд, 1982, 27.

271 Т. Хобс, *Левијатан*, Београд, 2011, 213, 221. Вид. Т. Глинтић, *Правда, слобода, једнакост*, Београд, 1995 и Џ. С. Мил, *О слободи*, Београд, 1999.

у правима“ (чл. 1), као и да се слобода „састоји у могућности да се чини све оно што не шкоди другима: тако, вршење природних права сваког човека нема границе осим оних које обезбеђују другим члановима друштва уживање ових истих права. Ове границе могу бити одређене само законом“ (чл. 4).²⁷² И у много касније донетој Универзалној декларацији о људским правима Уједињених нација из 1948. године, документу краћем од 1.700 речи, записано је да се „сва људска бића рађају слободна...“ (чл. 1), да „нико не сме бити држан у ропству или ропском односу“ (чл. 4), нити сме „бити подвргнут мучењу или окрутном, нечовечном или понижавајућем поступку или кажњавању“ (чл. 5), укључујући и низ других слобода које се односе на човекову личност, његов избор у области мишљења, вере, савести, рада, социјалне помоћи, културе, образовања, здравља (чл. 18, 24-27 итд.). То је случај и са савременом Повељом о основним правима Европске уније, донетом у Ници 2000. године, у којој се слобода проглашава једним од неколико основних права. Главна идеја у свим наведеним документима заснива се на следећем: „Слободан човек слуша, а не служи. Он има шефове, али нема господара. Он слуша само законе. Захваљујући законима, он се покоравља људима.“²⁷³

Најзад, у правнотехничком смислу, слобода се састоји у повећаној нормативној и другој самосталности субјеката права. Сматра се да та самосталност сачињава суштину њихових аутономних индивидуалних и колективних права.²⁷⁴ Штавише, таква нормативно изражена слобода правних субјеката је предуслов за њихову стварну (фактичку) слободу у правном животу и социјалним односима. На пример, правне норме (као што су нпр. слобода избора алтернатива, слобода стварања диспозиције, постојања уставно зајамчених и заштићених „људских права“ или „основних права“ која се односе на „слободе“ у различитим областима и односима) омогућавају успостављање различитог степена слободе у понашању субјеката, нарочито у друштвеним односима значајним за право.²⁷⁵ Очигледно, суштину права није могуће пронаћи ни у чему другом до у актуелном људском животу, у искуству које

272 *Темељи модерне демократије. Избор декларација и повеља о грађанским правима (1215–1989)* (ур. Д. Мрђеновић), Београд, 1989, 137.

273 Ж.-Ж. Русо, *op. cit.*, 9, 46–47. Вид. А. S. Brett, *Liberty, Rights and Nature, Individual Rights in Later Scholastic Thought*, Cambridge, 2003.

274 Р. Дворкин, *Суштина индивидуалних права*, Београд – Подгорица, 2001, 297–327.

275 М. А. Перовић, *Етика*, Нови Сад, 2001, 310, 312 и даље.

слободу представља као „могућност могућности“ (Карлос Косио / *Carlos Cossio*).²⁷⁶

2. Слобода и интегритет као њена врлина

Када је реч само о слободи, бројни писци покушавају да одговоре на питање да ли слобода уопште може да постоји? А одмах затим, ако постоји, у чему се састоји? Један њихов значајан број је сматрао да слобода уопште не постоји. Човек је трагично (теодицијско) биће коме се Прометеј смиловао давши му ватру, тј. светлост сазнања, али га тиме није ослободио природних и духовних окова, нарочито окова глупости.²⁷⁷ Створен је по узору на божанство, али то није. Пре се може замислити као нека врста „оригинал-фалсификата“: личи на свог творца, чак му је додељена квазитворачка улога родитеља или градитеља, али творац није – смртан је, подложен болестима, физичком и душевном болу, свим могућим патњама. Дакле, човек не може да буде исто са божанством, већ само његов одраз, створен управо по таквој жељи и плану божанства. И даље, ако је човек неотклоњиво ограничен, то значи да он може да буде слободан само релативном смислу, под условом да релативна слобода уопште може да постоји. Упоредна са очигледним, веома смело звучи сасвим супротна изјава Пиндара, лирског песника из Тебе (V и IV век пре н. е.), који је устврдио: „Један род богова су и људи“. Можда због изворног порекла слободе и неугагле божанске искре која још обитава у душама и срцима људи.

Уз божанска и природна ограничења, која су од стране људског рода одвајкада прихватана као нужна и неизбежна, додатно следе друштвена ограничења – да човек човеку не буде вук. Она су у односу на божанска и природна ограничења произвољна јер се мењају у времену и простору људских заједница. Њима се додатно ограничава људска слобода која је ионако већ ограничена (нпр., изгоном Адама и Еве из Едемског врта или преласком припадника људске заједнице из природног у друштвено стање са државом). Друштвена ограничења се нарочито односе на људске законе који, позивали се на само божанство, божански мандат законодаваца на земљи или на чисто земаљске законе народа,²⁷⁸ додатно и снагом

276 Н. Висковић, *Право као култура*, Ријека, 1990, 50 и даље.

277 Вид. „Основни закони људске глупости“, *nultaska.rs* (Website), 26. јун 2023.

278 Вид. Д. М. Митровић, *Божанство и право, у: О праву. Изабрани есеји*, Београд, 2019, 267–288.

надмоћнијег ограничавају и оно мало преостале слободе. Можда је Аристотел мислио на слободу као врлину а не као вредност када је поседовање људске слободе приписао само слободним атинским грађанима. Сматрао је да сваки располаже својим интегритетом.

Какогод, ни данас није лако прихватити тврдњу да закони човека чине слободним. И када су најбољи, они обезбеђују тек нешто мало слободе (у најбољем случају све што не забрањују). А када је тако, збиља, где ту уопште може бити речи о слободи? Или, ако се тврди супротно – да слобода постоји, о каквој ту слободи уопште може бити речи? Ради се о симулакрумима које треба да обману и навикну људе на стање отвореног или скривеног ропства. Мало је тога данас остало од Русоове моћне поруке „Слободан човек слуша, а не служи...“. Ипак, јасно је да од памтивека постоји само један поредак ствари. Зове се робовласништво. А оно је смртни непријатељ људске слободе. Упркос томе, није сасвим усахнуо сјај Русоове реченице записане у предговору његове најпознатије књиге: „Човек се рађа слободан, а свуда је у ланцима“. Тај несклад Русо није успео да објасни. Само је забележио су људи природно зли или добри. Као и следеће: „Први који се, ограђујући неко земљиште усудио рећи: ‘Ово је моје’, и наишао на довољно глупе људе да у то поверују, био је истински оснивач цивилизованог друштва“.²⁷⁹ Изгледа да је људски карактер усуд. Може да се поправи или поквари, али не може да се промени.

Русоова тврдња да слободан човек само слуша а да не служи улива извесну наду и дозвољава да се устврди како слобода упркос свему може да постоји као људска вредност и врлина. То чине многи писци, нпр. од Зенона (*Zeno of Elea*) до Џона Ролса (*John B. Rawls*). Питање је само како? Може ли слободе да буде више или мање, а да људи и даље буду слободни? Логика, која налаже доследност, одговара: не! На исто то питање сасвим другачије одговарају мислиоци који тврде да је човек слободан већ по својој природи, а не само посредством закона, јер располаже својим урођеним природним интегритетом који је старији од државе и њених закона. Дакле, слобода постоји. Боље речено, некад је постојала. Ту своју тврдњу допуњавају следећим запажањем: и када је поседује, човек слободу често злоупотребљава и брка са самовољом. У таквој анархичној ситуацији више нема правила, права или привилегија. Дакле, тек имајући у виду злоупотребу слободе може се устврдити да закони људе чине слободним.

279 Ж.-Ж. Русо, *Расправа о пореклу и основама неједнакости међу људима*, Загреб, 1978, 51.

Када је реч само о слободи као људској врлини, она означава препознату моралну изврсност личности. Врлина је највиша тачка досегнуте вредности личне слободе. Испољава се у облику личног интегритета и односи на способност људског умног деловања у складу са највишим могућим божанским и људским правилима. На пример, антички Грци су врлинама сматрали разборитост, праведност, умереност и храброст. Аристотел је у „Никомаховој етици“, поред ових, у врлине убрајао либералан однос према новцу, хуманост (величанственост), великодушност, љубазност, поседовање истините слике о себи, праштање и скромност. Хришћански свет је пропагирао као пожељне смерност, уздржљивост, моралну чистоту и праведност. Постоје и будистичке врлине које се тичу исправног (али не обавезно истинитог!) назора, намера, говора, делања, живота, напора, пажње и сабраности. Данас постоји читав списак врлина, њих барем шездесет и нешто. Међу њима су и неке необичне, као што су здравље, љубав, машта итд. Али, врлине сигурно јесу интегритет, поштење, захвалност, милосрђе, мудрост или несебичност. У ствари, постоје стандарди који треба да буду свим људима заједнички, као што су добровољност и искреност, оданост и патриотизам, одговорност и част, оптимизам и истрајност, самоостварење и човекољубље, стрпљење и трпељивост, саосећање и захвалност, скромност и поштовање, уздржљивост и умереност, храброст и несебичност, радозналост и разборитост, гостопримство и независност. То је нека врста дефиниције интегритета којим располаже сваки частан и савестан човек. Такав човек треба више да воли своје дужности од свега другог. Он треба да буде слободан у својим мишљењима и доброг морала, а покоран законима и посвећен хуманости, својој земљи и својој породици. Такође, треба да буде љубазан и благ или барем пристојан према својим пријатељима и честитим људима којима је спреман да помогне у границама својих моћи.

3. Укидање слободе и разарање интегритета

Слобода није самовоља јер је самовоља недоследна и непоуздана. Као разузданост, самовоља доводи до друштвене анархије и људског ропства. У таквој анархичној ситуацији више нема правила: „Јаки уништавају слабе, моћни уништавају немоћне.“ У животињском свету таква разузданост се зове „закон џунгле“.

Постоји више начина којима људи једни другима ограничавају слободу. Први начин је традиционалан. Он је и најстарији. Састоји се у грубом гажењу права и одрицању људском бићу сваке слободе. Карактеристичне су злоупотребе у минувим епохама тзв. „државе безакоња“ (*No-Law State*). Запамћена историја је препуна примера свођења човека на „занемарљиву величину“ његовим унижавањем, тј. намерним разарањем људског интегритета. Други начини су савременији. Карактеристичан је широко распрострањен насртај на туђа материјална добра, својину.

Када се каже својина (*potestas*) мисли се на најважнију врсту субјективног права које делује према свима (*erga omnes*). Оно што је „Моје“, то није „Твоје“, или, оно што је моје, то није ни „Наше“ ни „Ваше“. Само је Моје. Ипак, схватање својине је временом преобликовано: прво тако да оно што је моје буде и твоје (нпр., ортаклук), затим да оно што је моје и твоје буде наше (нпр., корпорација), а на крају и да оно што је моје и наше постане ваше (нпр., потпуно подржављење својине у тзв. социјалистичким порецима или наговештено одузимање својине и укидање права власништва када се изведе четврта индустријска револуција као други назив за „нови друштвени ресет“). Та промена је довела до тога да се својина више не сматра неприкосновеним, „светим правом“, као што је некад био случај, већ релативним правом које се све више и све чешће ограничава или негира. Неки писци својину уопште не одређују као право (нпр., Жозеф Прудон /*Pierre-Joseph Proudhon*/, који је узвикивао да је својина грех или Леон Диги /*Leon Duguit*/, који је заговарао схватање својине као друштвене дужности, тј. као једне социјалне функције). Карактеристичан је и најновији план Клауса Шваба (*Klaus Schwab*), једног од оснивача Светског економског форума (WEF), да опљачка и уништи човечанство спровођењем у дело Агенде 21 и 30. Заједно са својим истомишљеницима и заговорницима глобалног поробљавања, он садашњем човечанству обећава: нећете имати ништа и бићете срећни.²⁸⁰ Многи већ данас немају ништа и уопште нису срећни због тога.

Осим људских материјалних добара, још је раширеније угрожававање моралних добара, пре свега људског интегритета и достојанства (части, поштења итд.). До тога често долази због злоупотребе права, његовог непримењивања или постојања правних празнина. Нарочито је опасна злоупотреба државне власти, када

280 Вид. К. Schwab, *The Fourth Industrial Revolution*, World Economic Forum, 2016. и К. Schwab, Thierry Malleret, *Covid 19: The Great Reset*, World Economic Forum, 2020.

власт „заборавља“ да право којим располаже и њу обавезује да законито поступа. Када би садашње власти у свету могле да се погледају у огледалу, виделе би своју демонску слику заводљиве гадости. Али, ништа мање није опасна ни пасивност грађана. Она омогућава да се зло несметано шири, све док грађани ништа не чине (Едмунд Бурк /*Edmund Burke*/).

Најновији примери злоупотребе моралних добара грађана преслободним схватањем шта све може да буде предмет уплитања и располагања, односно ограничавања слобода и права грађана од стране државне власти, довео је до великих расправа око граница распрострањања људског интегритета. Суштина спора садржана је у питању да ли или када држава сме да задира у област личног интегритета својих грађана (нпр., увођењем обавезног /експерименталног/ вакцинисања, програма за скенирање здравственог стања грађана, 5Г и 6Г мреже, чиповања, ГМО хране, ширењем примене тзв. вештачке интелигенције итд.). Представници ауторитарних учења заснованих на колективистичком принципу и схватању општег добра које је изнад интереса појединца заступају становиште да је човек суштински роб државе лишен свих права (нпр., фашизам, комунизам, кибуцизам или друге политичке теорије које заступају успостављање заједничке контроле над средствима за производњу). Супротна становишта заступају антиколективисти, поборници индивидуализма и објективизма. По њима је колективистичко схватање теоријски погрешно и етички неисправно, тј. неморално у пракси. Рђаве стране колективизма нарочито наглашавају представници либертаријанског (слободарског) правца. По њима, појединци би требало да буду слободни да чине што год желе са собом и својом имовином све док не угрожавају исту слободу осталих, под условом да су њихове одлуке добровољне и сагласне са етичким правилима која одређују личну самоодговорност. Због тога је једино могућ одговор представника либертаријализма одречан – човек није роб док држава не сме самовољно да поступа у области личног интегритета без сагласности грађана и могућности да они зблиља слободно бирају како ће се старати о свом здрављу и другим личним интересима. Ради се о загарантованим, урођеним природним слободама и правима која су недодирљива. Та права су старија од државе и људских слобода и права које држава признаје или подарује грађанима. Она припадају свим људима без икакве разлике у погледу расе, боје коже, националности, језика или других сличних обележја. Њихов третман је правно наглашен управо због потребе за заштитом људске приватности (сопства) од насртаја. То значи да држава не може да

се намеће. Она не сме нападачки да се понаша и дужна је да истинито и исправно обавештава грађане о својим поступцима, као и о могућим корисним и штетним последицама од увођења нових проналазака и технологија у свакодневни живот. У противном, поседници државне власти делају незаконито (*outlaw*), насупрот интересима народа, самовољно или у туђем интересу.

Постоје и компромисна комунитаристичка учења. Према њима, индивидуална слобода је могућа само у склопу снажне и уједињене локалне власти која влада у складу са вредностима те заједнице. На пример, за Џозефа Раза (*Joseph Raz*), најистакнутијег представника овог правца, „слобода и развој појединаца зависе од њихове пуне и слободне *припадности* културној, животној и поштованој групи“, а не наредбама централне власти која је удаљена и апстрактна. Треба истаћи да се Раз не залаже ни за какву врсту социјалне монолитности на основу припадништва одређеној групи, већ за „идеје плурализма вредности“ у истој друштвеној заједници. Та идеја укључује и „плурализам слобода“ као вредности. Она се састоји у признавању вредности различитих култура насталих по ма каквом основу, макар оне биле међусобно несагласне.²⁸¹

Иста идеја о заштити садржана је у бројним правним документима, пре свега међународним, у којима се одређује да држава не може без пристанка грађана, самовољно, да се меша у ту недирљиву област људског (телесног и духовног) интегритета. Треба само подсетити на Декларацију о правима човека и грађанина из 1789. године, Универзалну декларацију Уједињених нација из 1948. године, Европску конвенцију за заштиту људских права и основних слобода из 1950. године итд. као и, примера ради, само на чл. 25 тзв. Митровданског Устава Републике Србије из 2006. године, у коме јасно стоји: „Физички и психички интегритет је неповредив. Нико не може бити изложен мучењу, нечовечном или понижавајућем поступању или кажњавању, нити подвргнут медицинским или научним огледима без свог слободно датог пристанка“. Поента је у слободном пристанку, а не у наметнутој обавези. Тиме се не штити само физичко здравље грађана већ и њихов морални интегритет и лично достојанство.

Колики се значај данас придаје овој теми показује нагли развој учења о *Identity and Conceptions of the Self*, као и развој биоетике и биојуристике, које се баве етичким странама уплитања

281 Г. Фасо, *Историја филозофије њрава*, Београд – Подгорица 2007, 710.

државе у питања живота, здравља, лечења итд. њених грађана. И њихов одговор је исти: држава не сме да се намеће и самовољно меша. Грађани не могу да буду власништво државе ни под каквим условима или изговорима. Као притежаоци урођених природних и стечених слобода и права, али и као изворни поседници свог тела, душе и духа, једино грађани могу да буду власници своје државе. Када је Винстон Черчил (*Winston Churchill*) једном приликом изјавио да је политика исувише озбиљан посао да би се њоме бавили грађани, вероватно није мислио на примену насиља и геноцидних мера које власти савремених „демократских“ држава систематски спроводе над властитим грађанима (присилним вакцинасањем, увођењем дигиталног идентитета /ID/ грађана, надзором, праћењем и ограничавањем слободе кретања или расположивих средстава за живот невакцинисаним особама, лишавањем слободе особа због изражавања другачијег мишљења или пружања мирног и ненасилног грађанског отпора мерама које се самовољно намећу уценом и насиљем итд.). Те мере као отров у телу продиру у све поре друштвеног живота који треба свести на робовласнички или техно-феудални садржај и образац осиромашења због покоравања људског рода.

Постоји још један карактеристичан облик злоупотребе. Ради се о правној држави, пре свега о њеном преображају због промене садржине. Данас се садржина правне државе (владавине права) све више удаљава од идеја либералне демократске државе. Али, правна држава се у исто време све отвореније оспорава и проглашава излишном.²⁸² Она се често представља као оквир који може да се испуни различитим садржајем а да и даље буде правна. Исти садржински релативизам постоји и када се правна држава веже за вредности чије прецизно одређивање и операционализовање често изазива потешкоће (нпр., када треба да се одреди како судови у правној држави треба својим одлукама *in concreto* да поврате нарушену слободу, правду и људско достојанство).

Осврне ли се на запамћену историју људског рода, трајање правне државе је епизодног карактера, скоро исто колико је трајала атинска демократија. Изгледа да је до такве параболичне путање правне државе и владавине права дошло понајвише захваљујући невероватно концентрованој моћи савремених светских патократа-плутократа која измиче домашају права. У средишту те моћи су банкарски картели, светске корпорације и бројна неформална

282 Вид. *Правна држава – њорекло и будућности једне идеје*, зборник радова (ур. Д. Н. Баста), Београд 1991.

удружења и „тела“ која самозвано разматрају и одређују судбину света (нпр., тзв. Светски економски форум, BlackRock /међународна корпорација за управљање инвестицијама/, Vanguard Group /регистровани саветник за инвестиције/ итд.). Да ли се то може сматрати наговештајем једне друге, све очигледније ствари – да се правна држава и владавина права све више удаљавају од свакодневног људског живота. Такву промену је могуће означити као „залазак или сумрак правне државе“ (*development away from the rule of law*). У њој људи постају све мање важни. У ствари, они постају сувишни, а са њима правна држава и владавина права, док само право постаје обезљуђено (дехуманизовано) због примене наводно објективно утемељених технократских идеала у законима друштвеног живота. Из таквих промена требало би да настане ново „технотронско друштво“ (Збигњев Бжежински /*Zbigniew Kazimierz Brzezinski*). Речју, време старог друштва и његових творевина било би замењено дехуманизованим друштвом и трансхуманом владавином права.

Да се кренуло тим правцем показује све чешће посезање за увођењем (продуженог) ванредног стања које правну државу постепено претвара у полицијску државу „националне сигурности“ (*Emergency State*). Све очигледније ограничавање грађанских права (која су јемства) на рачун проширивања безобалних људских слобода и права (која су обећања) могло би у једном тренутку да прерасте у редовну праксу необјављеног ванредног стања у великом броју држава. Био би то „Архипелаг Гулаг светских размера“.²⁸³

То је начин на који се савремена правна држава повлачи пред новонастајућом тзв. „државом националне сигурности“ (*National Security State*). Само, ова друга не представља наставак правне државе социјалног благостања, већ њену негацију као модеран полицијско-милитаристички облик технолошко-технократске државе тоталитарног типа. Да се ради о озбиљним намерама, потврђује данашње све шире коришћење тзв. „статутарних инструмената“ (*SiS*, у ствари „секундарног законодавства“) који су „врста закона Велике Британије, независни од парламентарних аката који захтевају одобрење парламента пре него што постану закон. Њих парламенту обично достави неки министар из владе који примењује легитимну моћ која му је претходно додељена парламентарним актом“. Исти је случај са извршним наређењима америчког председника (нпр., бр. 10990, 10995, 10997, 10998, 10999, 11000, 11001, 11002, 11003, 11004, 11005, 11051, 11921). Извршно наређење

283 Р. де Рајтер, *Светско зло и беда*, Београд, 2013, 102.

америчког председника из 1994. године је сва наведена наређења претворило у једну наредбу – бр. 12919. Она председнику САД даје овлашћења свемогућег диктатора у случају неког „катастрофалног догађаја“. На пример, њима се амерички Конгрес може лишити права да „модификује, одбаци или прогласи неактивном“ председничку моћ у ванредним ситуацијама. Амерички конгрес није једини који се лишава својих права мање-више познатим или непознатим, тј. тајним извршним наређењима председника. Истим тим извршним наређењима је укинут *habeas corpus* на основу кога се грађани могу супротставити незаконитим радњама властите државне власти. Позивањем на њих, америчким грађанима може да се одузме све осим права на дисање, али и оно може да се наплати или укине. Али, нада постоји. Уколико се икада примени закон GNESARA, прво у у САД а касније у свету, човечанство могло да се покрене у правцу који показује да је могућ заједнички живот у просперитету.

Иако је цена слободе непрестана будност грађана, они и даље спокојно спавају ушушкани у лажну сигурност конзумерства. Лакше им је да верују држави него себи самима. Лакше им је да иду за већином него за истином. Данас је постизање сигурности циљ или стање духа претежног дела чланова друштва који су спремни да се приклоне пре вредности лажне сигурности коју нуде данашње државе него вредности истинске слободе за коју су њихови преци проливали крв. Савремена друштва су толико постала конформистичка да се легитимним сматра став по коме је потребно одрећи се грађанских и људских слобода и права због заштите националне сигурности (нпр., због сталне опасности од тероризма, биолошког, хемијског и нуклеарног рата, епидемија, тзв. климатских промена итд.). Готово да пророчки звуче речи Александра Хамилтона (*Alexander Hamilton*) који је у својим *Федералистичким сјисима* забележио: „Сигурност због опасности је најснажнији управљач националног понашања. Чак и страствена љубав према слободама ће, после извесног времена, уступити место том диктату... натераће нације које су најприврженије слободи да због безбедности прибегну у одговору институтима који ће имати тенденцију да униште њихова грађанска и политичка права. Да би били безбеднији они, на крају, постају спремни да прихвате ризик да буду мање слободни“.²⁸⁴ На жалост, став или уверење јавног мњења никад није довело до преиспитивања традиционалних веза слободе и једнакости. Од тога се

284 А. Хамилтон, *Федералистички сјиси*, Београд 1981, 58.

данас одустало. Али, помно се испитују везе једнакости и безбедности, која није ништа друго до одбрамбена или нападачка сигурност. Последица је да у таквим друштвима слобода уступа пред сигурношћу. А када се изгуби слобода, губи се и сигурност.

Иако је појам правне државе данас промењен садржински, функционално и вредносно, једно је остало непромењено – легитимност државне власти увек мора да се изводи из њене легалности, а не обратно.²⁸⁵ Извођење легитимности из легалности сматра се показатељем да ли у таквој држави уопште постоји владавина права. Можда правна држава, посматрана у својој „принципијелној чистоти“, представља „пре једно жељено друштвено стање“ него „једну стварност која траје или можда крајњу сврху друштвеног развића“.²⁸⁶

Најзад, до заробљавања људских бића и одузимања њихове слободе долази већ данас применом најновијих информационих технологија. Циљ је претворити човека у трансхумано биће које ће обитавати пре у некаквом метасвету (нпр., метауниверзуму) него у реалном свету. Због најшире могуће примене информатичких и других технологија за непрестани надзор и контролу грађана слобода постаје све више стање свести, а све мање стање ствари. Самим тим, вредност слободе и врлина личног интегритета постају све ређе појава. То је ситуација у којој страх и незнање узимају маха. Тако се стварају заробљене људске заједнице. Можда је Аристотел био у праву када је тврдио да се људи рађају као слободне и као ропске душе. У тој тврдњи сигурно је тачан барем један титрај у реченици који се односи на рађање (а можда и на зачеће), јер управо он приказује порекло слободе и зашто се она сматра човековим генеричким својством. Невоља је у томе што се човек рађа слободан, али, будући немоћан, чим се роди постаје зависан од других, а тиме и неслободан. Дословно, то је неизмерно кратак тренутак одистинске слободе, због кога се можда вреди родити. У исто време, слобода се људима одузима (вакцинисањем, чиповањем, различитим мерама агресивне здравствене профилаксе, одузимањем послова који природно припадају биолошким родитељима чак и када они испуњавају све услове за негу и васпитавање својих потомака итд.), јер је право увек могуће прилагодити захтевима изабраних и неизабраних властодржаца. Одувек су постојали људи који су спремни на све како би укинули слободу

285 Ц. Раз, *Етика у јавном домену*, Београд – Подгорица, 2005, 403–412.

286 Б. С. Марковић, *Начела демократије*, Београд, 1937, 10.

и разорили интегритет других. То чине због власти, контроле и моћи који су им дражи од слободе.

4. Кратак закључак

Будући да се власт, контрола и моћ не увећавају дељењем, као што је случај са слободом, већ одузимањем слободе од свих других, то увек када слобода постоји она мора да се брани. Увек када је слобода укинута, она мора да се осваја.

Данас је у целом свету људска слобода сложено и мултидисциплинарно нападнута. Нарочито су нападнуте вредности и врлине слободе, људског интегритета и достојанства. Предњаче армије правних стручњака, тзв. „академских пискарала“ како их је назвао Чарлс Рајт Милс (*Charles Right Mills*),²⁸⁷ који следе диктате јавности анонимних налогодаваца. Они својим суманутим прописима разграђују људску слободу, тј. поуздано је под плаштом формалног легализма ограничавају, узурпирају и изопачују. Остали ћуте и чекају шта ће се догодити. Ту се налази тајна савременог заробљавања. Уместо декрета самодржаца којима су некад заробљавана људска тела (душе су већ заробиле духовне власти), данас то чине „армије правника“ доношењем безбројних прописа које нико не може да прочита, а камоли да разуме. Све то се чини тако да се световним путем заробе људске душе, а не само људска тела, јер су моћи традиционалних духовних власти у опадању. Али, може се размишљати другачије и устврдити да је слобода најближа правди када је човек усмерен на „Добро“ (Платон), односно када човек располаже самим собом, када живи због себе, а не због другог (Аристотел). Такво размишљање слободу приказује прво као моралну а затим и као правну вредност. Због тога се може говорити не само о „правности слободе“, већ и о „моралности слободе“.²⁸⁸

287 C. Right Mills, *The Power Elite*, Oxford, 1956, 284.

288 J. Raz, *The Morality of Freedom*, Oxford, 1986.

LIBERTY, INTEGRITY AND THE LAW

Summary

Consideration of this theme needs a number of previous clarifications. First of all, are liberty as value and as virtue one and the same? Value is the belief that something is good because it is true, right, useful, desirable. There is a dark side though: “no value”, which is undesirable or unacceptable. Therefore, the question of what value is cannot be answered with reliability, for it has to do with human judgment which is human’s personal, i.e. subjective. In contrast to value, virtue denotes the recognized moral excellence of a person. The majority of intellectual people agree that virtue is the ability of the mind to act in compliance with the highest possible divine and human rules. That action rests on the possession of liberty and personal integrity. The other, the dark side of virtue is vice. Already from this distinction it ensues clearly that virtue is a narrower and more strictly determined kind of value, for not every value is a virtue. To be endowed with virtues means to be highly valued in a positive, not a negative, sense. Evil, too, is valuable, but it is not considered a desirable value, much less a virtue. The task of the law is to prevent the violation of human liberty and personal integrity.

*(Ревија коѝаоничке школе ѝриродноѝ ѝрава,
бр. 1, Београд 2023, 1–14)*

IX

ДИПТИХ О ЉУДСКОМ ДОСТОЈАНСТВУ И ТОЛЕРАНЦИЈИ

1. Прва страна диптиха: шта јесте, а шта није људско достојанство

Људско достојанство (*dignitas humana*) је суштинска одлика слободног човека. Тек као човеково генеричко својство, оно се делом прелива у право и на тај начин постаје правна вредност. Али, та вредност је изведена, јер је људска природа као извориште људског достојанства важнија од његовог формално-правног облика и заштите.²⁸⁹

Треба разликовати природно људско достојанство које се изводи из човекове „истинске природе“ од друштвеног (нпр., религиозног, професионалног или неког другог јавног), а ова два од правног достојанства, које може бити природноправно (чиме се приближава проблематици природног људског достојанства) или позитивноправно (чиме се приближава правним одређењима у документима, гаранцијама и механизмима заштите од повреда). Могуће је разликовати и хришћанско од исламског или конфучијанског људског достојанства,²⁹⁰ хуманистичко-просветитељско²⁹¹ од марксистичког,²⁹² системско-теоријског²⁹³ или бихевиористичког²⁹⁴ људског достојанства.²⁹⁵

289 Вид. Д. Митровић, *Теорија државе и права*, Београд 2010, 558–559.

290 Вид. J. Fuchs, *Lex natural (Natural Law)*, New York 1955; Н. Thielicke, *Theologische Ethik*, I, 2, Tübingen 1958.

291 Вид. W. Mainhofer, *Rechtsstaat und menschliche Würde*, Frankfurt am Main 1968.

292 Вид. Е. Блох, *Природно право и људско достојанство*, Београд 1977.

293 Вид. N. Luhmann, *Grundrechte als Institution*, Duncker & Humblot, 1999.

294 Вид. В. F. Skinner, *Jenseits von Freiheit und Würde*, Rowohlt Buchverlag, 1973.

295 I. Koprek, *Ljudska prava – čovekovo dostojanstvo. Filozofsko-teološka razmišljanja*, Zagreb 1999, 230; P. Häberle, „Ljudsko dostojanstvo i politička demokracija“, *Politička misao*, XLIII, Zagreb 2/2006, 3–41; P. Tiedemann, *Was ist Menschh-*

Људско достојанство не треба изједначавати с личним идентитетом, чашћу, угледом, поштењем итд., будући да између њих не постоји аутоматизам у погледу подударана упркос знатним сличностима и додирним тачкама. На пример, свако људско биће располаже својим идентитетом, али то не значи да оно аутоматски располаже и људским достојанством (данас сваки робот са вештачком интелигенцијом (AI) има свој идентитет, али му уопште није познато шта је „роботско достојанство“, а камоли људско достојанство); повреда угледа може у исто време бити удар на лично достојанство, али супротно не мора бити случај. Исто је са чашћу итд.²⁹⁶

Врсте људског достојанства. - Постоји више врста људског достојанства. Најважније је *природно људско достојанство*, које се изводи из човекове истинске природе која се одређује као скуп умних, слободарских, моралних или културних својстава која човека *a priori* разликују од других бића. Та својства приказују човека као духовно биће које се издваја из безличне природе управо својим духом и способношћу да постане свестан себе, да може себе да одреди и обликује властитом одлуком, као и своју околину. „Бог не гледа ко је ко“ већ какав је ко.²⁹⁷ Невоља је што не постоји сагласност око тога која су то заједничка људска својства, односно шта је то што чини човекову истинску (божанску или не) природу.²⁹⁸

Посебан проблем представља однос људског достојанства с другим људским вредностима, а понајпре с вредностима слободе, правде и једнакости. Према Гинтеру Диригу (*Guenter Dürig*), најзаслужнијем за стварање утицајног модела тумачења људског достојанства на правнодогматички начин, будући да није могуће позвати се на Бога можемо се ослонити само на „објективни

enwürde? Eine Einführung, Darmstadt, 2006, 202; D. Hrabar, „Deontološka prosudba ljudskog dostojanstva u obiteljskom pravu“, *BS* 77, Zagreb 1/2007, 29–42; Д. Франета, „Људско достојанство између правнодогматичких и филозофских захтева. Смисао, претпоставке и импликације Дириговог схватања људског достојанства“, *Филозофска истраживања*, Год. 31, Св. 4, Загреб 124/2011, 825–842.

296 Д. Франета, 837–838.

297 Вид. *Дай* 10,34; уп. *Рим* 2, 11; *Гал* 2, 6; *Еф* 6,9.

298 Вид. Ж.-Ж. Русо, *Друштвени уговор*, Београд 1974. и *О поријеклу и основама неједнакости међу људима*, Загреб 1977; Ф. Јодл, *Историја етике*, Сарајево 1975; И. Кант, *Заснивање метафизике морала*, Београд 1981; G. Dürig, „Einführung zum Grundgesetz“, in: *Grundgesetz: mit Vertrag über die abschließende Regelung in bezug auf Deutschland, Menschenrechtconvention, Bundesverfassungsgerichtsgesetz*, München 1998, I–XXVI.

вредности поредак“. У таквом поретку људско достојанство представља неопходну допуну правди, односно правда се допуњава достојанством, будући да људско достојанство чини сам основ права.²⁹⁹ Такође, људско достојанство захтева да буде операционализовано. То се чини формулисањем односних захтева понашања друштвеним и правним нормама, чиме се постиже заштита „хармоније слободе и једнакости“. У тој вези слобода има предност, јер би „у супротном устав учинио све једнако неслободним“. И не само то. Када не би постојала хармонија између слободе и једнакости, то би значило не само да су напуштене вредности слободе и једнакости, већ и људско достојанство као основна вредност.³⁰⁰

Може се закључити да природно људско достојанство произлази из генеричких човекових својстава, нарочито из његове способности да буде слободно и, самим тим, морално и културно биће. Оно је засновано на неутуђивим природним правима која се стичу рођењем (или однедавно зачењем), општеважеће је за све чланове људског рода (чак и после њихове физичке смрти) и надилази сва људска достигнућа и творевине. Као такво, природно људско достојанство је основ друштвеног и правног достојанства.

Док се природно достојанство изводи из претпостављених истоветних одлика људске врсте, *друштвено достѡјанстѡ* се изводи из очигледне природне и друштвене неједнакости људи, због чега је стечено (а не урођено), променљиво (а не вечно), партикуларно (а не универзално) и застариво (а не незастариво). Као такво, друштвено достојанство је увек хетерономно и релативно, а не изворно аутономно и апсолутно, као природно достојанство.³⁰¹

На сличан начин се може разматрати однос *самодостѡјанстѡва* (које је увек лично и субјективно) с друштвеним достојанством (које је увек барем објективизовано). Изгледа да је тај однос успешније решен у врхунским књижевним делима него у правним документима.

Поменуте разлике између природног и друштвеног достојанства нужно доводе до настанка различитих врста друштвеног достојанства или различитих мера исте врсте друштвеног достојанства. Може се запазити да нису сви људи једнако друштвено достојанствени, јер опште људске склоности и потребе имају

299 G. Dürig, „Der Grundrechtssatz von der Menschenwürde“, *Archiv des öffentlichen Rechts*, 2/1956, 117 и даље.

300 G. Dürig, „Einführung zum Grundgesetz“, XIV.

301 E. Блох, 16, 77.

чак своју „пијачну цену“.³⁰² Због тога и данас, исто као некад, вреди Кантова мисао: „Поступај тако да човештво у твојој личности као и у личности сваког другог човека, увек употребљаваш у исто време као сврху, а никада само као средство“.³⁰³

Може се поставити и обрнуто питање: шта би било када би сви људи били исто друштвено достојанствени? На то утопистичко питање може се одговорити истим одговором: тада би сви људи били слободна, морална и културна бића, тј. као усавршена духовна бића постали би нешто попут богова. То би значило да је Пиндар (*Pindarus*), лирски песник из Тебе (V и IV век пре н. е.), био у праву када је устврдио: „Један род богова су и људи“.³⁰⁴

Сукоб њприродној и друштвеној достојанства и однос државе њрема њудском достојанству. – Будући да друштвено достојанство релативизује природно достојанство, то оно доводи до њиховог сукоба који се најчешће решава у корист моћнијег притежаоца друштвеног достојанства. Природа даје, али не одузима. Друштво даје и одузима. Природно достојанство се не може одузети, али друштвено може. У чувеном роману Џорџа Орвела *Животињска фарма* иста идеја је алегорично приказана кроз ликове животиња следећим речима: „Све су животиње једнаке. Само су неке једнакије од других“. Реч је о злоупотреби истинске идеје природног достојанства у корист лажне идеје друштвеног достојанства. Та чињеница налаже разматрање доње границе друштвеног њудског достојанства. Изгледа да је најуспешнији одговор на ту недоумицу дао поменути поменути немачки правник Гинтер Дириг тзв. „објект-формулом“ у свом утицајном коментару Основног закона СР Немачке (*Бонској уставу*), чија је суштина у следећем: „Њудско достојанство се повређује када се конкретан човек унизи до објекта, пуког средства, заменљиве величине“.³⁰⁵ Може се закључити како сва њудска бића не морају да буду друштвено достојанствена (нпр., робови), нити да сва она морају да располажу једнаким друштвеним достојанством (нпр., у средњем веку је тачно прописивано како сваки друштвени слој сме да се облачи, да би се и на тај начин уочљиво истакле разлике у погледу степена поседовања друштвеног достојанства). Сагласно с тим, формално једнако друштвено њудско достојанство може да постоји само у

302 И. Кант, 81–82.

303 *Ibid.*, 74.

304 В. Делхајм, *Свеј у Исусово гоба*, Београд 2016, 377.

305 G. Dürig, „Die Menschauffassung des Grundgesetzes“, *Juristische Rundschau*, 260, 7/1952, 15.

демократским порецима, а формално и садржински неједнако у свим другим.

Данас се у демократским порецима с владавином права нарочито пажљиво разматра однос државе према људском достојанству. Сматра се да људско достојанство треба да буде основни *їравац* државе, док људске слободе, права и њихово остваривање треба да буду одређени као *садржај* људског достојанства. Људска права треба да буду призната чак и оним субјектима који су само биолошки саздани као људска бића: личе, али то нису (нпр., случајеви душевне и физичке дегенерисаности). И највиши правни акти треба да полазе од „датих“ људских права која они не стварају већ их само декларативно признају. Људска права као садржај људског достојанства, такође, треба да буду неприкосновена. То значи да сви државни органи, нарочито законодавни, као и други друштвени актери, људске слободе и права треба да поштују и штите. Речју, читав правни поредак треба да буде тако састављен да осујећује повреде људског достојанства.³⁰⁶

Правно достїојанстїво. – Постоји и *їравно достїојанстїво*: уже, као достојанство правничке професије (правних научника, носилаца правосудних функција или, уопште, као посебна врста јавног /друштвеног/ достојанства које се правним прописима мења, постојано преиспитује и разврстава) или, *шире*, као разложно разматрање правног третмана људског достојанства као таквог, осмишљеног и одређеног правним прописима. На пример, према Канту, морални и правни закони у својој чистоти и аутентичности могу се сачинити једино на основу поштовања људског достојанства. Али, правно достојанство није само етичка или нека друга неправна категорија, као што може да се помисли, већ и јасно истакнут појам у најважнијим међународним документима (декларацијама, повељама, резолуцијама итд.) и националним прописима уставног и законског карактера.³⁰⁷

У Повељи Уједињених нација из 1945. године записано је: „Ми, народи Уједињених нација, одлучни... да поново потврдимо веру у темељна права човека, у достојанство и вредност човека...“, док је у Универзалној декларацији о правима човека из 1948. године замишљен свет у коме ће се поштовати достојанство сваког људског бића (у члану 1 стоји: „Сва људска бића рађају се слободна и једнака у достојанству и правима...“). Сличну садржину имају

306 G. Dürig, XI.

307 И. Кант, 88.

и други важни међународни документи (нпр., Статут УНЕСКО из 1945. године). Треба поменути и Уставни споразум Европске уније из Мастрихта из 1991, односно 1993. године, у коме је од свих основних људских права на прво место постављено људско достојанство, његово поштовање и заштита. Поменуте документе прихватају и додатно разрађују најважнији уставни прописи савремених држава (Немачке, Португала, Грчке, Швајцарске итд.), као и на њима засновани законски прописи.³⁰⁸

Очигледно, људско достојанство се „кристализовало“ у правни текст тек пошто су га филозофи попут Канта и правници попут Дирига извели на пут.³⁰⁹ То је омогућило да се људско достојанство у праву изрази као основно субјективно јавно право појединца *јрошнв* државе и друштва, али и као уставни захтев *ујућен* држави због заштите појединчевог људског достојанства. Тај захтев се може остварити пасивно (одбрамбено) или активно (нападачки), материјалним или процесним начином (*status activus proessualis*), независно од тога да ли се ради о заштити личности и података у грађанском праву, праву на извршење казне у кривичном и грађанском праву, одбрани супружника од прихватања трећих лица („браколомаца“) у брак и породицу (у породичном праву) итд.³¹⁰ Једино лично људско достојанство не може да се прода, уступи нити замени достојанством неког другог човека. То важи и за делове људског тела, тј. људске органе, јер и данас важи стара римска изрека да све што је изводљиво није допуштено (*Non omne quod licet honestum est*). Упркос таквој правној заштити, људско достојанство и даље може да се угрози, нарочито када држава пропусти да га заштити од свих других или када га сама угрожава својим радњама.³¹¹ То може да се учини на много начина, будући да „поштовање владавине права нипошто не гарантује да се таква нарушавања неће догађати. Али, јасно је да намерна занемаривања владавине права нарушавају људско достојанство“.³¹²

Постоји још једна правна страна људског достојанства којом се баве *биоеџика* и из ње изведена *биојурисџика*, будући да се у средишту њиховог интересовања такође налази проблем заштите људског достојанства. И даље је спорно да ли у повреду људског достојанства спада хетеролога вештачка вантелесна оплодња

308 P. Häberle, 5–14.

309 *Ibid.*, 14–15.

310 *Id.*, 29.

311 Д. Храбап, 37.

312 J. Raz, *Authority of Law*, Oxford University Press, 1979 (2009), 36.

у којој учествује анонимни донор, да ли је повређено право детета ускраћивањем да сазна чији је генетски материјал употребљен приликом његовог зачећа (нпр., како би на најбољи начин могло да води бригу о своме здрављу), да ли је побачај повреда људског достојанства (нарочито када је до зачећа дошло силовањем) итд.³¹³ То су само неки основни проблеми на које још није коначно одговорено, док се други експоненцијално нагомилавају захваљујући изванредно брзом успону генетичких и других сличних научних дисциплина које су далеко одмакле у својим истраживањима извођењем тајних и недозвољених експеримената, одустајањем од примене професионалних етичких стандарда итд. Може се запитати да ли данас уопште постоји било каква етика истраживача, финансијера и менаџера. Ако постоји, она је темељно разорена. Смрт или болест више нису тужне и непријатне људске чињенице, већ средства да се неоправдано дође до што већих профита. Ако је дужник за банку добар клијент, то је болесник за фармацеутску индустрију.

Повреде људској достојансџва и ужасни примери њејовој јажења. – Произилази да ниједно људско биће не може да буде достојанствено ако није слободно, морално и културно. Тек тада, под условом да је надахнуто осећајем за правду и правичност, оно као духовно биће може да постане поседник највеће могуће слободе и корисник благодети правне сигурности и једнакости. Али, тиме није отклоњена опасност од свакодневних повреда људског достојанства (које су у више наврата довеле до његовог слома), јер се грађани као његови правни поседници и органи као његови правни заштитници свакодневно огрешују о људско достојанство.

Постоји неколико *карактеристичних врста повреда људској достојансџва* које наводи Гинтер Дириг: *ојворене повреде* (масовни прогони и геноциди у којима се човек унижава до животиње и ствари); *ојруине казне*; *ојдређивање особе* предметима и *ојорицање јравној субјективитетима* људима, а приписивање истог предметима; *ојрејварање човека* у „објект“ државног поступка (коришћењем хемијских и психотехничких средстава због изнуђивања истине, ускраћивања правног саслушања итд.); *ојрожавање инјимносји* (без чега нема личног интегритета и идентитета); *ојейсонализација* (хетеролога инсеминација); *разни облици ојвореде части*; *живој исојод* најосновнијих егзистенцијалних услова који човеку одузимају субјективитет (живот без достојанства, тзв. „животињарење“).³¹⁴ Али, то је само једна класификација, од

313 Г. Фасо, *Историја филозофије јрава*, Београд – Подгорица 2007, 705.

314 G. Dürig, „Der Grundrechtssatz von der Menschenwürde“, 127–132.

свих других могућих. Можда би подстицајније било претходно скалирати врсте огрешења о људско достојанство према тежини, а тек затим додатно скалирати и разврстати изведене врсте огрешења. То би омогућило да се свакодневни примери изигравања људског достојанства (нпр., мобингом) јасно раздвоје од ужасних примери његовог уништавања („индустрије смрти“). Питање је да ли такво степеновање уопште може поуздано да се изведе имајући у виду да свако огрешење о достојанство непосредно задира у суштину људског бића коју повређује.

Иако је тешко говорити о људском достојанству у антици и средњем веку у смислу његовог правног регулисања и заштите какви постоје у савременим развијеним правима (присетимо се само права римског *pater familias*-а или обесправљености жена у средњем веку /изузев у случају мираза/) то не значи да се не може говорити о *савременим њовредама људској достојанства којим се оно урушава*. Најновији процеси глобализације са корпорацијама као главним учесницима највеће пљачке човечанства у запамћеној историји света створили су привилеговану мањину, која ни не зна тачно шта све и колико има, и обogaљену већину сиромашних која више не може тачно ни да се присети шта све нема.³¹⁵ Више нема средње класе. Њену друштвену улогу преузело је неколико светских медијских кућа. Такве велике друштвене неправде довеле су до губитка нечег са чиме се човек рађа – а то се зове људско достојанство. Увучени у претерану потрошњу и дужничко ропство, људи данас остају без посла (млади као и старији, независно од стеченог знања и искуства, преданости позиву и послу итд.) захваљујући наглom узлету примене вештачке интелигенције у најразличитијим процесима производње и пружања услуга. У исто време, преостали запослени присиљени су да трпе психолошки терор и бездушно искоришћавање „мобера“, „чопораша“ или „ботова“, као и недопуштену дискриминацију сваке друге врсте. Неки такво стање „легаллизоване пљачке“ еуфемистички називају „транзиција“. Оптерећени кредитима људи продају своју преосталу имовину, док им се породице распадају. Чињеница је да данас улицама ходају емоционално осакаћени људи који су изгубили лично достојанство и веру у себе. Збиља, данас је човек на сваки могући начин понижен. А понижен човек постаје отпи-

315 Године 2000. 1% најбогатијих поседовало је 40% светског богатства, а њих 10% невероватних 85% светског богатства. Сигурно је много горе данас, нарочито од 2008. године. Сваког дана је све више рђавих вести за слободу грађана и квалитет њиховог живота. Очигледно, цена слободе је непрестана будност грађана.

сан човек, јер губи поштовање своје околине.³¹⁶ Тада постаје биолошки саздано биће без достојанства.

Постоје и ужасни ѳримери нескривеној ѳажења људској достѳојансѳива и нељудскосѳи, који доводе до њејвој ѳојѳуној слома.³¹⁷ У свом најстрашнијем и најгрубљем облику догодили су се током спровођења плана за прогон Јевреја од стране нацистичке власти, познатог као тзв. „коначно решење“, али и плана за истребљење српског народа од стране усташких и комунистичких власти током Другог светског рата и по његовом завршетку. И данас се сматра да је реч о подухвату спровођења изузетно доследне и систематске нечовечности која је до највећих могућих размера довела до уништавања људи и њиховог достојанства. Батинање, изгладњивање и свирепа убијања били су општа појава у том ужасном времену. Карактеристичне су Химлерове речи, које одсликавају сав ужас одбијања да се прихвати помисао ма о каквом једнаком достојанству свих људи: „Ни најмање ме не интересује судбина једног Руса или Чеха. Шта ти народи могу да нам пруже у чистој крви нашег типа, ми ћемо узети. Ако је потребно, отимањем њихове деце и њиховим васпитањем овде. Да ли ти народи живе у обиљу или умиру од глади, интересује ме само утолико, уколико су нам потребни као робови за нашу културу. Иначе они за мене немају никаквог интереса“.³¹⁸ И даље: „У оно време ми људске масе нисмо ценили као што их ценимо данас, као сировину, као радну снагу и чињеница што су заробљеници умирали у десетинама и стотинама хиљада од глади за жаљење је сада из разлога губитка радне снаге, док у расном погледу то не треба да се жали“.³¹⁹ Нацисти су убиства која непосредно врше лекари оправдавали позивањем на појам „живота који није вредан живљења“ (*lebensunwertes Leben*). Јан Кершо (*Jan Kerso*) је описао ту појаву као „до тада неслућену државну репресију и примену силе, беспримерну манипулацију медија ради контроле и мобилизације маса, нечувен цинизам у међународним односима, фитиљ прегрејаног националсоцијализма, огромну разорну енергију идеологије расне надређености и крајње консеквенце, расизма, праћене перверзном применом модерне технологије и социјалне технике“.³²⁰

316 Вид. С. Немец, „Живот без достојанства“, *Вечерњи*, 6. јануар 2010.

317 Вид. „Нирнбершка пресуда“, *Архив за ѳравне и друшѳивне науке*, Београд 1948, 34, 104, 116, 120, 176, 183, 186 итд.

318 *Id.*, 105.

319 *Id.*

320 Ј. Кершо, у: А. Нојмајер, *Хитлер*, Београд 2004, 12.

За исте циљеве данас се залажу светске патократе.³²¹ Они желе да остваре еугенички план за истребљење 9/10 човечанства („глобални холокауст“) и заговарају тзв. „златну милијарду“ или још мање живих људских бића (500 милиона) састављену од преживелих остатака човечанства као будућих изабраних чланова тзв. „трансхуманог друштва“ које такође прижељкују. Чак су своје циљеве објавили.

У јуну 1979. године непозната особа (или особе) под псеудонимом R. C. Christian, ангажовали су фирму Elberton Granite Finishing Company која је 1980. године у округу Елберт, Џорџија, САД, подигла велики гранитни монолит на коме је уклесана порука с десет упутстава човечанству (правилније: заповести), на осам живих (енглески, шпански, свахили, хинду, хебрејски, арапски, кинески и руски) и четири мртва језика (вавилонски, старогрчки, санскрит и египатски хијероглифи). На плочама је уклесано следећих десет заповести, које нису од Бога: 1) одржавајте људски род испод 500 милиона у непрестаној равнотежи с природом; 2) управљајте мудро репродукцијом, унапређујући могућности и разноликост; 3) уједините човечанство новим живућим језиком; 4) управљајте страшћу, вером, традицијом и свим стварима уравнотежено и разборито; 5) штитите људе и нације поштеним законима и непристрасним судовима; 6) нека све нације владају унутар себе и решавају спољне размирице на светском суду; 7) избегавајте ускогруде законе и беспотребне службенике; 8) одржавајте равнотежу између личних права и друштвених дужности; 9) величајте истину, лепоту и љубав, тражећи склад с бесконачним; 10) не будите рак на Земљи. Тај монолит је оштећен 2022. године од стране непознатих лица, али га такође непозната већ 2023. године „лица“ обнављају. Можда би власти савезне државе Џорџије требало својом одлуком да зауставе ново „зидање Скадра на Бојани“.

Збиља, шта ће у будућности бити с људским достојанством и хоће ли га уопште бити у таквом дехуманизованом друштву?

2. Друга страна диптиха: шта јесте, а шта није толеранција

Уз људско достојанство пристаје толеранција (*tolerantia*, трпељивост). И она је веома растегљив појам подложен нејразноврснијим променама и применама. Као и људско достојанство, лак-

321 Вид. А. Лобачевски, *Политичка ѿнерологија. Научна сѿудија о ѿприроди зла ѿрилаѿђеној за ѿполитичке сврхе*, Београд 2012.

ше се осећа а много теже одређује. То такође захтева раздвајања толеранције од оног што она није. Толеранција не постоји ако смо присиљени да нешто трпимо, али постоји ако нема присиле па исто то трпимо, јер смо тако сами одлучили. То значи да толеранција постоји само када су људи слободни. Ниједно људско биће не може да буде толерантно ако није слободно. А када је слободно тада може да буде и достојанствено, односно морално и културно биће. Али, тиме није отклоњена опасност од свакодневних огрешења, јер се грађани као његови правни поседници и органи као његови правни заштитници свакодневно огрешују о људско достојанство и толеранцију.

Смисао толеранције као вредности. – У речницима Милана Вујаклије или Данијела Лигуа стоји да се толеранција заснива на прихватању мишљења других и када су она супротна нашем владајућем или званичном мишљењу које се обично узима као истинито. Означава „попустљивост, трпељивост према туђим схватањима, без обзира што се неко с њима не слаже, нарочито у питању вере и политичких ставова“. Одређује се као „способност да се нешто допусти, или као само то допуштење, или као поштовање природе уверења и понашања других“. ³²² Не треба је бркати с подржавањем апсолутне слободе савести која води у личну самовољу, а здружена с другим истим таквим вољама, у друштвену анархију. У документима УНЕСКО (UNESCO) смисао толеранције одређен је речима: „хармонија у различитостима“, док се у међународном праву све ређе користи израз „мирољубива коезистенција“ као врста толеранције међу државама. ³²³

Настала је у Европи у доба хуманизма и постојано се развијала у наредним вековима у зачуђујуће широком обиму, али готово никад мимо развоја слободоумних филозофских учења и политичких идеја. На пример, Џон Лок (*John Locke*) у својим чувеним *Писмима о толеранцији* интересовање усредсређује на верску толеранцију, а исто поступа и Шарл Монтеѕкје (*Charles Montesquieu*) у свом делу *О духу закона*. Нешто касније, либерално учење о толеранцији систематски је изложено у делима Џона Стјуарта Мила (*John Stuart Mill*, нарочито у спису *О слободи*), бројним радовима Имануела Канта (*Immanuel Kant*, нарочито у *Метафизички морала*), али и у познатом спису Бенжамена Констана (*Benjamin Constant*) *О слободама старих у поређењу са слободама модерних*

322 Вид. М. Вујаклија, *Лексикон старих речи и израза*, као и *American Heritage Dictionary*, 4th ed., 2000.

323 Вид. М. Бартош, *Уговорно право. Међународно јавно право*, Београд 2013.

народа. Готово да је сувишно рећи како су у развоју таквих слободумних идеја и учења предњачили и други значајни мислиоци, исто као наведени најзначајнији. Захваљујући њиховом залагању, толеранција је свој пуни процват доживела у познијим либерално-демократским друштвима.

У савременој политичкој филозофији нарочита пажња посвећује се тзв. „позитивној толеранцији“ или „добронамерној отворености“. Када она изостане, толеранција постаје исто што и неговоање храбрости без примереног карактера и духа – једна етичка спекулација лишена искуства или активност која својим недопустивим обликом дискриминације, притисака или доминације угрожава важна и широко прихваћена правила живота. Најновије је залагање за тзв. „нову толеранцију“ у списима неких савремених хришћанских теоретичара (Кенет Хама /*Keneth Hama*/ и Глен Мекдауел /*Glenn McDowell*/), који додатно подстичу оживљену екуменистичку идеју.

Толеранција се често погрешно изводи из економског просперитета и стандарда, иако је много важније да грађани буду правно просвећени, да преовладава политичка култура и изграђена свест о вредности поштовања права и заједничког живота у заједници. Нарочито је важно да у демократском окружењу код грађана буде усађена свест о потреби да буду толерантни једни према другима, јер читава зграда демократије почива на толеранцији.³²⁴

Толеранција, људска њрава и њихово изојачавање. – Толеранција се све чешће сматра и неком врстом замене за људска права, која су утемељена као паралелан, а често и као конкурентан појам грађанским правима. Али, за разлику од грађанских права, која појединцима јемче тачно одређену заштиту од самовоље колектива или државе, људска права су „безобална“. Исто се може рећи и за прешироко схваћену толеранцију. То доводи до постављања следећег важног питања: постоје ли границе толеранције и да ли оне могу да се одреде? На први део питања: да ли постоје границе толеранције, може се потврдно одговорити. Али, на други део питања, које се тиче тачног одређивања тих граница, не може се тако сигурно одговорити, јер њено упражњавање зависи од бројних околности које су променљиве.

Какогод, толеранција може да постоји само када је обострана. Али, она није увек руководна идеја људи у опхођењу једних према другима. То потврђују бројни случајеви њеног изигравања, боље речено, њеног изопачавања и одбацивања.

324 Вид. *Толеранција – сусрећ разлика*, зборник радова, Београд 2002.

Карактеристични су старији случајеви када је друштвена већина нетолерантна према мањинским групама, чак у толикој мери да систематски врши погром над њима. Волтер такво поступање поистовећује с насиљем, а Лок с прогањањем, злостављањем (свирепости) или уништавањем и убијањем других људи у име верских или других разлога. Величанствен пано таквог немилосрдног застрањивања људског рода сажео је Дејвид Џорџ Грифит 1913. године у свом антологијском филму *Неѡриѡелѡвосѡи*. То је српска реч за нетолеранцију. Исто важи и за трпељивост.

Данас су карактеристични случајеви у којима су, обрнуто од обично претпостављеног, различите мањинске, тзв. аскриптивне групе, одређене према раси, вери, националној припадности, полу, сексуалном опредељењу или хендикепу као основу, нетолерантне међусобно или према друштвеној већини. Прешироко схваћено и дато право на самоодређење и самоизражавање таквим групама, што се управо данас чини, омогућава им да се све упорније намећу свима у друштву. То укључује не само њихово право да затраже *изузимање* из заједнице управо позивањем на толеранцију (да буду остављене на миру од свих других), већ и захтеве за њихово самостваривање и развој који подразумевају њихово *ѡризнавање* (да буду правно заштићене) и *ѡрихваѡање* (да стекну сваковрсну друштвену равноправност), и све то због стварне или привидне опасности од нетолеранције других аскриптивних група или друштвене већине којима се у исто време безусловно намећу уз подршку државе и разних владиних и невладиних организација.

Треба приметити да се прешироким признавањем колективних људских права таквим аскриптивним групама аутоматски ограничавају исто тако вредна људска права других аскриптивних група или већинске друштвене групе да у истој заједници и на исто тако неометан начин остварују своја права која омогућавају остваривање другачијих интересе и програма. То се може сматрати барем увредом за конфесионалне, националне или професионалне групе које су традиционални баштинници колективног идентитета и истих таквих права. Показује се како толеранција, нарочито када се злоупотреби агресивним претеривањем, а посебно захтевима да се друге друштвене групе или целокупна заједница прилагоде и укључе у животни план једне такве аскриптивне групе, или чак да буду кажњени сви који се противе таквом животном обрасцу и стилу (што се може замислити или је већ познато и правно допуштено у појединим развијеним земљама са ужасним

примерима нетолеранције таквих мањина: нпр., када хетеросексуални брачни пар заврши на суду као окривљена страна јер није подржао промоцију активиста геј програма /Немачка/ или када се одузимају малолетна деца из хетеросексуалне породице док су њихови родитељи под судском паском из истог разлога и додељују на старање хомосексуалној мушкој породици /Шведска/), лако може да се претвори у општу друштвену нетолеранцију, и то изазвану деловањем управо такве аскриптивне групе, а не преовлађујуће друштвене већине, као што је некад био случај.

Очигледно, толеранција не може да буде безгранична и неискрпна. И у овим примерима, она има своје границе. Те границе представљају исто тако вредна права других. То је сасвим у духу истинске толеранције – да се „сва мишљења могу изразити и показати, а да се при томе међу њима не успоставља никаква вредносна хијерархија, нити се о њима доноси суд“. На тај начин се постиже да спровођење одлука постане обавеза која није наметнута, већ прихваћена претходно израженом слободном вољом.

Може се закључити да ће све док постоји толеранција, друштво и његови чланови бити способни да је шире у тами којом је испуњена ужасна историја свакаквих неспоразума, великих сукоба и преданог настојања патократа да подстицањем и распламсавањем нетолеранције, односно нетрпељивости, униште цивилизованост људског рода.

3. Закључак

Људско достојанство и толеранција представљају две изузетно важне друштвене и правне вредности. Њихово постојање је доказ цивилизованости и културне развијености људских заједница. Због тога у њима треба помно да се негују, јер се ради о крхким вредностима, подложним променама и уништавању. Изгледа да је варваризам јачи од цивилизованости, разарање од стварања, простота од културе. Можда је разлог чисто економски: лакше је препустити се силама ентропије и трошити мање енергије него трошити више енергије одржавајући ред и поредак. Цивилизованост и култура су скупи, док је варваризам бесплатан.

Упркос сродности и бројним додирним тачкама између достојанства и толеранције, реч је ипак о различитим вредностима. Људско достојанство извире из саме људске природе, а толеран-

ција из цивилизованости и културе. Прво је генеричко човеково својство, а друго стечено друштвено својство. Када заједно постоје, могу складно да се допуњавају. Ипак, није реч о односу равноправности, јер достојанство може да постоји и без толеранције, али толеранција не може да постоји без достојанства.

Упркос бројним међународним и домаћим документима у којима се људско достојанство и толеранција истичу као прворазредне вредности, што оне јесу, малтене уз председавајућу правду, ни данас није много учињено да се те вредности учврсте и развију. У ствари, стиче се утисак како се све чини да се оне разоре, али не силом већ прикривено (нпр. неоправданим сужавањем грађанских слобода и права на рачун непримереног проширивања људских слобода и права). Због тога у свету има све више огрешења о људско достојанство и толеранцију, док живот грађана планете постаје непријатнији и мучнији.

Будући да је историја препуна насиља док су вредности увек мирољубиве, то и данас треба имати на уму чувену Волтерову (*Voltaire*) реченицу из његове исто тако чувене *Расправе о толеранцији*: „Не слажем се с тим што говориш, али ћу до смрти бранити твоје право да то слободно кажеш“.³²⁵ Са свиме осталим што може да уследи из ове чувене Волтерове реченице треба поступати опрезно и одмерено.

325 Волтер, *Филозофски речник*, Београд 2011, 31.

DIPTYCH OF HUMAN DIGNITY AND TOLERATION

Summary

Human dignity and toleration are two extremely important social and legal values. Their existence is evidence of the civilisation and cultural development of human societies. For this reason, they should be carefully fostered in them because it has to do with fragile values, subject to changes and destruction. It seems that barbarism is stronger than civilisation, destruction than creation, primitivism than culture. Perhaps, it is for a simple economic reason: it is easier to yield to the forces of entropy and apply less energy than to apply more energy to maintain law and order. Civilisation and culture are very expensive whereas barbarism is almost free.

Despite their relatedness and numerous common points, it has to do with different values though. Human dignity emanates from the human nature itself, while toleration stems from civilisation and culture. The former is the generic human characteristic, and the latter is the acquired social characteristic. When existing together, they supplement harmoniously one another. However, it does not have to do with the relationship of equality, for dignity can exist even in the absence of toleration, but toleration cannot exist without dignity.

Despite numerous international and national documents in which human dignity and toleration are emphasised as the first-class values, which indeed they are, almost alongside with the leading justice, not much has been done even up to date to strengthen and develop those values. In fact, one gets the impression that all is done to destroy them, though not by the use of force, but covertly, for instance, by the unjustifiable narrowing of the civil freedoms and rights on account of the undue expansion of the human freedoms and rights. As a result, there is an increasing number of offences committed against human dignity and toleration in the world, while the lifestyle of the citizens worldwide becomes growingly painful.

With the history being overabundant with violence and values always peaceful, today it is even more important to keep in mind a famous Voltaire's sentence from his equally renowned „Treatise on Toleration“, which sentence suggests that though we do not have to agree with what is said, we have to defend the right that it be said at all costs. All that may ensue from this famous Voltaire's sentence should have an extremely cautious and balanced treatment, so as not to be misused.

*(Журнал за криминалиистику и право,
Vol. XXI, No. 1, Београд 2016, 24–40)*

X

ЕСТЕТИКА И ПРАВО

Естетика („онај који опажа“, који је „осетљив“) представља учење о оном што је лепо и складно или, обрнуто, ружно и нескладно (у односу на лепо и складно). Естетика је царство лепог, ружног, узвишеног и елегантног; али такође и царство укуса, критике и лепих уметности. Одређује се и као студија лепог и укуса. Данас није ограничена само на појам лепог у уметности, већ и на појам лепог у другим областима културе (науци, технологији, медијима, привреди, праву, моралу, филозофији, религији итд.).

1. Укратко о естетици и естетизму права

Естетика припада традиционалној грани филозофије – аксиологији, која се заједно са етиком бави вредностима. Разлика између ове две „подгране“ аксиологије састоји се у томе што се естетика бави уметношћу као посебним обликом људског стваралаштва, тј. појмовима лепог и складног, што није случај са етиком која се бави изучавањем морала, тј. појмовима доброг и исправног.³²⁶ Будући да све појаве у свету садрже вредности – то су све оне лепе, чак и када нису добре или исправне.

Упркос својој универзалности, естетичност није апсолутна, већ релативна. Прва је ознака за Бога, који је симбол апсолутне лепоте, док је друга ознака за све друге изведене појаве (епифеномене) света које у разилитој мери садрже и испољавају своју лепоту. Свет је суштински леп и садржи највишу могућу естетичност после Бога као његовог творца.

326 Вид. К. Е. Гилберт – Х. Кун, *Историја естетике*, Београд 1969; С. Моравски, *Појам и предмет естетике*, Београд 1974; Т. Адорно, *Естетичка теорија*, Београд 1980; М. Узелац, *Естетика*, Нови Сад 2003; <https://eikipedia.org.Eстетика>, 2. 12. 2019.

Естетичност није ни објективна, већ субјективна у мери у којој су сви људски судови лични. Чак је и људска замисао Бога естетска у субјективном смислу, упркос томе што је једино Бог естетски савршен у објективном смислу који не може да се сазна. Такав расцеп између објективног и субјективног схватања може у људским размерама да се ублажи објективизовањем естетичности у смислу најширег могућег прихватања истих или уједначавања сличних естетских судова.

Све речено важи и за право као појаву, а нарочито за савремено право које тежи ка сразмерности, а не ка одмазди која је несразмерна. Сразмерност је ознака за правду, која као највиша вредност није само истинита већ и лепа због своје истинитости. Такође, сразмерност омогућава склад, а постојање склада дозвољава да се размотри веза естетике и права, тј. да се говори о *есџејичности* или *есџејизму* права. Таква естетичност, изведена из правде и истинитости, неупоредиво је важнија од лепоте техничке исправности права, која је од правничког заната до врхунске уметности уздигнута знатно касније, и не мора да буде истинита упркос естетичности којом исправност може да засени људски ум.

Врхунац естетичности у праву представља правна хармонија, као нека врста потпуне сразмерности и склада у праву. Будући да је реч о недостижном циљу, тј. идеалу, такорећи једној химери, то се естетичност не испољава у истој мери у свету и праву, боље речено: у „три света права“ (правом свету или свету физичке стварности, правном свету или свету правне стварности и метаправном свету или свету правне метастварности).³²⁷ Најмање је има у опредмећеном облику „правог“ света за који се везују систем и поредак права као искуствене појаве. Као таква, естетичност права је нужно и увек субјективна, а тиме и релативна, чак и када је друштвено објективизована. Будући да проистиче из различитих личних уверења и судова људи или друштвених група о томе шта је лепо, то је у праву највише домете досегла у сачуваним изрекама античких римских правника. Те изреке показују да је право од заната прерасло у уметност.

Естетичност права садржи две стране. Будући да оне нису исте, то од *есџејике* у *праву* треба разликовати *йравну есџејику*. Право је естетско када је складно састављено и изложено на правни или неки други пригодан начин, док правна естетика настаје као нужна последица развоја и брушења правне мисли у сачуваним правничким текстовима и изрекама. Та непресушна жеља за

327 Вид. Д. Митровић, *Теорија државе и йрава*, Београд 2010, 196–199.

лепим је најуспешније преточена у неколико светски познатих законика, као што је *Corpus Iuris Civilis* или Василике. Остале не треба посебно наводити због њихове општепознатости која и данас заокупља пажњу. Сви они показују да је људски род одувек тежио не само ка достизању истинитости и исправности, већ и лепоте. Такво настојање да право не буде само истинито и исправно, већ и складно у смислу лепог, траје до данас. Оно је живо сведочанство о могућностима људске цивилизованости.

2. Естетичност права у књижевним делима

Данас је тешко набројати сва дела која су надахнута проблемима права или у којима се проблем права налази у самом средишту казивања. Од Софоклове *Sophokles* *Антијоне* до бројних савремених иностраних и домаћих књижевних дела право и правда се често смештају у средиште књижевног, драмског, филмског и другог уметничког казивања.³²⁸

Нарочито се истичу она драмска дела: најстарија, стара и савремена, у којима се разматрају филозофска или уопште духовна страна естетичности права.³²⁹ У њима се величају не само људска индивидуалност и слобода, већ се нарочита пажња посвећује разматрању људских пролома до којих долази када се индивидуално људско сучели са колективним друштвеним. Таквом интересовању делимично излази у сусрет најновији покрет Права и књижевности (*Law and literature movement*), и то онај његов правац који се односи на истраживање исказа о праву у књижевним и уопште уметничким делима. Али, постоји и другачији приступ. У најновијим књижевним, драмским, филмским и другим делима трансхуманистичког и еугеничког усмерења (нпр. у књижевним делима Олдуса Хакслија *Aldous Huxley* или Џорџа Орвела *George*

328 Вид. J. Dewey, *Art as Experience*, New York 1934; R. G. Collingwood, *The Principles of Art*. Oxford University Press, 1938; E. Gombrich, *Art and Illusion*, London, 1960; N. Goodman, *Languages of Art*, Indianapolis, 1976; R. Wollheim, *Art and Its Objects*, Cambridge University Press, 1980; J. Margolis (ed.), *Philosophy Looks at the Arts*, 1987; J. Levinson, *The Pleasures of Aesthetics*, Cornell University Press, 1996.

329 Вид. E. Vivas, M. Krieger (eds.), *The Problems of Aesthetics*, Rinehart & Company Incorporated, 1953; J. Stolnitz, *Aesthetics and the Philosophy of Criticism*, Boston, 1960; M. C. Beardsley, *Aesthetics: Problems in the Philosophy of Criticism*, Monroe Beardsley Paperback, 1981.

Orwell), право се често сматра једним „modus operandi“, пуким средством или додатком обезбљујеном и умреженом (бившем) људском бићу. А то више не може да буде предмет естетике, јер је она одбачена заједно са људскошћу. Те погубне идеје се данас све чешће уносе у системе права најразвијенијих земаља с циљем да се њима правно ограничи и затре још нешто мало преостале људске слободе. Савремена развијена друштва слободу напуштају у корист сигурности, а демократију у корист безбедности. Све чешће се подржавају милитаристички и полицијски облици естетичности засновани на свеобухватном и непрестаном праћењу и контроли људских мисли и поступака. У таквим тоталитарним друштвима индивидуалност постаје грех.

Можда је обе поменуте стране естетичности права наупечатљивије успео да изрази Вилијам Шекспир (*William Shakespeare*), у чијим делима преовлађују теме људске судбине и човекољубља, правосуђа и праведности, политичке репресије, идентитета, друштвеног конформизма, рода, пола и друге. У том сусретању трајно су запамћене његове стихом исказане мисли о праву, правди и милосрђу.³³⁰ Шекспирово интересовање за људски живот и судбину смешта право, правду и милосрђе у сам центар драмског збивања. Правда и милосрђе су у исто време врховни циљеви сваке нормалне државе и нормалног права. Они то нису само када су држава и право изопачени, а изопачени су када су тирански. Па и тада, Шекспир се залаже за милост као начин вршења државне власти, увиђајући да друштво без правде и милосрђа не може да опстане и напредује. Али, у Шекспировим драмским делима правда и милосрђе су и средство да се право што исправније примењује. Правда и милосрђе постижу се властитом праведношћу и исправношћу, док право захтева одговарајући ред, без кога се

330 Према Виктору Игоу, „Шекспир је после Бога највише створио“. Можда је боље рећи да је „створио највише“ што човек уопште може да створи на том пољу духа. Вид. *Cambridge History of English Literature*, ed. A. W. Ward & A. R. Waller, 14. vols. and Index, Cambridge University Press, 1933–1934 (1907–1916); *Concise Cambridge History of English Literature*, by G. Sampson, Cambridge University Press, 1959 (1941); J. Mulgan, D. M. Davin, *Introduction to English Literature*, John Ford University Press, 1957; G. B. Woods – H. A. Watt – G. K. Anderson, *The Literature of England an Antology & a History*, 2. vols, ed. Scott, Foseman & Co, Chicago, 1958; Edmund K. Clambers, *The Elizabethan Stage*, 4. vols, Oxford University Press, 1923; E. K. Chambers, *William Shakespeare – A Study of Facts & Problems*, London 1930; T. S. Elliot, *Selected Essays*, ed. Faber & Faber, London 1932; F. E. Halliday, *A Shekespeare Companion*, 1550–1950, ed. G. Duckworth, London 1952; G. B. Harrison, *Introducing Shakespeare*, ed. Penguin Books, (1939) 1989; Ц. Андервуд, *Шекспирове хронике*, Београд 2007.

претвара у неправду и самовољу. Постојање реда у друштву захтева непристрасну примену закона и права („Законе ми имамо неумитне, прописе строге...“). Таква непристрасност мора да буде једнака за све: „Дужд не сме правде ток да побија:/ Државна би се правда проиграла“.³³¹

Можда су се Шекспировом размишљању и казивању о праву, правди и милосрђу највише приближили Петар II Петровић – Његош (*Горски вијенац, Луча микрокозма*),³³² Фјодор Достојејски (*Фёдор Михайлович Достоевский, Злочин и казна*) и Франц Кафка (*Franz Kafka, Процес*). Сваки је достојан барем једног повећег есеја у коме би се приказала размишљања и казивања о истим темама сваког од њих. То је овог пута учињено у најкраћим цртицама са драмским делима Вилијама Шекспира.

3. Естетичност права у правничким делима

Свако дело је резултат настојања да се нешто смислено покрене и заврши, изложи и прикаже као део целине или као сама та целина. То важи за све људске подухвате и дела, као и за њихове резултате. Нарочито важи за писана дела, филозофска, књижевна, правна итд. Слична је ситуација у правним теоријским и филозофским делима, која и данас представљају непресушан извор недоумица и спорења. Интересантни су случајеви доградње учења великих правних мислилаца (као узора) од стране њихових духовних настављача (нпр., учење Густава Радбруха /*Gustav Radbruch*/ и надоградња Артура Кауфмана /*Arthur Kaufmann*/ о избору или првенству вредности).³³³

Када се ради о чисто правним делима, изразит пример представља учење Ханса Келзена (*Hans Kelsen*) о праву као правилу и његовој системности.³³⁴ Ни то учење није истинито у својим

331 В. Шекспир, *Целокујна дела*, Београд 1978, *Млешачки њрџовац*, III чин, сцена IV, књ. II, 73.

332 Вид. Б. Петронијевић, *Филозофија у Горском вијенцу*, Нови Сад 1908; Ђ. Бакић, *Његошева филозофија права*, Скопље 1936; Ч. Богићевић, „Његошева филозофија правде“, *МАТИЦА*, бр. 69, 2017, 165–180; З. Златичанин, *Његошева Луча микрокозма*, Подгорица 2013.

333 Уп. Г. Радбрух, *Филозофија права*, Београд 1980 (2016) и А. Кауфман, *Право и разумевање права*, Београд – Ваљево 1998.

334 Вид. Х. Келсен, *Чиста теорија права*, Београд 1998 (2007) и *Ојшија теорија права и државе*, Београд 1951 (1998, 2010).

крајњим резултатима, али је корисно. Можда тврдња да се више учи из промашаја него из погодака важи за све људске подухвате, а не само за правне подухвате, као што је најпознатији Келзенов подухват вредан дивљења. Нарочито се Келзенова тзв. „чиста теорија права“ може сматрати неком врстом примера заокруженог „правног естетизма“ надахнутог идејама истоименог духовног и уметничког покрета из друге половине XIX века, познатог још под називом „уметност ради уметности“ (ларпурлартизам: нпр., сликарство Џејмс М. Вислера /*James M. Whistler*/). Насупрот њему, у исто време је постојао покрет чији су заговорници истрајавали на идеји да уметност и наука увек морају понудити неку моралну поуку или поруку (нпр., Џон Раскин /*John Ruskin*/). Управо је овај други покрет убрзао Келзенов избор да јасно одбаци етичке и све друге „неправне“ састојке из појма права и створи своју познату „чисту теорију права“.

Постоје и правна учења која нису довољно системски развијена у смислу разложности, те бољке англо-америчких писаца. То их чини мање одређеним, иако не и мање интересантним. Карактеристично је учење Херберта Харта (*Herbert Hart*) који је као Келзенов ученик успео да створи своју оригиналну теорију, али није успео да је заокружи до краја у једну складну целину као што је Келзен успео.³³⁵ Харт није једини. Интересантни су приступи одређивању појма права других познатих правника који припадају англосаксонској јуриспруденцији. Нарочито су интересантна учења Лона Фулера (*Lon Fuller*) и Џона Финиса (*John Finnis*), у којима су таксативно наведени „једино могући“ услови који омогућавају да право буде морално, праведно и исправно. Од изабраних састојака права, који су ознака за скуп а не за систем, Фулер и Финис су створили властите системе правног учења.³³⁶ Али, да би право постало систем потребно је нешто више. То нешто више је изнад њихових набројаних састојака или нужних услова, који су иначе међусобно различити. Можда је у тој потрази најдаље отишао Роналд Дворкин (*Ronald Dworkin*), Хартов ученик и касније противник, који је посегнуо за стварањем своје политичке теорије права како би објаснио своју претходно створену правну теорију.³³⁷ Није успео, али се више од других приближио могућем решењу овог проблема.

335 Вид. Х. Харт, *Појам људских права*, Београд 2013 и *Огледи из јуриспруденције и филозофије*, Београд 2015.

336 Вид. Л. Фулер, *Моралносни људски права*, Београд 2001 (2011) и Џ. Финис, *Природно право*, Београд – Подгорица 2005.

337 Вид. Р. Дворкин, *Царство људских права*, Београд 2003 и *Схваћање људских права озбиљно*, Загреб 2003.

4. Естетичност правних изрека

Правне изреке потврђују већ речено – да су правници одувек покушавали да право изразе тачно, јасно, кратко, једноставно и лепо. Ово последње је довољан разлог да се укаже на естетску страну правних изрека. Њихов број је веома велики. То није случајно, јер до снажног развоја науке о праву долази тек у римској правној науци, која је много већу пажњу посвећивала проучавању права. У римском праву, од Октавијана Августа до Септимија Севера (од краја I века пре н. е. до почетка V века), а нарочито у доба принципата, мишљења чувених правника Гаја (*Gaius*), Улпијана (*Domitius Ulpianus*) и Јулијана (*Iulianus Flavius Claudius*) представљала су извор права (тзв. *ius respondendi ex auctoritate principis*). Наведени правници били су овлашћени да парничним странкама дају правно обавезне изјаве о односном спорном питању. Те изјаве су имале снагу закона. Деобом на Источно и Западно римско царство, за време царева Теодосија II и Валентијана III, донет је 426. године тзв. Закон о цитирању (*lex citationis*), на основу кога су за судове постала обавезна мишљења петорице класичних правника: Папинијана (*Aemilius Paulus Papinianus*), Гаја (*Gaius*), Паулуса (*Iulius Paulus*), Улпијана (*Domitius Ulpianus*) и Модестина (*Herenius Modestinus*). И у доба средњовековне рецепције римског права, заједничко мишљење правника, тј. мишљење тадашње целокупне науке у коме су се слагали сви тада познати правници (*communis opinio doctorum*), такође је представљало извор права. На тај начин су се током дугог времена поједина мишљења правне науке искристалисала у јасне и прецизне формуле које до данас служе као општи принципи за решавање извесних сложених питања под условом да се не противе позитивним изворима права. Те формуле се називају правним изрекама, максимама или брокарима.

Најпознатије су и најбројније Улпијанове (нпр., *Qui suo iure utitur neminem laedit, neminem facit iniuriam* /„Ко своје право користи не може другом шкодити, не може чинити неправду“/). Можда су најважније: *Iuris praecepta sunt haec: honeste vivere, alterum non laedere, suum quique tribuere* („Поштено живети, другом не шкодити, свакоме дати оно што му припада“) и *Ius est ars boni et aequi* („Право је умеће /вештина/ доброг и правичног“).

Познате су и следеће (исто тако бројне) Паулусове изреке (нпр., *Non omne, quod licet, honestum est* /„Све што је према праву дозвољено није увек и поштено“/; *Nasciturus pro iam nato habetur, quotiens de commodis ipsius partus quaeritur* /„Зачето дете сматра

се као да је рођено, ако су у питању његови интереси /наследна права/“) итд.;

Постоје и друге сачуване лепе и корисне изреке, као што су (нпр.) Гајеве: *Forma dat esse rei* („Форма даје суштину ствари“) или *Forma legalis, forma essentialis* („Законска форма, битна форма). Помпонијусове: *Hereditas viventis non datur* („Жив човек не може бити наслеђен“) или *Iure naturae aequum est neminem cum alterius detrimento et iniuria fieri locupletiozem*; („Општи је принцип правичности да се нико не обогати чинећи другом штету и неправду“); Папинијанусову: *Contractus contrahentibus lex esto* („Уговор нека буде странама закон“) или Цицеронову: *Summum ius, summa iniuria* („Највеће право, највећа неправда“).³³⁸

Остале вредне изреке, а има их још пуно, нема потребе на овом месту посебно наводити. Можда само ону Хуга Гроцијуса (*Hugo Grotius*) *Pacta sunt servanda* („Склопљени уговори се морају поштовати“) и нашег Валтазара Богишића, творца „Општег имовинског законика Црне Горе“ из 1888. године: „Што се грбо роди, време не исправи“. Изреке које нису поменуте могу да се нађу у одговарајућој иностраној и домаћој литератури, лексиконима, речницима и другим пригодним издањима.³³⁹

Поента свих њих је у следећем: увек примењуј право, исправно користи процедуре, поступај часно, буди културан и приступан, надахњуј се правдом и покажи спремност за милосрђе. Лепота није обавезна, али је пожељна.

338 Нав. из *Одабране правне латинске изреке*, прир. Милица Стојковић, Институт за право и финансије (*ipf.rs*), Београд, 5. децембар 2019.

339 Вид. Д. Стојчевић, *Dicta et sententiae iuris*, Београд 1980; А. Вилхар, *Латински речник*, Београд 1998; Ј. Д. Толић, *Речник латинско-српско-хрватски*, Београд 2000.

AESTHETICS AND THE LAW

Summary

Aesthetics belongs to the traditional branch of philosophy – axiology, which along with ethics deals with values. The difference between them is in that aesthetics is concerned with art as a special form of human creative activities, i.e. with the concepts of beauty and harmony, whereas it is not the case with ethics which is concerned with the study of morality i.e. with the concepts of good and rightness. It may be claimed that the intersection of power and the law begets civilization, and the intersection of ethics and aesthetics begets culture.

Especially contemporary law tends towards proportionality and harmony, i.e. aesthetics. The law is aesthetical when it is harmoniously created and set forth in a legal or any other adequate way, while legal aesthetics emerges as a necessary consequence of the development and polishing of legal thought through the preserved legal texts and maxims. This inexhaustible desire for beauty has been most successfully translated into several worldwide known codes. They show that humankind has from time immemorial endeavoured not only to reach truthfulness and rightness, but also beauty. Such endeavours for the law not only to be truthful and righteous, but also harmonious in the sense of being beautiful, have not ceased to this day. It is a live testimony of the capabilities of civilised humanity.

(Написано 2019. године, а објављено под насловом
„Естетика и право“ у *Избор судске љраксе.*
Научни, стручни и информативни часопис,
бр. 1, Београд, јануар 2020, 3–10).

XI

БОЖАНСТВО И ПРАВО

На питање када су настали први држава и право уопште не може тачно да се одговори, осим изношењем мање-више уверљивих претпоставки заснованих на пронађеним и протумаченим артефактима. Дакле, на то логично питање не може логично да се одговори. Вероватно се разлог састоји у томе што историја не мора да буде логична, док историчари и археолози морају да буду логични.

Историја не зна ни за непролазност. Током читаве познате историје, а делом и током много раније историје која обитава у митовима и сачуваним еповима народа који су се смењивали на историјској позорници света, појављивала су се моћна и велика царства. Стварана су за вечност, али су се распадала због завада и под јуришима ратника, а њих никад није мањкало. Најстарија позната царства броје од свог настанка више од 6.500 година, али се са сигурношћу може рећи да су постојала иста таква или још већа царства много пре њих, толико много пре њих да их готово у целости прекрива тама заорава (нпр., Тартарија).³⁴⁰ Нарочито

340 Недавно откривени градови Харапа и Мохенџо Даро у Долини Инда били су толико добро испланирани да археолози верују да су замишљени и пре него што је њихова изградња започета. Такво планирање је потпуно необјашњиво и неизводљиво коришћењем технологије за коју се сматра да је била доступна у то време. Такође, сматра се да ниједна друга култура, укључујући Египат и Месопотамију, није имала тако развијен степен планирања и развоја. Нарочито је загонетна култура народа Харапа. Његово порекло и пропаст остају скривени, дијалекат непознат, а списе је готово немогуће одгонетнути. На налазишту се не могу разазнати разлике у друштвеним класама. Такође, не постоје храмови нити религијске грађевине.

Још једно, „Царство Рама“ у северној Индији и Пакистану развило се још раније, барем пре 15.000 година на индијском потконтиненту. Било је препуно великих, добро уређених градова од којих се многи још увек могу наћи у пустињама Пакистана, северне и западне Индије. Према древним индијским текстовима, народ Рама је поседовао летеће машине које је називао „Вимане“. Древни индијски еп *Рамајана* описује Виману као кружну

за њих важи да расположиво знање и даље почива на непоузданим претпоставкама, јер је незнање о њима и даље велико.³⁴¹ Али, то не мора да ограничава људску радозналост. Треба само замислити колико би било неразумно претпоставити да осим Земље и неба, које ми можемо видети, не постоји ниједно друго небо и ниједна друга Земља (Тенг Му /*Teng Mu*/, династија Сунг /или Сонг/, X–XIII век).

1. Владавина богова и божанских закона

Можда је најинтересантније задржати се на најмање познатом периоду људске историје који понајвише прекрива тама заборава. Она прекрива и заборавање мистерије древних народа. Тек сачувани најстарији митови људског рода, понеки артефакт и запис,

летелицу на два спрата с округлим прозорчићима и куполом, отприлике онако како се данас замишљају тзв. летећи тањири. Вид. „Откриће градова Харапа и Мохенџо Даро у Долини Инда представља доказ ванземаљског порекла“ (webtribune.rs, 3. децембар 2014).

- 341 На пример, веома мало се зна о народу Убаида и њиховој култури, који су претходници древних Сумера. На истом простору Месопотамије живели су између 5.500 и 4.000 година пре н. е., дакле пре 7.500 (до 6.000) година. Порекло древних Убаида, као и древних Сумера, непознато је. Живели су у великим насељима у кућама од блата. Имали су развијену архитектуру и пољопривреду. Архитектура је укључивала велике куће у облику слова „Т“, отворена дворишта, поплочане улице, али и опрему за обраду хране. Земљу су обрађивали користећи наводњавање. Неки писци тврде да су дошли с друге планете. Ту своју тврдњу поткрепљују сачуваним артефактима старим барем 7.000 година. На археолошком налазишту Ал Убаид пронађени су многи прасумерски артефакти у облику човеколиких глинених фигурица с одликама гуштера. Фигурице имају дугачке главе, очи у облику бадема, дуга уска лица и гуштеролики нос, што помало подсећа на данашње описе ванземаљаца. Већина фигурица носи некакав шлем и некакву поставу на раменима. Друге фигурице у руци имају штап или скиптар, вероватно као симбол правде и владања. Свака фигурица се налази у другачијој пози. Најчудније од свега је то што су неке женске фигурице приказане како доје бебу у наручју која личи на гуштеролико створење. Вид. „Загонетна цивилизација пре 7.000 година: Превише савремено опремљени за прву цивилизацију на планети“ (webtribune.rs, 19. новембар 2014). Треба барем поменути да су сличне фигурине пронађене и на археолошком налазишту Винча, надомак Београда, временски слично датиране. Да ли то значи да је Дунав још једна велика колевка људске цивилизације. Одговор је сигурно потврђан, јер је насеље Винча само једно од археолошких налазишта уз ток реке Дунав кроз данашњу Србију. Такође, на археолошком налазишту Лепенски вир нађене су већ свету познате фигурине женских рибликих бића која подсећају на сумерске записе о рибликом богу (или богињи) Догон који је Сумерима и људском роду донео цивилизацију.

наговештавају могућности узбудљиве потраге за непознатим у овом најстаријем и најмање познатом периоду људске историје.

Један правац те потраге односи се на питање да ли су богови збиља владали од самог почетка? Неки савремени писци сматрају да јесу, док други сматрају да нису и да је реч о људима, а не о боговима. Ова друга тврдња, да богови нису нека виша бића већ обични људи, сусреће се у V веку пре н. е. код Херодота (*Herodotus*) из Халикарнаса, оца историје. Његову идеју развио је филозоф Еухемерос (*Euhemerus*) двеста година касније (у III веку пре н. е.). Према њему, богови у различитим културама нису били митска бића, већ краљеви, краљице, ратници и хероји. Неки скептични савремени историчари сматрају да су њихови животи касније претворени у бајке. То има смисла, јер људска бића имају снажну потребу да појаве које недовољно познају и разумеју објашњавају тако што ће их заоденути у причу и идеализовати.³⁴²

Будући да је најједноставнији одговор највероватније тачан одговор, требало би изречену оцену о људском карактеру владавине прихватити као истиниту. Али, тај одговор није потпун. Он не пружа објашњења за бројна друга питања која су интересантна и чекају одговор, већ их *á priori* одбацује. То дозвољава да се размотри прва, мање сигурна али неупоредиво занимљивија тврдња: да су на почетку владали сами богови својим божанским законима.³⁴³

У најстаријим сачуваним записима Сумера,³⁴⁴ од којих потиче прва позната митологија, али и све друго – од астрономије,

342 Вид. G. Manojlović, *Povijest staroga Orijenta*, Zagreb 1923; В. Ђурић, *Књижевности старог Истока*, Београд 1951; В. А. Авдијев, *Историја старог Истока*, Београд 1952; Б. Несторовић, *Архитектура старог века*, Београд 1952; С. W. Ceram, *Bogovi, grobovi i učenjaci*, Zagreb 1955; Ј. Неуступни, *Праисторија човечанства*, Сарајево 1960; М. Kolman-Rukavina, О. Mandić, *Svijet i život u legendama*, Zagreb 1961, П. Кривачек, *Вавилон. Месопотамија и рађање цивилизације*, Београд 2010.

343 Вид. *Records of the Past. Bein English Translations of the Ancient Moments of Egypt and Western Asia*, Vol. 1, ed. Archibald Sayce, London 2007 (<https://archive.org/details/recordsofpastbei01saycuoft/page/n5/mode/2up>).

344 Сумери су обитавали на југу Месопотамије (Међуречја), на простору који ће касније постати краљевство Вавилона, па све до Персијског залива. До почетка трећег миленијума пре н. е. Сумер је обухватао барем дванаест одвојених и независних градова-држава: Киш, Ерех, Ур, Урук, Сипар, Акшак, Ларак, Нипур, Адаб, Ума, Тибира и Ларса. Изгледа да је тај модел запамћен и много касније прихваћен у старој Грчкој. Сваки град је имао зидине и био окружен селима и пољопривредним земљиштем које је било наводњавано сложеним иригационим системом какав ни данас не постоји. У средишту града, чије су улице биле уске и поплочане, налазио се храм у облику зигурата. У почетку је власт припадала грађанима, али, како се ривалство

математике, календара и медицине до организације државе, права, архитектуре, књижевности итд.³⁴⁵ забележени су први владари, по именима и с годинама трајања њихове владавине.³⁴⁶ У ствари, од свих бројних археолошких налаза и артефаката који су откривени на тлу древне Месопотамије, колевке цивилизације на којој су некада цветале бројне културе па тако и најстарија, прва, сумерска, ретко да је који други изазовнији од древног „рукописа“ исписаног клинастим писмом на глиненим таблицама језиком древних Сумера.³⁴⁷

Рукопис садржи имена сумерских „претпотопских владара“, тј. листу првих сумерских владара (оних који су „сишли с неба“)³⁴⁸ и краљева околних народа, са све временским распонима владавине и местима из којих су владали. Оно што списак чини јединственим је чињеница да се митске прединастичке фигуре спајају са историјским владарима чије је постојање непобитно утврђено.³⁴⁹ У

између градова увећавало, сваки град је успоставио властиту институцију монарха (П. Кривачек, *Вавилон. Месопотамија и рађање цивилизације*, 10). Вид. *Енума Елиш. Сумерско-акадски еп о стварању*, Подгорица 2008.

- 345 Мало је познато да је (нпр.) древна сумерска песникиња Енхедуана (и сумерска врховна свештеница /Ур, 2285–2250. пре н. е./, записана на сумерским глиненим таблицама као „кћи Саргона Акадског“) јединствена у читавој људској историји. Она је први књижевни аутор познат по свом имену и прва особа која је потписала своје дело „Испаравање Инане“. Дело је посвећено богињи Инани и пружа први познати опис неког божанства. Утицај Енхедуане је био толико значајан да је вековима утицао на писање химни (књижевна форма одавања почasti богу или значајној особи). Такође, Енхедуана је поставила стандарде за поезију и форму молитве која ће дубоко утицати на хомерске химне, Библију и даљи ток светске књижевности. Вид. www.svet.tajni.com, 28. новембар 2016, 1–2.
- 346 Вид. „Археолози открили изгубљени град у Ираку, првој цивилизацији на Земљи“ (www.webtribune.rs, 10. новембар 2016, 1–14).
- 347 Вид. „Научници збуњени: Зашто су сумерски краљеви приказани да су владали хиљадама година“ (www.svet.tajni.com, 28. новембар 2016, 1–16). Исто: „Пре Великог потопа Земљом је 241.200 година владало осам краљева“ (webtribune.rs, 27. новембар 2016, 1–11).
- 348 Интересантно је да се флоскула „они који су сишли с неба“ не сусреће само у древним списима Сумера, већ и у древном Египту, древној Индији (нарочито у њеним сачуваним еповима), али и код других древних народа о којима се и даље тако мало зна.
- 349 Први фрагмент овог изузетног текста стар је 4.000 година и откривен је почетком XX века од стране немачко-америчког истраживача Хермана Хилпрехта на месту древног града-државе Нипура. Објављен је 1906. године. Од тада је пронађено још барем осамнаест других примерака са листом владара (у некадашњем Вавилону, Суси, Асиру и краљевској библиотеци у Ниниви). Најстарији текст се везује за трећу династију Ура, а можда је настао и раније, док се већина других смешта у период друге половине

њему (или на њему) забележена су имена владара пре Великог по-топа (за који се сматра да се догодио отприлике пре 11.600 година, односно 9.600 година пре н. е.).³⁵⁰ Списак има непроцењиву вредност јер пружа увид у древно предање и важну хронологију повезану с различитим периодима краљевања у Сумеру, па чак садржи невероватне паралеле с наводима који се могу наћи у Књизи постања Старог завета. Наиме, сумерски списак краљева бележи да је осам владара (у неким верзијама десет) владало пре Велике поплаве, која се повезује с библијским Потопом.³⁵¹

Списак који је пронашао Херман Хилпрехт (*Hermann Hilprecht*) почиње тврдњом да је „краљевање сишло с неба“.³⁵² Владари раних династија представљени су као људска бића која су живела током невероватно дугих периода: „Након што је краљевање сишло са неба, краљевање је било у Еридуу. У Еридуу, Алулим је постао краљ, владао је 28.800 година. Алалнгар је владао 36.000 година. Два краља, владали су 64.800 година“.³⁵³ Списак садржи имена осам краљева који су укупно владали 241.200 година од „силаска с неба“ до Потопа (Велике поплаве). Неки владари који се помињу у другим списковима, као што су Етана, Лугал-банда и Гилгамеш, митске су и легендарне фигуре (полубогови: Ур-Шанаби, Убар-Туту, Утнап-иштим, Енкиду, Ришат, Гилгамеш) чији су херојски подвизи предмет низа сумерских и вавилонских наративних композиција (нпр., *Епа о Гилгамешу*).³⁵⁴

трајања династије Исин (између 2017. и 1794. године пре н. е.). Изненађује да ниједан од ових докумената није исти иако постоји велики број истоветног материјала у свим верзијама. Упркос томе, може се извући заједнички именитељ и сачинити идеалан приказ тог дела тока сумерске историје. Најпотпунији списак владара записан је на Велд-Блунделовој призми, високој 20 cm, која се чува у Ешмолловом музеју у Оксфорду. Ова најобимнија и уједно најкомплетнија листа садржи по два ступца текста на свакој од своје четири стране. Верује се да је оригинал имао и дрвено вретено које је пролазило кроз средину, као и да се призма могла ротирати у свим правцима без померања онога који чита. Нав. према: „Научници збуњени: Зашто су сумерски краљеви приказани да су владали хиљадама година“, 2.

350 Може се сматрати да су до данас сачувани исечци сећања на то заједничко, тј. колективно сачувано памћење људског рода о „Великој поплави“, тј. Потопу.

351 *Ibid.*, 3.

352 Тачност тог превода (који је користио Зекарија Сичин) побија већина стручњака за сумерски језик (нпр., М. Хајзлер) који истичу да је реч о „принчевима“ који потичу од врховног божанства Ан (или Ану). Међутим, Хајзлер не каже ништа одређеније о томе, нарочито не да ли је та веза крвна (физичка) или митолошка (метафизичка). Вид. www.sitschiniswtrong.com.

353 „Научници збуњени: Зашто су сумерски краљеви приказани да су владали хиљадама година“, 5.

354 *Гилгамеш*, Београд 2012, додаток С. Препрека: *Полубојови, јунаци и људи*, 126.

Потпун списак тих осам владара гласи овако: Алулим (28.800 година) и Алалнгар (36.000 година). После пада Еридуа, краљевање је премештено у Бад-тибир где су владали Ен-мен-лу-ана (43.200 година), Ен-мен-гал-ана (28.800 година) и Думузид Пастир (36.000 година). После пада Бад-тибира краљевање се даље сели у Лараг, где је владао Ен-сипад-зид-ана (28.800 година). Затим се престо премешта у Зимбир из кога влада Ен-мен-дур-ана (21.000 година). Коначно, после пада Зимбира, трон се сели у Шурупаг у коме влада Убара-Туту (18.000 година). Након тога долази до велике локалне поплаве, тј. локалног Потопа.³⁵⁵

Невероватно дугачко трајање владавине првих, најранијих краљева произвело је мноштво различитих објашњења.

Неки писци сматрају да су ове астрономске бројке потпуно вештачке и измишљене, тј. да нису вредне разматрања. Други сматрају да бројке имају основу у стварности и да су први краљеви заиста били богови способни да живе много дуже од људи. Трећи, релативизују списак владара и истичу да се на њему заједно налазе историјски непотврђене личности и владари који су као историјски потврђене личности накнадно митологизовани: дакле, нема богова већ само обоготворењем идеализованих људских појединаца. Списку су само додати богови како би земаљски ауторитет људских владара био увећан у апсолутном смислу. Могуће је говорити и о полубоговима, у чијем случају је идеализација израженија јер треба доказати да је реч о особи која располаже и божанским својствима. Занимљиву варијанту обичаја да полубог постане краљ представља случај Еанатума, сумерског краља у граду Лагашу током раних „јуначких времена“.³⁵⁶

Постоје и другачија објашњења. Један број писаца сматра да је невероватно дуго трајање владавине раних владара можда требало да дочара невероватну важност, моћ и тријумф коју су они имали у очима народа, а не да буде тачан одраз стварног трајања њихове владавине. Међутим, ова претпоставка не објашњава

355 Археолошка ископавања су потврдила да је на простору града Зимбира и другим сумерским местима северно до Киша заиста дошло до велике локалне поплаве око 2.900 пре н. е. То потврђују историјски записи који показују да је сумерска цивилизација доживела слом у шестој години Иби-Синове владавине у граду Уру, тј. 2024. године пре н. е. Дакле, није реч о општем, Великом потопу, који се догодио 6.700 година раније, тј. 9.600 године пре н. е. или укупно пре 11.600 година који је готово затро људски род, већ о локалном потопу на простору Међуречја који је готово затро сумерску цивилизацију.

356 З. Сичин, *Последњи дани*, Загреб 2009, 69.

зашто су дужине владавине краљева после Потопа постале реалистичне и нормалне у данашњем смислу.³⁵⁷ Да ли то треба да значи да су важност, моћ и тријумф владара невероватно опали у очима народа? Вероватно да то није случај, али је можда напуштен обичај да се претерује с мерењем владарске величине многоструко умноженом дужином трајања њихове владавине. О томе се може размишљати, али у исто време треба имати у виду чињеницу да су Сумери били творци календара и тачног мерења времена (заснованог на сексагезималном /шездесетном/ бројчаном систему) које се и данас користи. То значи да су они били способни да стварају тачне хронолошке таблице. Питање је само да ли су то у овом случају хтели да учине. Најзад, може се запитати да ли је узрок планетарна промена настала након Потопа („поплаве која је преправила свет“) која је довела до померања и другачије орбите планете, трајања дана и ноћи, а самим тим и до другачијег рачунања времена, стварања новог календара итд. Поједини научници су покушали да управо ту промену објасне математичким испитивањима, прорачунима и објашњењима, али без поузданог одговора.³⁵⁸

Неки угледни писци указали су на велику сличност између списка краљева Сумера и навода у Књизи постања Старог завета, у којој се такође говори о осам генерација које су живеле између стварања света и Потопа. Наиме, писци скрећу пажњу на чињеницу да између Адама и Ноје постоји тачно осам генерација, што се може сматрати паралелом са осам сумерских краљева од успостављања њихове власти до Потопа. Једино је неупоредиво дужи људски век потомака од Адама до Ноја у односу на садашњи људски век био неуобичајено кратак у односу на владарски век осам наведених владара Сумера. Та чињеница намеће као исправно запажање да је исто временско раздобље од митског почетка до Потопа за једне и друге различито трајало, што је логички немогуће. Можда је то ипак било због тога што су подаци о дужини животног века од Адама до Ноја забележени на основу усменог

357 На пример, у древној Египту је фраза „умро у 110. години“ коришћена за некога ко је испунио свој живот тако што је у потпуности остварио неки важан циљ у животу за друштво.

358 Можда се објашњење како је дошло до Потопа налази у најновијим геолошким открићима која показују да се у подземљу, на дубини између 400 и 600 километара, налазе изванредно велике количине воде, знатно веће од свих вода на површини планете. Тиме би се могле разумети и објаснити речи о Потопу у Старом завету, у коме се говори о отварању бездана и куљању вода које су преправиле целу површину Земље.

предања давно после Потопа (тек 4.000. године пре н. е., односно 5.600 година после Потопа), када је већ све било другачије, па и мерење времена.³⁵⁹

Након Потопа, као што је поменуто, невероватно дуге владавине краљева враћају се у нормалу и они почињу да воде животе нормалне дужине, баш онако као што се у Старом завету после Потопа смањује дуговечност Адамових потомака. Само, то се није десило одједном. Краљеви Прве Уручке династије после потопа, њих дванаест (Мес-ки-аг-га-ше-ир /син бога сунца/ 325 година; Ен-ме-кар 420 година; /бог/ Лугалбанда, овчар, 1200 година; /бог/ Думузи, рибар, 100 година; Гилгамеш, господар из Кулаба, 126 година; Ур-Нунгал 30 година; Утур-калама 15 година; Лабашар девет година; Енуадана осам година; ...Хе-де 36 година; Ме-лам-анна шест година; Лугал-ки-ага 36 година), владали су укупно 2310 година, што је знатно краће од најстаријих сумерских владара пре Потопа.³⁶⁰ Слично се догодило и са Нојевим потомством. Ноје је добио у 130 години трећег сина, Сима, и поживео још 800 година

359 Прича о Великој поплави и стварању света и градова је у потпуности описана у древним сумерским текстовима под називом „Генеза Еридуа“. Сматра се да су текстови настали око 2.300 године пре н. е. и да представљају најстарије изворе у којима се говори о Великој поплави која се догодила много раније. Такође, Генеза Еридуа, позната и као Древна сумерска табла Нипур, представља не само најстарији извор приче о Великој поплави и стварању људи и животиња, већ и о настанку антедилувијалних градова на Земљи и њиховим владарима. На табли је забележено следеће: „Поплавом овом ћемо уништити семе човечанства... То је одлука савета богова. Према наређењу Ануа и Енлила, краљевству њиховом доћи ће крај... Све су олује, невероватно моћне, нападе као једна. Седам дана и седам ноћи поплава је гушила свет, само се један огроман брод љуљао на таласима под ударом олуја...“ (вид. „Древна сумерска табла Нипур. Најстарија прича о Великој поплави“, www.webtribune, 11. јануар 2011). Према Роберту Баларду, познатом савременом подводном археологу, до Велике поплаве је највероватније дошло пре 11.600 година због престанка леденог доба и отапања леда на земљиним половима и другим ледом запоседнутим деловима планете. То запажање је смислено и засновано на открићима истраживача Вилијама Рајана и Волтера Питмана из 1996. године. Оно води до других занимљивих размишљања, као што су пробијање садашњег Гибралтарског мореуза и настанак садашњег Средоземног мора, пробијање садашњег мореуза Босфора и вероватно Дарданела, отицање Панонског мора просецањем Ђердапске клисуре и претварање некадашњег слатководног Понтског мора у данашње слано Црно море, подизање нивоа Црног мора барем за 50 метара и потапање ушћа четири река које су се у њега уливале (Дунав, Дон, Дњестар и Дњепар), расељавање становништва с потопљених северних обала истог мора, његове миграције у свим правима света итд.

360 Нав. према С. Препрек, додатак у *Гилгамеш: Листа краљева Прве Уручке династије после йошйа*, 131.

(укупно 930 година); Сим је у стотој години добио сина Арфаксада и поживео 500 година; Арфаксад је добио сина у 35 години и поживео 403. године итд., све до Нахора који је добио ћерку Тару у 29 години а поживео укупно 119 година, а ћерка Тара је поживела 70 година и родила синове Аврама, Нахора и Арана.³⁶¹

Шта год да је истина, списак краљева Сумера је и даље тајна која збуњује. Наведену тајну подржава још једна, можда још већа тајна. Према бројним сумерским и другим древним текстовима планету Земљу су посетили древни астронаути. Ова бића су дошла на нашу планету доносећи знање и технологију тадашњим људима. Звали су се Анунаки (на сумерском „они који су сишли с небеса“). Како се штуро наводи у књизи *The Oxford Companion to World Mythology*, Анунаки су „сумерска божанства старе примордијалне линије; они су подземна божанства плодности, повезани с подземљем, где су постали судије. Они узимају своје име од старог бога неба Ан (Ану)“. Дакле, и у овом случају постоји веза с небесима, само на основу изложеног не може тачно да се утврди каква је она. Више чињеница и детаља који можда појашњавају ову недоумицу налази се у асирском и вавилонском миту, по коме су Анунаки били деца Ану и Ки. Анунаки се појављују у вавилонском миту *Енума Елиш*, као и у *Еју о Гилгамешу*, када Утнапиштим прича о Потопу. Можда је појава астронаута, који су доживљени и прихваћени као богови, разлог зашто се у Сумеру појавило све и одједном: планско уређење градова, комунални и иригациони системи, трговина, банкарство итд., речју, модерно уређен и

361 Вид. *Стари завети*, 3. *Од ѿϰϱϱϱϱ до Аврама. Родослов од Сима до Аврама*, 8–9. Постоји још једна необична и занимљива теорија која објашњава скраћивање животног века људи после Потопа. Према књизи Старог завета, пре Потопа су људи просечно живели нешто дуже од девет стотина година, а после Потопа, када су почели да једу месо и да кувају храну, њихов животни век се почео нагло скраћивати. Ноје је живео 930 година, а већ његови синови су живели око 600 година. Само неколико генерација после Потопа, човечанство се приближило просечном људском веку од стотинак година. У Старом завету је записано да је дужину људског живота скратио Бог, због тога што су се људи, када су се јако намножили – јако покварили. Тада им је Бог рекао: „Неће се дух мој довека препирати с људима, јер су тело, нека им век живота буде сто и двадесет година... Што год гмиже и живи, нека вам буде за јело, све вам то дадох као зелену траву“ (Прва књига Мојсијева 6.3; 9.3). Ноје и његова породица, пошто су остали без хране, почели су да једу рибе и друге морске животиње, и тако су послушали ову Божју заповест. Али, није само прерана смрт та која човеку одузима време, то чини и болест, јер докле год траје, човеку одузима енергију неопходну за обављање било ког посла. И не само болест, већ и само варење хране (која није природно предвиђена за људску исхрану) одузима човеку енергију.

цивилизован градски живот с развијеном књижевношћу, науком, културом, робно-новчаним односима итд.

Према сумерским записима, постоје четири главна бога: Ану, Енлил, Енки и Нинхурсаг.³⁶² Верује се да је Ану најранији „отац небеског божанства“, „краљ богова“, „господар констелација, духова и демона“ и „врховни владар небеског царства“. Енлил се сматра богом даха, ветра, висине и ширине. Енлил је повезан с древним градом Нипуром, који се понекад назива култним градом Енлила. Енки је божанство заната, несташлука, воде, морске воде, језерске воде, интелигенције и стварања. Тачно значење његовог имена је нејасно: устаљени превод је „господар земље“.³⁶³ Нинхурсаг се може сматрати прамајком *homo sapiens sapiensa* јер су пре неких 300.000 година Енки и Нинхурсаг, наводно, генетском манипулацијом створили примитивне раднике, прво неспособне а касније способне да се размножавају. Тако је настао први човек, Адам(а), чије име према неким писцима значи „Радник“. Затим је настала и Ева („Живо биће“), Адамова партнерка и сапатница. Ако је то тачно, тада је тражење недостајуће „карике“ између виших примата и човека узалудан посао, јер тражена карика једноставно не постоји.

Према веома познатом и веома оспораваном писцу, истраживачу и преводиоцу сумерских текстова, Зекарији Сичину, старосумерске плоче показују да су пре 445.000 година Анунаки слетели на Земљу и успоставили Ериду (земаљску станицу I, а било их је три) за вађење злата из вода Персијског залива. Сичин говори и да су још око 7.400 године пре н. е. Анунаки донели човечанству нов напредак (почетком неолита). Тада су одједном настали најстарији градови. Према древним Сумерским записима, Ериду (чије име значи „дом издалека“) је први град који је икада створен, и био је „род-

362 Вид. С. С. Препрек, додатак у *Гилгамеш: Митолошка бића и чудовишта*, Београд 2006, 120–125.

363 Познати писац, Зекарија Сичин, године 1976. је објавио своје личне преводе сумерских текстова у низу књига под називом *Земаљске хронике* (њих седам укупно) у којима описује Анунакије, њихову историју и историју људског рода. Према Сичину, постоје три небеска бога: Инаном/Иштар, Нана/Син и Уту/Шамаш. Такође постоји десет великих богова: Адад, Думузид/Тамуз, Енкимду, Ерешкигал, Кинг, Гештинана, Лахар, Марду, Нергал, Нинурта. Најзад, постоје и Игиги, група нижих небеских богова у старосумерској митологији који су првобитно били ангажовани на ископавању злата, све до њихове побуне и стварања модерног човека који је требало да их одмени. Још увек је нејасно који су древни богови припадали Игигима, али многи научници указују да је Мардук (дословно „син чистог места“), заштитник града Вавилона, био један од њих.

ни“ град великог бога Енкија. После тога, око 3.800 године пре н. е., почиње нагло да се шири урбана цивилизација у Сумеру (док су се Анунаки сместили у најстаријим градовима Еридуу и Нипуру).³⁶⁴

Може се запитати: зашто би древни Сумери комбиновали митске владаре са стварним историјским личностима, и то у истом документу? Зашто су рани краљеви приказани (као) да су владали хиљадама година? Да ли зато да им се прида изузетан значај, зато што се време другачије одвијало и рачунало или зато што су ти владари или барем неки од њих, они први, можда збиља били древни астронаути, тј. богови који су сишли на Земљу?³⁶⁵

И у древном Египту, још једној колевци цивилизације, за бројне фараоне се такође тврди да имају божанско порекло. До данас су сачувани древни текстови који јасно процењују старост древне египатске цивилизације, а неки од њих сежу до прединастичког Египта, дакле, пре него што је први „смртни“ фараон постао владар Египта. То је истраживачима послужило као полазиште да историју древног Египта поделе на два дела: „митове“ и „праву“ историју. Историчари верују да су сачувани подаци о прединастичком Египту један мит – дакле, да се не ради о историјским чињеницама, док сви каснији историјски подаци (почев од првог смртног фараона Менес-Нармера /око 3.000 година пре н. е./ до владара грчко-римског периода) представљају историјске чињенице.

Иако многи верују да је тешко одредити када је тачно настала древна египатска цивилизација, постоје писци који верују да је одговор сачуван у древним египатским текстовима који уместо митова садрже историјске чињенице. Здушно истичу да је довољно

364 Према древним записима, Ериду (данашњи Абу Шахреин у Ираку) је био први град који су богови створили на планети. У том граду је живео древни сумерски бог Енки. Он је подигао град 5.400. године пре н. е. И према другим древним сумерским записима, Ериду је био дом првих краљева: „Када су краљеви дошли са неба, њихово краљевство се звало Ериду“. (Овај древни сумерски текст налази се на глиненој табли коју стручњаци називају Табла из Нипура; састављена је од шест колона древног текста са по 10-15 линија у свакој колони, а написана је на древном сумерском језику.) Такође, у древним сумерским записима (текстовима) под називом *Генеза Еридуа* записано је да „Након што су Ану, Енлил, Енки и Нинурсаг створили црне људе, вегетација је покуљала из земље. Појавиле су се и животиње... Након што је краљевство постало с неба, након што су трон и узвишена круна постали с неба, он је усавршио обреде и божанске прописе... Он је основао пет градова на чистим местима...“. Вид. „Древна сумерска табла Нипур. Најстарија прича о Великој поплави“, www.webribune, 11. јануар 2011.

365 Нав. према: „Мистерија која збуњује: Како су краљеви Месопотамије могли да владају десетинама хиљада година?“, www.svet.tajni, 28. новембар 2016, 1–12.

испитати Краљевски канон Турина и Камен из Палерма да би се разрешила мистерија старости древне египатске цивилизације и недоумица око божанске или људске природе њихових владара.

У Краљевском канону Турина (*Туриновом папирусу*), древном египатском тексту, забележена је листа фараона који су управљали Египтом.³⁶⁶ На основу Канона се може закључити да је пре скоро 36.900 година настало краљевство Пта. У исто време, појавио се први владар древног Египта (Вулкан, бог који је људима открио ватру).³⁶⁷ Поред фараона, папирус садржи имена божанства која су управљала Египтом пре првог смртног фараона, и то у периоду од 13.000 година. За те фараоне је карактеристично да немају претке, већ да су се „једноставно појавили“. Такође, наводи се да су богови укупно владали древним Египтом више од 20.000 година, као и да су по завршетку владавине богова дошли полубогови које су називали „следбеници Хоруса“.³⁶⁸ Према римском историчару Еузебију из Цезареје, династија богова је управљала Египтом 13.900 година. После њих уследила је династија хероја и полубогова који су владали Египтом 11.025 година.³⁶⁹ Најзад, на ред су дошли људски владари-фараони. Може се запазити да су подаци које бележи Еузебије из Цезареје слични подацима које је давно пре њега записао високи египатски свештеник Менетон.

Сличну листу с тајанственим списком древних египатских фараона садржи и *Камен из Палерма* (из XXV века пре н. е.). Тренутно се налази у музеју истоименог града и само је физички већи од других (седам) делова који се налазе по разним музејима у свету (нпр. Египатском музеју у Каиру, музеју Петри у Лондону итд.).

366 У питању је древни текст написан на хијератском језику (курзивни облик египатских хијероглифа који су користили свештеници). Стручњаци верују да оригинални Туринов папирус представља листу са преко 300 имена и датума владавине краљева у древној Египту. Овај документ у великој мери подсећа на Сумерску листу краљева. Туринов папирус указује на постојање девет династија које одговарају преддинастичким фараонима. Вид. „Три древна текста која указују на то да су нас...“, www.webtribune.rs, 11. јануар 2017.

367 Може се запитати да ли је то идејни подстицај за стварање једног од најпознатијих старих грчких митова – мита о Прометеју. Треба нагласити да су се стари Грци надахњивали египатским митовима и историјом иако су први одлучно раскинули с њима у једном тренутку (када је мит уступило пред логосом), због чега се исправно или не сматрају зачетницима данашње европске цивилизације.

368 Вид. „Египатска цивилизација је стара најмање 40.000 година. Први смртни владар се појавио тек 3.000 година пре н. е.“, www.webtribune.rs, 11. јануар 2017.

369 *Ibidem*.

Представља документ написан хијероглифима на црном базалту висине око два метра (када је био исклесан у целисти). Садржи имена 120 краљева из првих пет династија који су владали пре него што је древни Египат званично постао цивилизација. У њему се помиње бог Хорус, што би требало да значи „да је он збиља владао древним Египтом пре неколико хиљада година“.³⁷⁰ Наводи се и да је један други египатски бог, Тот, владао древним Египтом од 8670 до 7100. године пре н. е.³⁷¹

Оба наведена текста с великом тачношћу описују време када су бића, за која се веровало да су богови, дошли с неба и завладали човечанством. Слични докази се могу пронаћи и у другим древним културама широм планете. Та чињеница је разлог више да се верује како је Камен из Палерма један од најважнијих древних текстова. Он говори о „бићима са другог света“ која су управљала планетом.³⁷²

Можда је још карактеристичнији пример египатског фараона Акенатена. Њега неки египтолози сматрају „последњим ванземаљским фараоном древног Египта“.³⁷³

Према египатској митологији и сачуваним историјским артефактима, Акенатен је потекао од богова који су дошли на Земљу у време Зеп Тепија, што је египатски назив за период у коме су Земљом владали богови. Као што је поменуто, многи научници и египтолози сматрају да је египатска цивилизација настала 36.900 година пре н. е., када су богови с неба дошли у земљу фараона и њом завладали. Сматрају да је Акенатен био један од тих богова.

370 „Акенатен, последњи ванземаљски фараон древног Египта“, www.webtribune.rs, 5. мај 2016, 5.

371 Један од најпоузданијих извора за модерно проучавање древне египатске историје и египатских владара потиче од египатског историчара и високог свештеника Менетона из Себенитоса (III век пре н. е.), који је имао приступ бројним древним текстовима у Александријској библиотеци и написао је најподробнију историју древног Египта у 30 томова, говорећи о „смртним“ фараонима и „божанским“ бићима која су владала пре фараона. Познат је по свом делу *Египтијска (Aegyptica)* у коме је поделио владаре древног Египта по династијама и створио модерни систем за датирање древне египатске историје. На пример, Менетон говори о божанствима Хорусу и Тоту као древним египатским владарима. Ако се упореде Менетонове рукописи са листом Краљевског канона Турина, може се запазити да Менетон не помиње „следбенике Хоруса“, али помиње прединастичке владаре који су управљали Египтом много хиљада година пре доласка првог смртног фараона (*ibidem*).

372 Вид. „Камен из Палерма: доказ постојања древних астронаута“, www.webtribune.rs, 11. јануар 2017.

373 *Ibid.*, 1–3.

И данас многи Египћани, али не и само они, сматрају да је Акенатен дошао с друге планете.

Научници су сложни и у тврдњи да Акенатен „нема никаквих предака, да се једноставно појавио“. Чувен је по свом „тајанственом облику главе, издуженој лобањи, дугом врату, увученим очима, дебелим бутинама, дугим прстима, наopakим зглобовима колена и истакнутом стомаку“, тј. неуобичајено неправилном и хермафродитском облику тела. И његова жена Нефертити је осликана са издуженом лобањом.³⁷⁴ Да ли је у питању некаква генетска аномалија или не, то и данас може само да се нагађа.

Акенатен је био фараон 18 династије Египта и Тутанкамонов отац. Владао је (само) седамнаест година (до 1336. или 1334. године пре н. е.). Такође, био је један од најутицајнијих, ако не и најутицајнији религијски иноватор у људској запамћеној историји. Први је увео монотеизам уместо дотадашњег египатског политеизма. Забележене су његове речи: „Постоји само један Бог, мој отац. Могу му се обратити и дању и ноћу“.³⁷⁵ Наредио је да се уништи иконографија свих претходних богова и увео култ обожавања Сунца, тј. сунчевог диска, као симбола врховног бога Атена. Све речено о овом и физички чудном владару подстиче радозналост, чуђење и дивљење у исто време. Ипак, о Акенатену и његовој породици се мало тога зна, али се много претпоставља. Чак и то да је није био с планете Земље. Неки писци га сматрају претечом Мојсија и Исуса Христа.

За древни Египат је карактеристична и владавина полубогова (који су укупно владали древним Египтом 11.025 година). Многи каснији владари из 18 и 19 династије добијали су теофорична имена с префиксом или суфиксом МСС (као Мес, Мосе, Мојсије), који значи „потиче од“ овог или оног бога (отуда имена Ах-рнес или Ра-мзес /Ра-МеСес/, у смислу потомак бога Ра). Па и касније, у доба хеленистичких владара и хибридног римско-грчко-египатског права, смртни фараони су сматрани „живим боговима“, јединим ствараоцима права и врховним судијама.

Очигледно је да рана историја Египта, једна од најневероватнијих историја на планети. Она и даље великим делом представља непознат терен упркос невероватним достигнућима и знањима древних Египћана којима је осим њих располагала мало која друга позната светска цивилизација. Због тога се може поновити питање: да ли су најстарији египатски владари или барем неки од

374 *Id.*, 8.

375 Нав. према: „Акенатен, последњи ванземаљски фараон древног Египта“, 7.

њих збиља били богови који су „сишли“ на Земљу и постали први људски владари?

2. Владавина божјих намесника и подарених божанских закона

Владавину богова и полубогова замењује владавина божјих намесника који се првенствено старају о спровођењу божанских закона. Иако су богови подстакли и надахнули владаре да доносе законике, владар више не представља божанство на земљи.³⁷⁶

Древни становници Вавилона („Капија богова“) веровали су, касније, како су овоземаљска држава и право само одбљесак и одраз небеске државе и божанских, неизменљивих и вечних закона³⁷⁷ и права.³⁷⁸ Можда је само то, а не нешто друго, основни разлог зашто се у то доба и на том месту (у Месопотамији) веровало да законе као основ цивилизованог опстанка на земљи доносе богови у лику својих намесника-владара (нпр., Ур-наму, Липит-Иштар, Билалама и Хамураби, по којима су законици добили своја имена). Нема сумње да је у то време закон изгледао као израз божје воље којој се становништво безусловно покоравало, схватајући своје стање као од бога дато. Будући да у њиховим очима „богови нису неморална већ морална бића, то и закони којима су надахњивали своје намеснике одговараху моралним начелима потеклим од њихових божанских твораца“.³⁷⁹ Зато је кршење закона сматрано огрешењем о саме богове и њихову вољу. То је разлог зашто су божански творци закона и права надживели пропадање и смену бројних цивилизација, ма ко да су били и ма како да су доживљавани или замишљени.

376 Само је у Египту и даље постојала непосредна владавина богова, у које су убрајани владари из периода Зеп Тепи. После њих, појавили су се полубогови, а после полубогова идеализовани смртни фараони. Та чињеница дозвољава да се говори о три јасно одвојене владарске етапе у древном Египту.

377 *Законици древне Месопотамије*, Београд 1985, 105 и даље.

378 Иста идеја сусреће се у V веку пре н. е. у Софокловој драми *Антигона*, у V веку је вероватно надахнула Аурелија Августина да је развије у свом петотомном делу *De civitate Dei*, а у XIII веку Тому Аквинског да исто то учини у свом делу *Summa Theologiae*. Мало има тога што је потпуно ново. Већина идеја су само успешне интерпретације у повољним условима.

379 *Законици древне Месопотамије*, 106.

Карактеристичан је пример вавилонског владара Хамурабија (владао од 1728. до 1686. године пре н. е.) који је више од својих освајања познат по доношењу законика пред крај свог живота. У њему Хамураби опширно говори о томе како су га богови, а нарочито Шамаш (бог сунца, али и правде и правичности),³⁸⁰ послали на земљу да успостави ред и донесе закон, да штити слабе од јаких, да доведе воду и спаси народ од глади. То показује следећи запис у уводном делу (преамбули) законика: „Када је Ану Узвишени, краљ од Анукија и Бела, господар Раја и земље, који је објавио веру, наредио Мардуку, свевладајућем сину Ее, Богу праведности, владавину земаљским људима, и учинио га већим међу Игигијима (група богова нижег ранга од Ануакија – *ирим. њисца*), они назваше Вавилон његовим славним именом, учинивши га великим на земљи, и нашавши вечно краљевство у њему, чије су темеље чврсто положили они из раја и са земље; онда Ану и Бел назваше ме именом, Хамураби, уздигнути владар, који се боји Бога, да донесем правичност на земљи; да уништим грешне и зле, тако да снажни не повређују слабије; тако да Ја треба да владам црноглавим људима као Шамаш, и просветлим земљу, што дуже за добро човечанства“.³⁸¹ Такође, у преамбули се Ану и Енлил означавају као богови којима бог Мардук дугује свој положај. То је забележено следећим речима: „Узвишени Ану, /Бог над боговима који с небеса дошао је,/ И Енлил, Бог неба и Земље, /Који одређује судбине земаља, /Доделио је Мардуку, прворођенцу Енкијевом, /Енлилове власти над читавим човечанством“.³⁸²

380 Хамурабијев законик представља најпознатији и најбоље очувани законик из периода Вавилонског царства. Пронашао га је у име Француског археолошког друштва Жан-Жак д’Морган 1902. године у иранском граду Сузи. Текст је исписан на стели црног диорита високој 2,62 м и данас се налази у Лувру. Законик је превео француски оријанталиста Шел.

381 *Id.*, 108. Израз у наведеном цитату из преамбуле: „чије су темеље чврсто положили они из раја и са земље“ не може се разумети ако се под „они из раја“ не мисли на владаре и чланове Еридуа (најстаријег сумерског града на југу Месопотамије из кога је настало прво краљевство) или на подручје Еден, из кога је истицала митска река која је напајала Рај. (Али, Рај је уништен Великим потопом, док је иста митска река наставила да истиче преко четири своја огранка. Неки писци тврде да се ради о четири данашње реке: Фисон /Дунав/, Геон /Нил/, Хидекел /Тигар/ и Јефрат /Еуфрат/). Дакле, на основу текста преамбуле може се мислити на некадашњи заједнички подухват богова (који су сишли с неба) и људи (које су богови створили у савременом облику и смислу, после Игигија). Слично се може протумачити титула „Ану Узвишени, краљ од Анукија и Бела, господар Раја и земље“ која је такође наведена у преамбули Хамурабијевог законика.

382 *Id.*, 106.

На самом врху стеле уклесан је барелеф на коме се види како Хамураби у свечаном ставу прима законе ни од кога другог до Утуа/Шамаша, управо онога чије су прерогативе Бога правде прешле на Мардука. Та сцена је предмет важног спорења јер од њеног решења зависи да ли се ради о божанским законима или о људским законима. Неки писци сматрају да бог сунца и правде Шамаш „диктира“ законик, што значи да га Хамураби не саставља већ само прима од Шамаша, односно да је реч о божанским законима. Други писци сматрају обрнуто: да Шамаш само „надахњује“ Хамурабија својом божанском мудрошћу да сам што боље састави законик, односно да је реч о људским законима. Шта је тачно у питању не може се одгонетнути на основу приказане представе и самог текста законика, тако да је и даље отворено питање да ли се збиља ради о божанским законима или људским законима који су обоготворени чином доношења.

Карактеристични су и каснији, али јаснији примери истог односа бога и његовог изабраног намесника. На пример, Мојсије од Бога прима Десет Божјих заповести (Декалог). Оне чине скуп закона које су Израелци примили од живог Бога на планини Синај преко пророка Мојсија после изласка из египатског ропства око 1.200 године пре н. е. Заповести су део збирке закона познате под називом Закон (*Tora*) или Мојсијев закон.

У Старом завету је о сусрету Мојсија са Господом записано: „Тада рече Бог све ове речи: ’Ја сам Господ Бог твој...’“. После изречених Десет заповести „Господ рече Мојсију: Овако кажи синовима Израиљевим: ’Видели сте где вам с неба говорих...’ И дође Мојсије, и каза народу све речи Господње и све законе. И одговори народ једним гласом и рекоше: ’Чинићемо све што је рекао Господ...’ И рече Господ Мојсију: ’Попни се мени на гору, и остани овде, и даћу ти плоче од камена, закон и заповести које сам написао, да их учиш...’“.³⁸³

Да ли и те библијске сцене могу бити предмет спорења као у случају сусрета бога Шамаша и Хамурабија поводом доношења законика? Сасвим је јасно да у случају Мојсијевог разговора Бог не само да „диктира“ заповести и законе већ их и лично „предаје“ Мојсију. Нема потребе да посебно надахњује Мојсија, јер је сам Бог надахнуће. Дакле, у овом случају се лако може одгонетнути шта је тачно у питању, а то је да се збиља ради о божанским законима

383 *Сџари заветѝ. Друѝа књиѝа Мојсијева, ѝрећи део Савез на Синају, 20 Десеѝ свейѝх зайовесѝи, 64; 2. књиѝа Савеза, Жрѝвеник, 64; 24 Склаѝање савеза, 67–68.*

за људе, а не о људским законима обоготвореним чином њиховог доношења. И то се може оспорити, али из сасвим другог разлога: потребно је да се буде атеиста.

Сећања човечанства на преломне догађаје из своје прошлости данас за већину историчара и научника представљају обичне легенде или митове који укључују приче као део културног или верског наслеђа народа широм света. Због тога се то наслеђе и данас сматра универзалним без обзира на верска уверења или њихово одсуство. Али, тиме не може да се занемари чињеница да су (нпр.) Абрахам и Мојсије код Јевреја, Конфучије у Кини, Преах Пишнокар у Камбоџи, св. Павле код хришћана или Мухамед у Меки и Медини тврдили како их је Бог посетио и да су од њега примили морална упутства и правне заповести. Можда бесмртни богови и даље воде овај свет, живе у сопственом царству, а у своје редове накнадно примају одабране смртнике.

3. Владавина миропомазаних световних владара и људских закона

Ублажену и посредну варијанту владавине божјих намесника с подареним божанским законима представља каснија владавина миропомазаних световних владара и њихових закона. Ауторитет тих закона учвршћује и уздиже сама чињеница да их доносе миропомазани владари. Ипак, разлика је јасна: у случају божјих намесника, богови непосредно одлучују које ће их људско биће представљати и њему, као свом изабраном намеснику, предају своје већ срочене заповести у облику законика (Хамураби) или закона (Мојсије). Ту је веза владара с Богом непосредна. У случају миропомазаних владара, владар је људско биће које у име Бога миропомазанем подржава божји заступник на Земљи, а то је Црква. Дакле, ту је веза с Богом посредна, а с Црквом непосредна. Појединац чак ни у владарским стварима нема властити пут до Бога. Позната је изрека хришћанског идеолога, св. Кипријана Картагинског, да изван цркве нема спасења (*Extra ecclesiam salus non est*).³⁸⁴ Такође, миропомазани владар доноси законе који нису од Бога предати већ, евентуално, од Бога надахнути. Дакле, он их не прима већ ствара. Будући миропомазан, владар на своје законе накнадно преноси божји благослов којим је обдарен од божијег

384 В. Делхајм, *Свети у Исусово доба*, Београд 2016, 205.

представника на земљи (патријарха, митрополита, папе итд.). Очигледно, реч је о симулакруму божанства и божанских закона.

Сам чин миропомазанја је веома стар и, колико је познато, потиче од древних Сумера и Египћана. Миропомазанје у хришћанској цркви представља непоновљиву Свету тајну, поред Свете тајне крштења. Миропомазанјем крштено лице добија дарове Светог духа. Сам чин миропомазанја састоји се у томе што се тзв. Светим Миром врши помазанје чела, очију, ноздрва, уста, ушију, прса, рамена, руку и ногу.

У јеврејској историји први случај миропомазаних световних владара представља Давидов избор за краља у Хеброну. Неки писци сматрају да је његово краљевство директан наследник краљева повезаних с Анунакијима из сумерских записа и предања.³⁸⁵

И грчка митологија је веома занимљива. Она све до данашњих дана привлачи велику пажњу јер је саткана од невероватних прича које су одувек надахњивале уметнике да о њима пишу, певају, сликају и вајају. Може се поделити на три раздобља: на митове о почетку или добу богова које укључује теогоније (рођење богова), митове о постанку света, богова и људског рода; доба када су се богови и смртници слободно мешали, тј. када су успостављане везе између богова, полубогова и људи; и доба хероја (херојско раздобље /нпр., Тројански рат/) у коме је божанска делатност смањена а људска повећана. Грчка божанства и митске личности су занимљиви и због тога што су (нпр., Херакле и многи други) били сасвим налик људима. Њихова галерија је у исто време пример давнашње људске жеље да се докаже како је и човек једно божанство. Пиндар (*Pindarus*), лирски песник из Тебе који је живео у V и IV век пре н. е., тврдио је: „Један род богова су и људи“.³⁸⁶

Из тих давних времена карактеристичан је лични пример Ликурга (800–730. година пре н. е.). Постоје претпоставке да је живео за време прве Олимпијаде. Он иза себе није оставио писане трагове, већ јаку и стабилну државу која се одржала пет стотина година после њега. По неким схватањима, био је митска личност, тако да су закони које је он увео у Спарту изједначени са нечим божанским, односно идеализовани су. Када је завршио с дугогодишњим реформама и када је био сигуран да су се оне дубоко урезале у свест сваког Спартанца, Ликург је све грађане сазвао у скупштину. Саветовао их је да се придржавају закона и обавезао их да ништа не мењају док се он не врати из пророчишта. У Делфима богови су му „одговорили“ да не мења ништа и да докле год

385 З. Сичин, 99.

386 В. Делхајм, 377.

се Спартанци буду придржавали његових закона дотле ће бити и мира и стабилности у Спарти.³⁸⁷ Након тога, Ликург је по својој жељи, свесно, преминуо у водама мора.

И стари Римљани, који су много научили од Грка, растерали су маглу која је обавијала њихову рану историју. У њој су се појавили богови и људи који су плански тежили владавини Рима над читавим светом и ратовали за један, по њима, бољи свет под степом римског закона.³⁸⁸ Том циљу прилагођено је целокупно римско право током читавог периода трајања Римске империје.³⁸⁹

Јулије Цезар је први у Риму установио учење о легитимности власти добијеној од богова. Он је одлуком Сената 44. године пре н. е. уздигнут у звање Божанског Јулија (*Divinus Julius*). Цезаров узор следио је његов усвојени син Октавијан, са каснијим додатком Август (*Augustus*), од када је постала пракса да се римски владари проглашавају божанствима, под условом да довољно поживе и учине неко добро држави и боговима. Та пракса је настављена у појачаном облику од III века, када је приближавање царске и божанске моћи и уздизање царске личности у сфере неземаљског постало више него очигледна пракса.³⁹⁰ Више није био потребан никакав квалитативни верски или неки други преображај да би поданици римског цара видели и обожавали као бога. Непрестано вођење ратова због унутрашњег мира сматрало се доказом да владавина одговара вољи богова и људи. Римски цар је био и врховни свештеник (*pontifex maximus*) који је могао да изводи све верске обреде, ако је то хтео.

Пред крај свог живота, Август је извештај о свему што је постигао „скромно“ назвао *Дела божанској Августиа*. Подразумева се да се то односило и на законе, протокол, стил и лични начин управљања империјом за време његовог живота. Такође, подразумева се да је то вероватно заслужио својим делима јер је омогућио незапамћен просперитет старом Риму. Таква аутократска и монархистичка пракса је затим настављена. Она је „Оправдавала владареву свемоћ и чинила га очинским регентом свих поданика, који су му за добротинства и благодати које од њега примају – мир, материјалну и правну сигурност, уређену власт – захваљивали

387 Вид. Ликург. wikipedia.org, 8. децембар 2016.

388 В. Делхајм, 150. Вид. А. Замуровић, *Мишологија Грка и Римљана*, Београд 2003.

389 Вид. Хеленистичко-римски рационализам, [slobodna enciklopedija.org](http://slobodna-enciklopedija.org), 12. децембар 2016, 27–32.

390 В. Делхајм, 476.

божанским почастима“.³⁹¹ Један од најважнијих разлога за прелазак на монархистичко уређење објаснио је Тацит (*Gaius Cornelius Tacitus*) у својим *Аналима* следећим речима: „Поданицима се огадила власт народа и Сената, због борби за моћ међу водећим људима и због похлепе државних службеника; слаба је била заштита закона, који су због самовоље, политичких махинација и напослетку због мита и корупције постали неделотворни“.³⁹²

Миропомазање је и у целом средњем веку представљало нарочито делотворан начин да хришћанска црква задржи и прошири свој утицај над световним владарима и њиховим поданицима. Средњовековни европски краљеви су такође „били миропомазани, али нико од њих није се усудио да оствари права која су се преносила само свештеничким миропомазањем. Нико од њих није сматрао себе способним да одржи литургију или мису, и да кроз освећење хлеба и вина на олтар спусти самог Бога. Култно обожавање њихове личности у сваком случају било је незамисливо“.³⁹³ Увођењем покре (епитимије, постепено од IV века), црква је стекла и оснажила једну нову свест о себи: она више „није била скуп светих, већ институција испаштања за грешнике“.³⁹⁴

Пракса миропомазања се и данас упражњава, као и у претходним временима (нпр., енглеска краљица Елизабета II је у Весминстерској опатији у току чина крунисања 2. јуна 1952. године помазана Краљевским Миром).

У Српској православној цркви миропомазање исто тако представља Свету тајну. Сви владари из лозе Немањића су миропомазани, док је Кнез Милош Обреновић први миропомазани владар у новијој српској историји. Миропомазао га је митрополит београдски Мелентије одмах по добијању турског хатишерифа 1830. године. Наравно, Свето Миро је послато из Цариграда у име тадашњег васељенског поглавара тек пошто је знатно преплаћено дукатима.

4. Владавина световних закона и права

Суштина невероватног преображаја – успостављања владавине права уместо владавине богова, полубогова, божјих намесника и миропомазаних људских владара – састоји се у успостављању

391 *Ibid.*, 254.

392 К. Тацит, *Анали*, Београд 1970, 1, 2.

393 В. Делхајм, 270.

394 *Ibid.*, 476.

владавине световних закона и права. Та важна идеја јасно је изложена још у Платоновом (*Plato*) позном спису *Закони*. У њему Платон бележи: „Нужно је да људи имају законе и да према њима живе или да се нимало не разликују од потпуно дивљих животиња. Узрок је томе што се ниједан човек не рађа с природеном способношћу да спозна шта је људима у државном животу корисно, нити, ако схвати шта је за њих најбоље, да буде кадар и ваљан увек да то извршава... Заиста, када би се икада нашао човек, рођен божанским усудом, који би био способан да то схвати, не би му нимало требало закона да њиме владају. Ни закон наине нити икакав поредак није вреднији од знања, па није право да ум буде ичему подложен и да робује, него да влада свиме, ако је заиста по својој природи истинит и слободан. Сада, нажалост, нигде није тако или је само у ограниченој мери. Стога треба одабрати то друго, наине закон и поредак који додуше виде и примећују пуно тога, али ипак не могу све“.³⁹⁵ Речју, када већ не могу да буду филозофи, владари треба да буду слуге закона. О томе Платон каже: „Они који се обично називају управљачима назвао сам сада слугама закона не из жеље да градим нове називе, него јер сам уверен да од тога више него од ичега другог зависи и одржање и пропаст. Таквој наине држави у којој је закон подвргнут власти и нема снаге, видим да је спремна пропаст. Оној напротив, где је закон господар управљача, а они његове слуге, осигурано је, јасно видим, и одржање и све благодети, које богови дадоше државама“.³⁹⁶

На исту Платонову идеју подсетио је римског цара Трајана у првој деценији II века писац Плиније Млађи (*Gaius Plinius Secundus*), изјавивши да „Принцепс није изнад закона, већ је закон над њим“ (*Leges supra principem*).³⁹⁷ Треба додати да су неки савремени историчари, као Урлих Бек (*Ulrich Beck*), исту ту идеју препознали у Јустинијановом законику и закључили да је још у њему записан модеран појам правне државе.³⁹⁸ Ипак, требало је да прођу двадесет два века да би се Платонова идеја, тек почетком XIX века, збиља оваплотила у свести и пракси новог грађанског друштва после изведених грађанских револуција.

Идеја о владавини световних закона и права и данас трпи значајне промене. Иако су се правна држава и владавина права у прошлости два века постепено успињали на скали општеприхваћених

395 Платон, *Закони*, IX, Београд 1957, 13.

396 *Ibid.*, IV, 7.

397 В. Делхајм, 253–254.

398 У. Бек, 53.

људских вредности (од старе и нове либералне државе до грађанске социјалне државе благостања, што се може може сматрати врхунцем те идеје), држава и владавина права су пред крај XX века почели да се урушавају, изопачавају или чак скривено одбацују обилатим произвођењем тзв. „законског не-права“. Можда је ту другу и важнију страну преображаја могуће означити изразом „залазак правне државе и владавине права“, а можда и грубље: „крај правне државе и владавине права“. Наговештава га стварање тзв. „државе националне сигурности“ која се сматра њиховом заменом.

Осврне ли се на запамћену историју људског рода, владавина световних закона и права изгледа као историјска епизода, какву је својевремено представљало трајање атинске демократије.

5. Закључак

У најкраћим могућим цртама приказан развој од хипотетичке владавине богова и божанских закона до владавине људских закона и права, који нису хипотетички, показује да у том периоду од приближно 6.000 година није еволуирао само појам божанства већ и појам закона, односно права.

Када је реч о божанству, може се замислити (али не и устврдити) да се поменута еволуција кретала од непосредне владавине божанстава, преко људске владавине божанских намесника (што је и данас предмет научних спорова) и миропомазаних владара (што је историјски сасвим неспорно), све до замене владарске власти владавином права коју оличавају закони и право, а не људи (што је нека врста стварности).

Сви разлози који иду у прилог тој тврдњи могу истим разлозима да се оспоре. И даље мало познајемо властиту историју, али је радо кривотворимо. Уместо владавине људи, суштина најновије замене састоји се у успостављању владавине деперсонализованих световних закона и права лишених људских мана, као што је предложио Платон у својим *Законима*.

Када је реч о праву, поменута еволуција се кретала од владавине божанских закона (*lex divine* и *quasi lex divine*) до владавине људских закона (*quasi lex humana* и *lex humana*) које оличавају земаљски владари и(ли) представнички органи у модерним демократијама. Истицање превласти владавине права над владавином људи довело је, неочекивано, до обоготворења апстрактног закона

и права којима су људи својом вољом придодали способност кретања кроз људске судбине и судбине друштвених заједница. Тај преокрет потврђују следеће Шекспирове речи: *Законе ми имамо неумијне, њројисе сјроје... /Дужд не сме ѡравде тјок да ѡобија/ Државна би се ѡравда ѡројрала.*³⁹⁹

Али, то није крај, јер владари постоје, и данас се понашају као да су богови. Ако то још нису, упорно настоје то да постану. Само су у сенци, изван јавне сцене коју оличава званична власт, која их слуша и дела по њиховим заповестима. Уз то, иста та званична власт себе приказује као исправну и праведну, што је још једна врста симулакрума. Дакле, богови и владари и даље постоје, само нису астронаути с других планета, божји намесници на земљи или миропомазани људски владари. Данас су они скривени, невидљиви и скоро сасвим непознати, док је право постало најважније средство за „меко“ али све строже и одлучније спровођење власти и насиља над људима с циљем да се њихова права извитопере и укину. Данас армије правника, уместо војника, „океаном“ свакојаких прописа заробљавају људе и освајају националне државе, док је оружје војних савеза у приправности. То је начин владара из сенке. Тај начин подржавају највиши јавни службеници постављени у („њиховим запоседнутим“) државама. Мало се тога суштински променило за протеклих шест миленијума. Ропство, тај смртни непријатељ људске слободе, и данас постоји, само у облику технократске тоталитарне државе.

Какогод било, треба схватити да свет идеја није свет политике, као и да вредности нужно не условљавају поступке. Само, док будемо уздисали за прохујалим историјским временима и примерима ауторитета који стварају и спроводе право, требало би да схватимо како још нисмо постали цивилизованији и бољи од својих давних претходника. Али, нада постоји. Тајна је у промени. Ту тајну Клод Леви-Строс (*Claude Lévi-Strauss*) подупире следећим речима: „Док ми будемо ту и док свет буде постојао, постојаће и она крхка барка која нас повезује с недостижним, и она ће нам показивати пут супротан путу нашег ропства“.

399 В. Шекспир, *Млешачки ѡројоаи*, III чин, сцена IV, књ. II, 73, у: Вилијам Шекспир, *Целокујна дела*, Београд 1978.

DIVINITY AND LAW

Summary

It appears that something that may be designated as the original legal practice is considerably more ancient than the oldest preserved recorded testimonies, which testimonies can be put to use as a reliable support for getting acquainted with the origin and development of the state and the law. The newly discovered legal artefacts and preserved legal historical monuments are pushing back the historical limit, but that backward movement is reminiscent of the convergence of the logarithmic curve to the axis. Nevertheless, owing to the newly discovered artefacts and preserved legal monuments, meaningful answers can be given to the questions to which a truthful answer will never be found.

Four phases can be envisaged in the development of the links between divinity and the law: the first is the assumed rule of deities and divine laws, in which gods or god appear as creators and enforcers of laws on people (*lex divine*); the second is the rule of god's vicars on earth, i.e. the phase in which gods confer divine laws upon chosen individuals who rule in the name of the deity and see to the enforcement of the laws on people (*quasi lex divine*); the third is the rule of anointed human rulers, as creators and enforcers of the subsequently idealized human law (*quasi lex humana*); the fourth is the rule of the secular rulers, who themselves or together with others, primarily with representative bodies of the state authority, create and implement the rule of human law (*lex humana*).

However, this is not the end, for rulers exist and today they still behave as if they were gods. In the shadows though, outside the public scene embodied in the official government, which listens to them and acts at their commands, and at the same time shows itself as correct and fair. Thus, gods and kings still exist, only they are not astronauts from other planets, god's vicars on earth or anointed human beings. Today, they are hidden, invisible and unknown, while the law has become an even more important instrument for a decisive but „soft“ enforcement of authority over the people. Little has substantially changed over the past six millennia. And as long as we go on lamenting over the bygone historical times, authorities and examples of the adoption and implementation of the law we should be aware that we have not yet become more civilized and better than our early predecessors.

(Избор судске ѱраксе. Научни, стѱручни и информатѱивни часоѱис,
бр. 4, Београд 2017, стр. 3–9.)

ХИ

БОЖАНСТВО И ПРАВО II

ГЛОБАЛИЗАМ, ПРАВО И ВЛАДАВИНА ПРАВА

Израз „глобализам“ („мондијализам“) први пут се сусреће у Вебстеровом *Речнику америчко-енглеског језика* из 1961. године. Скoван је и коришћен током последње две деценије ХХ века, прво у академским расправама како би се означило све снажније дејство сједињујућих чинилаца у савременом свету. Убрзо затим, постао је саставни део речника бројних доктрина и супротних тумачења.⁴⁰⁰ Тридесет година касније се са теорије прешло на праксу. Наиме, Нови светски поредак је 29. јануара 1991. званично најавио тадашњи амерички председник Џорџ Буш Старији у свом обраћању америчком Конгресу. И док једни сматрају да је реч само о политичкој фрази, други мисле да је реч о стварању новог феудалног или робовласничког светског поретка на технократским основама, трећи о укидању садашњих држава и нација у корист тоталитарне Светске државе или барем Светске владе корпоративног типа, четврти о суштинској промени људског бића у духу еугенике, трансхуманизма итд. Једно је сигурно: глобалисти желе да у потпуности преобразе или униште све што је везано за данашње друштво. То укључује економију, владу, забаву, друштвене односе, породицу, па чак и религијска веровања.

Различити ставови око глобализације као сложеног друштвеног процеса, нарочито ставови њених поборника и противника, довели су до даљих подела на тзв. „скепнике“ (који поричу постојање глобализације као друштвеног процеса), „глобалисте“ (који у глобализацији виде пожељну промену која доводи до ширења идеологије неолиберализма и тржишне економије), „суперглобалисте“ (који глобализацију сматрају објективно планетарним процесом), „антиглобалисте“ (који се усредсређују само на непожељне последице процеса глобализације) и „трансформационисте“

400 Вид. D. Mockle, *Mondialisation et Etat de droit*, Bruxelles 2002.

(који глобализацију проучавају свеобухватно и избалансирано, мерећи њене добре и лоше стране).⁴⁰¹

Таква шароликост у схватањима је разумљива има ли се у виду да је реч о заговорницима и противницима глобализације. Али, она је разумљива и када је реч само о заговорницима глобализације који припадају различитим правцима, школама и учењима. Нарочито је интересантна „услужна“ улога неких савремених правних теорија које су припремиле идејну подлогу за идеолошко развијање и пропагирање идеје глобализма. Карактеристичне су студије конституционализма, феминистичке студије и студије тзв. „женског права“, критичке правне студије, нове институционалистичке теорије, мултикултурализам, комунитаризам итд.⁴⁰²

1. Универзалистичке идеје глобализма, интернационализма и врсте глобализација

Данас су све наглашеније промене у развијеним либерално-демократским друштвима. Те најновије промене се одвијају у знаку универзалистичке идеје глобализма.⁴⁰³ Иста универзалистичка идеја је у XIX и XX веку доживела две суштински различите интерпретације. Прва је интернационалистичка, а друга, млађа, глобалистичка. Прва рачуна с нужним разликама и признаје их, док друга те разлике тежи да укине и сведе на фолклор. Универзалистичка идеја у интерпретацији интернационалиста у разликама препознаје главни замајац људског развоја и тежи успостављању хармоније у различитостима међусувереним државама и народима. Она је уграђена у темеље међународног права (нпр., у облику мирољубиве коегзистенције). Универзалистичка идеја у интерпретацији глобалиста свих могућих врста управо у тим разликама – осим фолклорних – препознаје главну препреку успостављању светске државе с правом Новог светског поретка. Док интернационализам признаје

401 Г. Дабовић, *Глобализација љрава: усклађивање љрава у савременом свету*, Београд 2007, 13–17.

402 Вид. G. Vukadinović – D. Mitrović, „Contemporary Multidisciplinary Legal Theories and the World State“, *24th IVR World Congress: Global Harmony and Rule of Law*, Beijing, 2009, 27; Д. Митровић, *Теорија државе и љрава*, Београд 2010, 334–349.

403 Д. Хелд, „Светска власт, међународно право и етика бриге“, у: *Глобално ујрављање светом*, Београд 2012, 359–382. Вид. В. Мићовић, *Глобализација и светски љоредак*, Београд 2001.

постојање различитих или барем формално равноправних националних држава без жеље за њиховим укидањем, дотле глобализам представља средство за стварање Светске државе укидањем националних држава какве су до сада постојале. Такође, глобалисти се залажу за корените економске, политичке, културне и друге врсте промена у савременим државама које доводе до њиховог осипања и уситњавања, а интернационалисти за појачавање оних међународних активности које оснажују националне државе и омогућавају им да изграђују нове институције способне да се супротставе налету глобалистичких процеса у свету. Глобалисти се залажу за униполарни, а интернационалисти за мултиполарни свет. Наведену разлику јасно изражава оцена по којој се глобализам односи на све процесе који могу да промене природу међународног поретка, уклоне сувереност и аутономију националних држава, као и да их ближе повежу с циљем да се створи једно „интегрисано светско друштво“ (Б. Холден /*B. Holden*).⁴⁰⁴ Такав свет „сложене међузависности“ већ данас производи „драматичне последице за суверенитет, аутономију и одговорност државе“ (Дејвид Хелд /*David Held*).⁴⁰⁵ Можда је решење у стварању и развијању мултиполаризма који се све чешће помиње у званичним изјавама и документима водећих држава у свету.

Данас се може говорити чак о седам врста глобализација (Ричард Фалк /*Richard Falk*): корпоративно-монетарној, грађанској, империјалној, апокалиптичкој, регионалној, еколошкој и нормативној.⁴⁰⁶ Може се додати и осма: технолошка.

Корпоративно-монетарна глобализација (долара) огледа се у функционисању финансијских тржишта, валутних аранжмана, светске трговине и инвестиција подржаних светским институцијама (Међународни монетарни фонд, Светска трговинска организација, Светска банка итд.) које се руководе давањем предности делотворном капиталу и слављењем успона неолибералног капитализма. Али, када се схвати да се све банке и друге финансијске институције налазе под контролом исте глобалне елите, тешко је не запитати се: од какве су вредности ствари попут демократије или владавине права?

Следећа је грађанска глобализација. Реч је о покрету који тражи праведнију и одрживију светску економију. Мада није нужно

404 Вид. B. Holden, *Global Democracy*, London – New York 2000.

405 Д. Хелд, 125.

406 Р. Фалк, „Глобална власт – нове замисли“, у: *Глобално ујрављање светом*, 43. Вид. Н. МакКей, *The Globalisation of Culture?. A Globalizing World?*, London – New York 2004.

супротстављен глобализацији, он садржи елементе који подржавају локалну одрживост, али и елементе новопроектваног грађанског друштва (*civil society*) са „нултим растом“, поред једне Светске владе (*One World Government*) без икаквих ограничења.

Имџеријална глобализација се пре свега односи на глобални милитаризам, нарочито на присилну „американизацију“ света. То важи и за њене последице по управљање политичким понашањем у свету. Често се дешава да космополитизам започне као морални универзализам, али да се убрзо изопачи у глобални империјализам.⁴⁰⁷

С империјалном је у блиској вези *апокалиптичка глобализација*. И она се првенствено односи на империјалистичку политику САД. Везује се и за екстремне облике политичког насиља које изазива Запад (а нарочито подстичу тзв. „неоконзервативци“ у САД) серијом „ратова без ограничења“ (Ал Каида, Авганистан, тзв. „арапско пролеће“, рат у Сирији, Јордану, Украјини итд.).⁴⁰⁸

Постоји и *регионална глобализација*. Она треба додатно да подстакне економски напредак, демократију, решење сукоба у етничким и територијалним споровима, као и да пружи отпор империјалним, апокалиптичким и корпоративно-монетарним странама глобализације. Односи се првенствено на размахнуте регионалистичке процесе у Европској унији. Али, прећуткује се основна замисао – да се садашњи развој европског регионализма посматра као истраживачки подухват који има за циљ разарање садашњих националних држава-чланица Европске уније у корист неприродно састављених региона као њиховом припремљеном заменом.⁴⁰⁹

Еколошка глобализација тиче се пре свега растуће забринутости због штетних последица од климатских и других промена које свесно производе владари света на глобалном нивоу (глобално загревање планете, суше, отапање ледених полова, сече шума, повећање киселости океана, смањивање и уништавање биоразноврсности живог света, растућа учесталост екстремних временских неприлика и низ других штетних последица, несташице питке воде и хране у свету итд.). Та лажна забринутост је преточена у неколико важних међународних споразума (Протокол из Кјота из 1997. године,

407 Вид. D. Archibugi, D. Held, *Cosmopolitan Democracy. An Agenda for a New World Order*, Oxford University Press, 1995; М. Ранковић, *Глобализација и нови империјализам*, Београд 2009.

408 Р. Фалк, 49–50.

409 *Id.*, 50–51.

Конференција о климатским променама у Копенхагену 2009. године или Конференција о климатским променама у Паризу из 2015. године) које нису прихватиле многе државе. Поред нормативног, друго решење је да се спутају стваралачке снаге и људске могућности позивањем на одрживи „нулти раст“ као „једини“ начин да се сачувају човечанство и планета од разарања. Састављен је и план за постизање тог циља. Садржан је у нацрту Агенде 2030 за одрживи развој Уједињених нација из 2015. године. И једним, и другим планом ће природа неповратно да се осиромаша уништавањем њеног спонтано образованог биодиверзитета. Све то се чини како би се одузео стваралачки замах људском роду, спутала његова предушмљивост, као и да би се (преживели) део људског рода учинио покорним пред самопроглашеним светским владарима.

Нормативна глобализација се односи на утицај „међународног права, Уједињених нација, људских права и религиозних и секуларних облика хуманизма на транснационално понашање и политичке програме“. Састоји се у препознавању улоге вредности и права, како у јавној свести тако и у политичком понашању. Упркос томе, тзв. „хуманитарне интервенције“, изведене у име заштите људских права и подржане ширењем идеје грађанске глобализације, нису показале да је препозната улога и вредност права у међународним односима (нпр., тзв. „Милосрдни анђео“, а у ствари „Племенити наковањ“/ 1999. године против Србије).⁴¹⁰

Фалкова типологија показује да глобализација није једноставан већ сложен процес. Започиње као идејна, а наставља се као економска, политичка, културна итд. глобализација. Тиме је Фалк посредно признао да се бавио карактеристичним изведеним облицима глобализације, а не њеним узроцима. Поред тога, многе од наведених врста глобализације још нису сагледане у потпуности, што изазива оправдан страх од видљивих или очекиваних штетних последица по националне и наднационалне субјекте. Нарочито је изражен оправдан страх од империјалне и апокалиптичне глобализације. Али, није мањи страх ни од суноврата вредносног и идејног система праћеног разарањем институција, уништавањем привреда националних држава, стварањем послушних медија у служби новог светског поретка, индоктринације (испирање мозга и заглупљивање), стварања најразноврснијих обмана (симулакрума) и других врста манипулација које људима одвраћају пажњу од оног што је важно. Тиме се постојано одржава лажна

410 *Id.*, 51–52.

слика стварности у којој је појединац сведен на послушног пасивног потрошача.⁴¹¹

Сви ти процеси воде ка стварању „глобалног села“ у коме идентитет више није цењен. Већ данас бројни „локални“ идентитети бледе пред универзализованим реклама Кока-коле, Мекдоналдса, Старбакса итд. У ствари, више „не постоје нације. Не постоје народи. Не постоје Руси. Не постоје Арапи. Не постоји Трећи свет. Не постоји Запад. Не постоји Америка. Не постоји демократија. Постоје само ИБМ, ИТТ, АТ&Т, ДиПон, Дау, Јунион Карбаид и Ексон. То су нације данашњег света. Ми више не живимо у свету нација и идеологија“⁴¹² већ корпорација. Традиција и обичаји се заборављају, док се у контролисаној мери допуштају претежно фолклорне разлике међу људским заједницама. Није ни чудо што многи стручњаци и освешћени лаици у јачању глобалистичких тежњи препознају озбиљну или највећу претњу не само демократији у савременим каквим-таквим либералним демократским друштвима већ и властитом опстанку у условима у којима се здушно ради на стварању јединствене светске религије и културе. То се чини у исто време са спровођењем политичке и правне унификације света. Последице су стварање „транзиционих“ држава националне сигурности као замене за националне правне државе, у исто време кад и подстицање наднационалних државних интеграција које је лакше контролисати у условима нарастајућег Новог светског поретка и стварања Светске државе.⁴¹³

Фалковим седам врстама глобализације може додати и осма, која је извор или узрок свих других седам. Реч је о *технолошкој глобализацији*. Њена појава се може објаснити на следећи начин: данашњи „развој најразвијенијих друштава није омогућила ни црква, ни политика, а ни власт савремених држава или корпорација, већ технологија у најширем смислу те речи. Због тога више није разложно питати да ли до светске државе, која се технолошки намеће, ма када једном настала, већ до какве светске државе – да ли до државе у којој ће владати потребе, јер технологија то већ сада омогућава, или до државе у којој ће владати профит, како је сада, јер то садашње монополистичко искоришћавање и распо-

411 В. Драшковић, *Контрарасни глобализације*, Београд – Котор 2002, 85 и даље. Вид. Б. Милановић, *Глобална неједнакост*, Београд 2017.

412 А. Jansen, *American Rethoric: Movie Speech*, Network 1976. Нав. према Р. де Рајтер, *Светско зло и бега*, Београд 2013, 18.

413 Р. Фалк, 52–55. Вид. R. Falk, *On Human Governance*, Cambridge University Press, 1995; Џ. Штиглиц, *Прошљивречности глобализације*, Београд 2002.

дела добара омогућавају“.⁴¹⁴ Показује се да је управо технолошка глобализација онај замајац који свет данас води на странпутицу Светске државе лишене сваке прихватљиве етичности или барем људске коректности. Да је реч о странпутици, показују Фалкових седам врста глобализација. Оне су, како је поменуто, пре последица него узрок глобализације. Поента је у следећем: данас се готово све рационално замисливо може технолошки извести, али само за повлашћену мањину и не за добробит човечанства. Наравно, постоји исправан пут уместо странпутице, али од тог пута се одустало. Последица је следећа: све док упадљива мањина буде имала толико пуно, упадљива већина човечанства ће имати толико мало.

2. Светска држава и светско право

Насупрот идеји националне државе, идеја Светске државе (*World State, Superstate, One World Government*) представља најважнију последицу спровођења савремених глобалистичких замисли о корпоративном устројству света. Реч је о држави која би била развијена до крајњих граница у територијалном, персоналном и властодржачком смислу. Почива на старој идеји (од Сумера и Вавилона до данашњих дана) која заговара благодети једног свеобухватног, универзалног (космополитског) устројства људске заједнице. Њена данашња појава означила би крај традиционалне националне државе, а можда и наднационалне државе, као што је садашња Европска унија.

Бројни су заговорници светске државе (Вергилије, М. Аурелије, Б. Расел, Х. Џ. Велс, А. Ајнштајн, В. Черчил, Џ. Варбург, В. Брант, браћа Рокфелер, Џ. Буш Ст. и Џ. Буш Мл., Р. Гарнер, Пола Мантау, Далај Лама, Х. Кисинџер, М. Горбачов, Н. Мендела, Ж. Ширак, Н. Саркози итд.). Али, не деле сви писци такав оптимизам у погледу Светске државе. Карактеристично је схватање Ханс Моргентауа (*Hans Morgenthau*), који је идеју светске државе сматрао „непрактичном и неостварљивом“.⁴¹⁵ Сличне ставове заступају и други писци (Р. Арон /*Raymond Aaron*/, И. Маус, К. Инис /*Karyl K. Innis*/, М. Волзер итд.). Поучне су речи Рајнхарда Нибура (*Reinhard Niebuhr*), који сматра да сваки покушај прерастања

414 Д. Митровић, *Теорија државе и права*, Београд 2010, 83.

415 Н. Morgenthau, *Politics among Nations*, New York 1973, 487, 491. Нав. према А. Гајић, *Идеја свейске државе*, Београд 2012, 168.

међународне заједнице у неки облик, „надсуверене глобалне државе представља скупу и опасну илузију“.⁴¹⁶

Данас се Светска држава замишља као модерна републиканска и демократска држава с федералним државним устројством, тј. као светска федерација држава (тачније, „квазидржава“), а не као универзална монархија по узору на Римску империју, као што су некад заговарала античка и средњовековна учења.⁴¹⁷

И не само да се замишља Светска држава, већ се на њеном стварању најозбиљније ради. Ипак, присећајући се барем двехиљадугодишње државноправне традиције, а нарочито обрасца Римске империје, може се запитати: ако једном настане мали светски Левијатан, неће ли он да порасте и развије се до размера које превазилазе суморна призивања Џорџа Орвела. До тога може да дође због тога што „Светом управљају сасвим друге особе у односу на личности које замишљају они који немају приступ иза сцене“ (Б. Дизраели /*Benjamin Disraeli*).⁴¹⁸ Немачки политичар Валтер Ратенау (*Walter Rathenau*) још је одређенији: „Приближно 300 људи који познају један другог и који сами себи одређују наследнике одлучују о судбини нашег света. Њихова моћ почива у потпуној тајности“.⁴¹⁹

Да такве сумње нису без основа показује пример обележавања педесетогодишњице од оснивања Уједињених нација, када је усвојен Предлог посебне Комисије за глобално управљање „Наше глобално управљање“. Закључак Комисије је да су Уједињене нације, Међународни монетарни фонд, Светска трговинска организација и Светска банка стубови Новог светског поретка који треба да буде промишљена комбинација „суперкапитализма и комунизма под једном капом“.⁴²⁰

Да би се тај циљ остварио, потребно је прво разорити сувереност националних држава, а затим разбити интегритет и уништити идентитет њихових народа. Данас многи писци сматрају да сувереност треба одбацити због све веће међузависности држава, почев од трговачких и финансијских односа до успостављања система колективне сигурности (војних савеза) и стварања механизма тзв.

416 Вид. R. Niebuhr, „Illusions of World Government“, *Foreign Affairs*, No. 27, 1949.

417 А. Гајић, *Идеја светске државе*, Београд 2012, 19. Вид. R. Glossop, *World Federation? A Critical Analysis of Federal World Government*, Jefferson University, 1993.

418 Нав. према Р. де Рајтер, 17.

419 Изјава В. Ратенауа у *Nojen Viner Presse* од 24. децембра 1912. Нав. према Р. де Рајтер, 17.

420 Изјава Ларија П. Мекдоналда, члана америчког Конгреса 1976. године. Вид. „Congressman Larry McDonald Exposed the New World Order Tyranny“, *Google*, 23. август 2016.

„светске међународне заједнице“ (нпр., некадашње Лиге народа или садашњих Уједињених нација) или зато што је кроз историју показала велику штетност као узрок многих ратова (Л. Диги / *Leon Duguit*/, Ж. Гурвич /*Georges Gurvich*/, Е. Морен /*Edgar Morin*/, Н. Мекормик /*Neil MacCormick*/, Н. Вокер /*Neil Woker*/, Д. Хелд и други).⁴²¹

Нарочито је Нил Мекормик истрајавао на збиља уочљивим променама које су довеле до слабљења суверенитета држава-чланица Европске уније. Том приликом он се позивао на чињеницу да су државе-чланице пренеле оснивачким уговорима велики део својих суверених овлашћења на Европску унију (због чега не могу самостално да уређују низ питања која су раније потпадала под њихову искључиву надлежност), да су некадашње државне границе физички нестале (упркос прецизно одређеним подручјима садашњих држава-чланица), да је створено јединствено европско држављанство, да је у току стварање јединственог европског система права итд. Ипак, да сувереност не припада историји потврђује скорашњи пример Енглеске која поводом доношења првог Устава Европске уније није желела ни да чује да се у њему нађе нешто што би задирало у њену националну сувереност. И пошто је Устав Европске уније усвојен марта месеца 2005. године, грађани две државе-чланице Европске уније су референдумом одбили да га прихвате. То је нагнало друге државе-чланице да одложе расписивање референдума, што је јуна месеца 2007. године довело до усвајања Уставног уговора Европске уније (тзв. Лисабонског уговора) уместо одбаченог Устава Европске уније. Након тзв. „Брегзита“, Велика Британија је од 31. јануара 2020. године формално престала да буде чланица Европске уније.

Упркос негирању националне суверености и заговарању светске суверености, Светска држава требало би да има исти састав власти као и национална држава: законодавну би вршио светски парламент, извршну за то одређени органи (бирокуратски и оружани), а судску некаква врста светског суда. Такав план потврђује Норман Казенс (*Norman Cousins*), према коме ће Светска држава у својој надлежности сигурно имати законодавство (Светски парламент реформисаних Уједињених нација), светски монетарни и финансијски систем (Светска банка и Међународни монетарни фонд), оружане снаге (америчка армија, НАТО и здружене снаге

421 V. C. de Visscher, *Théories et réalités en droit international public*, Paris 1960, 281; D. Held, „Changing Contours of Political Community“, *Global Democracy*, London 2006, 26. Вид. Ph. Harris, *An Introduction to Law*, Cambridge University Press, 2007; О. Бо, *Држава и њена власт*, Београд 2016.

земаља Запада, тзв. Англосаксонска алијанса) и Светски суд (вероватно у оквиру реформисаних Уједињених нација).⁴²² Такође, светска држава требало би да има исте задатке које данас имају националне државе. Ипак, њен првенствени задатак требало би да буде одржавање светског мира, што данашње националне државе наводно не могу саме да постигну. У земаљским размерама, она би била апсолутно фактички и правно неограничена као нека врста Хобсовог „смртног бога“ или, као код Хегела, барем „нешто земаљски божанствено“.⁴²³ Она би без икаквих правних ограничења могла да доноси универзално обавезне прописе, док правно никоме не би одговарала.⁴²⁴

Нормативни глобализам истрајава не само на тзв. хуманитарним интервенцијама у државама широм света, као што је поменуто, већ и на стварању универзалног права Светске државе.⁴²⁵ То се данас чини доношењем универзалних прописа Уједињених нација и других светских организација глобалистичког типа или уједначавањем националних права све чешћим и ширим коришћењем правних трансплантата. Ови други, тј. правни трансплантати, могу да се одреде као средства за „преношење правила или система права из једне земље у другу или из једног народа у други“.⁴²⁶ На тај начин, трансплантати додатно подстичу глобалистичке процесе у области права и владавине права. Њихово све чешће и шире коришћење показало се као згодно средство да се у кратком времену изведе коренита промена националних права која се у том случају стављају у подређен положај према заједничком (наднационалном) или новонастајућем универзалном (космополитском) праву чије је заокруживање у току барем када се ради о Уједињеним нацијама, Комисији Европске уније и

422 Нав. према Р. де Рајтер, 25.

423 Д. Митровић, 81.

424 Винстон Черчил ту идеју потврђује следећим речима: очување Новог светског поретка, захтева „успостављање владе са неограниченим овлашћењима на светском нивоу, и ми ћемо свим силама радити на томе“ да се успостави „светски поредак у свим његовим димензијама: духовној, економској, политичкој, друштвеној“. Нав. према Р. де Рајтер, 24.

425 Вид. Ј. Wiener, *Globalization and the Harmonization of Law*, London–New York 1999; W. Twining, *Globalization and Legal Theory*, Cambridge University Press, 2000; Џ. Штиглиц, *Противречности глобализације*, Београд 2002; F. Snyder, *Globalisation and Law in the 21st Century*, London–New York 2003; Г. Дабовић, *Глобализација права: усклађивање права у савременом свету*, Београд 2007; Ј. А. Шолте, *Глобализација*, Подгорица 2009; *Глобално ујављање светом*, зборник радова, Београд 2012.

426 А. Вотсон, *Правни трансплантни. Присвој ујоредном праву*, Београд 2000, 18.

другим светским самозваним или не организацијама (нпр. Светски економски форум).⁴²⁷ Због тога, приликом добровољног усвајања неког трансплантата, увек треба имати у виду промене до којих он доводи у праву независно од тога о којој је грани права реч.⁴²⁸ На пример, већина правника образованих у духу европскоконтиненталног права заснованог на најбољим традицијама римске јуриспруденције на почетку није могла ваљано да прати правни рад Хашког трибунала. До тога је дошло мешањем, тј. свесно-планским трансплантирањем правних институција европскоконтиненталног (у мањој мери) и англосаксонског (у већој мери) права. Може се закључити следеће: ако неко има право да користи свој језик на седницама Хашког трибунала и у свим другим ситуацијама, то свакако значи да има право да користи и институције права коме цивилизацијски припада. Очигледно је да је коришћење правних трансплантата злоупотребљено у овом примеру, што је додатно појачало последице које су наступиле и познате су.

Погодности које пружају трансплантати не значе да сва права обавезно треба да имају уједначен или јединствен систем. Очигледно је да у овом тренутку такав потпуно заједнички или универзални правни систем није могућ, а вероватно ни пожељан. Реч је пре о стварању правне свести да не мора свако да има свој потпуно оригиналан систем права и да је уједначавање права барем у овом тренутку и у неким областима (пре свега приватног права) могуће и пожељно. А управо то није случај с намерама глобалиста окупљених око идеје стварања Светске државе.

Да свет улази у нову еру, у којој најмоћнији принцип није национални суверенитет већ принцип „понуда-потражња“, показују најновији документи које је 2016. године прва објавила истраживачка група *Corporate Europe (CEO)*. Од тада је почело озбиљно и критички да се пише о споразуму који је у Западној Европи схваћен као још једна нова врста њеног подјармљивања, пре свега од стране САД. Реч је о предлогу Трансатланског трговинског и инвестиционог партнерства (*TTIP*) између САД и Европске уније у ужем смислу, а у ширем смислу између САД, Канаде и Мексика, с једне, и Европске уније, држава кандидата

427 Вид. Н. Чомски, *Профит изнад људи: неолиберализам и глобални поредак*, Нови Сад 1999; *Нужне илузије: контрола мисли у демократским друштвима*, Нови Сад 2000; *Хејемонија или ојстјанак: америчке жеље за глобалном доминацијом*, Загреб 2004.

428 К. Фридрих, 141–183.

за пријем у Унију и чланица Европске слободне трговинске зоне (ЕФТА), с друге стране.⁴²⁹

За садашње државе и њихове народе још је погубнији потпуно глобалистички замишљен и у највећој могућој тајности припреман Споразум о трговини и услугама (*TISA*), који подржавају неке од највећих светских корпорација као што су Microsoft, Google, IBM, Walt Disney, Walmart, Citigroup и JP Morgan Chase. Споразум су опет покренуле САД, с циљем да се додатно либерализује светска трговина услугама, укључујући ту и приватизацију јавних служби у области здравства, школства, поштанских услуга, железнице итд. Према налазима активиста групе Global Justice Now, реч је о приватизационом споразуму који је заснован на идеји да владе, уместо да служе јавном интересу, треба да се повуку и омогуће корпорацијама да се баве тим пословима. Не треба да чуди што је немачки Рајхстаг крајем 2015. године одлучио да право на воду не представља људско право (!). Да ли је то, можда, право међународних корпорација и картела?⁴³⁰

3. Светска држава и владавина права

Постоји још једна страна коју треба размотрити а тиче се претпостављене везе владавине права, демократије и Светске државе (Светске владе).⁴³¹ Због те везе се још једном може поставити питање: да ли поред међународне владавине права уопште може или треба да постоји глобална, тј. светска владавина права? Дејвид Хелд тврди да може, и то као „вишеслојни систем владавине права“ на локалном (унутрашњем регионалном и националном нивоу), наднационалном (Европска унија) и глобалном нивоу (с реформисаним и демократизованим Уједињеним нацијама).⁴³² Штавише, Хелд оптимистички замишља и остваривање демократије као облика глобалне владавине права. Она се распростире у

429 Вид. „ТТИП: Процурели забрињавајући документи који откривају да ће САД моћи да мењају законе ЕУ ако им се не свиђају“, *www.4dportal.com*, 18. март 2016.

430 Вид. електронско издање листа *Блиц*, *www.blic.rs*, 31. август 2016.

431 К. Дузинас, *Људска љрава и империја*, Београд 2009, 151 и даље.

432 Д. Хелд, *Демократија и глобални поредак*, 316–319. Вид. В. Holden, *Global Democracy*, London – New York, 2002; А. Hutchinson, Р. Monahan, „Democracy and the Rule of Law“, *Law and Morality*, Toronto 2001; R. Bellamy, В. Jones, *Globalization and Democracy. An afterword*, London – New York 2000.

три повезана нивоа. Први ниво се односи на успостављање демократије и владавине права у границама националних држава, други на успостављање демократије и владавине права у међудржавним односима, а трећи на глобалну демократију и владавину права. Тај највиши ниво за који се залаже захтева постојање „светског грађанина“ који учествује у демократским процесима независно од његовог правног и друштвеног положаја у националним државама или наднационалним заједницама.

Визију космополитске демократије и владавине права сличну Хелдовој занесено заступају Данијел Арчибуги (*Daniel Archibugi*) и Рафаеле Марчети (*Raffaele Marchetti*).⁴³³ Заједничко им је да ту визију доживљавају као заобилажење традиционалних „колективних субјеката одлучивања“ (локалних, регионалних и националних органа и заједница) у корист непосредног укључивања појединаца у глобални политички процес „с циљем њихове интеграције, а у ствари ради олакшане будуће контроле и доминације“.⁴³⁴ Према Робину де Рајтеру (*Robin de Ruyter*), глобализација је „клопка за демократију... земље које се супротстављају Новом светском поретку ризикују своју независност“.⁴³⁵ Иста судбина, само касније, намењена је и земљама које се не супротстављају Новом светском поретку. Можда их само неће бомбардовати, али ће их у датом тренутку сигурно осиромашити и уништити јер је воља за моћ светских плутократа и патократа неугасива, иако је уништива.

Користећи хиљадугодишњу државноправну традицију, федерализована Светска држава била би наводно спремна да буде одвојена од цивилног друштва које би „својим извандржавним положајем, постојањем слободног јавног мњења и других ванинституционалних облика повезивања представљало не само аутономну област друштвеног живота изван домаћа државне власти већ и суштинску брану од свеобухватности овакве суверене државе и тоталитарних тенденција које би могле у њој да се временом појаве“.⁴³⁶ Наводно, тиме би владавина права добила нови замањак и смисао иако се пре ради о „псеудоуниверзалности“, тј. ситуационој етичкој ограничениости скривеној иза универзалне етике.

433 Вид. D. Archibugi, *The Global Commonwealth of Citizens. Toward Cosmopolitan Democracy*, Princeton 2008; R. Marchetti, *Global Democracy: For and Against – Ethical Theory, Institutional Design and Social Struggles*, London – New York 2008.

434 Д. Аврамовић, *Савремена правна држава*, Нови Сад 2011, 228.

435 Р. де Рајтер, 102–193.

436 А. Гајић, 60. Вид. С. Аврамов, *Цивилно друштво и невладине организације*, Београд 2006; Ц. Кин, *Цивилно друштво*, Београд 2003.

Због те псеудоуниверзалности цивилно друштво би лако могло да се претвори у упориште западњачког „демократског“ плана о извођењу „глобализације одоздо“, а не само одозго.

Познату оптимистичко-утопистичку слику о односу Светске државе и светског цивилног друштва и данас развија у свом учењу Роберто Унгер (*Roberto Mangabeira Unger*). Он одређује „идеал заједнице са органским групама које ће превазићи систем доминације. Управљање активностима ових група и спречавање наметања једне другима вршиће држава која би требало да буде на светском нивоу“.⁴³⁷ Само, може се запитати: „да ли оно што у будућности треба да буде заштићено глобалним монополом силе уопште још заслужује име ‘људских права’ и владавине права“.⁴³⁸

Произилази, а то се и наговештава, да једино место на коме би унутар Светске државе могли да се задрже „остаци“ владавине права представља поменуто цивилно друштво. Оно би се односило првенствено или искључиво на области изван политике, као што су рад, власништво, производња, комуникације итд.⁴³⁹ Насупрот цивилном друштву, постојала би поменута Светска влада, тј. Светска држава са својом ничим ограниченом силом. Може се запитати, а одговор на то питање није тешко дати, у чију би корист тај међупростор био попуњен: у корист „Цивилног друштва“ или „Светске државе“?

Упркос идеализованој слици коју подржавају и развијају поменути писци, други писци као Карл Фридрих (*Karl Friedrich*) изражавају оправдану бојазан да ће због глобалистичких процеса доћи до приближавања технократске тоталитарне државе и уставне демократије.⁴⁴⁰ То је рецепт за стварање државе националне (полицијске) сигурности као прелазног облика, тј. замене за националну правну државу и владавину права. Једино се заборавља да би у том случају, обрасце тоталитарне државе и уставне демократије лако могла да прогута општа анархија,⁴⁴¹ појава коју многи глобалисти одбацују чак и као примисао када говоре

437 Р. М. Унгер, *Знање и политика*, Загреб 1989, 324–325 и даље.

438 И. Маус, *Асијектни народне суверености*, Београд 2001, 7.

439 D. Archibugi, *The Global Commonwealth of Citizens. Toward Cosmopolitan Democracy*, 89; R. Layton, *Order and Anarchy. Civil Society, Social Disorder and War*, Cambridge University Press, 2006, 45–81; Џ. Кин, *Цивилно друштво*, Београд 2003, 151.

440 Вид. К. Ј. Фридрих, *Конституционализам (ограничавање и контрола власти)*, Београд – Подгорица 1996.

441 К. Ј. Фридрих, 492.

о Светској држави. Највероватније је да би то било слабо и незаштићено друштво засновано на стварању збрке и ширењу страха, као што се данас чини.⁴⁴² Та страна глобализације се скрива. Ипак, сви они који верују да грађани нису спремни да чују истину, уистину нису спремни да врше власт над њима. Истина се увек открива и, каква год да је, она ослобађа.

Ако се једног дана успостави Светска држава, требало би да изгледа као „држава мултиполарног света, вишеслојне владавине, максимално децентрализована, заснована на културном плурализму и начелу хетерархије“.⁴⁴³ Таква светска држава требало би да се заснива на укрштању цивилизација, а не на њиховом сукобу и међусобном уништењу коме теже патократе славећи смрт уместо живота. Само за такву светску државу могло би се рећи да је успоставила идејно и етички исправну владавину права у глобалним размерама. Нажалост, и у овом случају су жеље једно, а дела друго. Малобројне владајуће елитне групе, које су до сада покуповале лажним новцем (без покрића) готово све што се могло купити на планети, имају другачији циљ: да уведу глобалну диктатуру и целом свету наметну Нови светски поредак. То би био „Архипелаг Гулаг светских размера“.⁴⁴⁴

4. Закључак

Вавилон је био први познати покушај стварања глобалне власти. Од тада глобална елита покушава поново да створи оно што је у Вавилону давно започето.

Нови светски поредак је 29. јануара 1991. званично најавио амерички председник Џорџ Буш Старији речима да постоји једна „велика идеја, Нови светски поредак, где се народи уједињују у заједничком циљу стварања светског мира, слободе и владавине закона“.⁴⁴⁵

442 Треба забележити следеће речи Мајкла Ледина, неоконзервативца од повећења америчког председника Џорџа Буша Млађег: „Ми хоћемо динамику. Наше средство је креативно пустошење, било да се ради о нашем друштву или о страним државама“. Нав. према Р. де Рајгер, 416.

443 Д. Аврамовић, 223.

444 Р. де Рајгер, 19, 21, 102.

445 Нав. према „Свети грал свих завера: шта се подразумева под злогласним термином Нови светски поредак“, www.kurir.rs/vesti/, 8. мај 2016.

Упркос наговештеним будућим благодетима, једно је сигурно: глобалисти желе да у потпуности преобразе све што је везано за данашње друштво. То укључује економију, владу, забаву, друштвене интеракције, породицу, па чак и религијска веровања.

Чак је и актуелни врховни поглавар Римокатоличке цркве у својој четвртој божићној поруци *Urbi et Orbi* децембра 2016. године пожелео мир људима који „пате због економских амбиција неколицине, због похлепе и обожавања новца, што води у rop-ство“.⁴⁴⁶ Те речи нису спречиле коловође глобализма да одустану од својих намера, које убрзавају.

Када је реч о светском праву, довољно је рећи следеће: светска држава би без икаквих правних ограничења могла да доноси универзално обавезне прописе, док правно никоме не би одговарала. На тај начин, Светска држава би постала правни бог, а њени скривени владари фактички оно што је у старом римском праву означаavano изразом *dominus et deus*.

На стварању таквог универзалног права се одавно ради. То се данас чини доношењем планова (агенди) Уједињених нација (нарочито Агенда 21 и 30) и других сличних глобалистички замишљених докумената (*ТТИП*, *ТИСА* итд.), али и све чешћим и распрострањенијим коришћењем правних трансплантата којима се национална права убрзано међусобно унификују, изједначавају и уздижу изнад националних граница права.

Када је реч о светској владавини права, њу је могуће замислити само као демократску глобалну владавину која би требало да се креће унутар једног укључујућег, „консензуалног, кооперативног, мултилатералног конституционалног оквира који би створио истински функционалну и оперативну верзију владавине права“. А можда и не би, јер то не би било потребно у случају успостављања еугенички замишљене глобалне диктатуре над остатком некадашњег човечанства. Као што је поменуто, био би то „Архипелаг Гулаг светских размера“.

Какогод, још једном треба схватити да свет идеја није свет политике, као и да вредности нужно не условљавају поступке светских патократа. Дакле, нада за човечанство постоји. Тајна је у промени која покреће овај свет и удахњује му нужну меру животворности. Живот мора да победи смрт.

446 Вид. www.telegraf.rs, 25. децембар 2016.

DIVINITY AND LAW II

GLOBALISM, LAW AND THE RULE OF LAW

Summary

Babylon was the first attempt to create a global government. Since then, the global elite has been trying to recreate that what was begun long time ago in Babylon.

On 29 January, 1991 New world order was officially announced by the then U.S. President George Bush, Sr. who in his address before the U.S. Congress said that „it is a big idea: a new world order, where diverse nations are drawn together in common cause to achieve the universal aspirations of mankind – peace and security, freedom, and the rule of law“.

Despite the hints about the future benefits, one thing is for certain: globalists want to completely transform everything related to the present day society. This includes economics, government, entertainment, social relationships, family, and even religious beliefs.

Even the current head of the Roman Catholic Church in his fourth Christmas Message *Urbi et Orbi* in December 2016 wished peace to the people who „suffer because of the economic ambitions of the few, because of the sheer greed and the idolatry of money, which leads to slavery“.

Be that as it may, one should realise that the world of ideas is not the world of politics, and that the values do not necessarily condition actions of the world pathocrats. But, there is hope for humanity. The secret lies in the change.

(Избор судске ѱраксе. Научни, стѱручни и информатѱивни часоѱис,
бр. 1, Београд 2018, стр. 5–10.)

АБСТРАКТИ

I

ВРЕМЕ И ПРАВО.

АПОДИКТИЧКИ И АСЕРТОРИЧКИ ПОЈМОВИ И ВЕЗЕ

(TIME AND THE LAW.

APODICTIC AND ASSERTORIC CONCEPTS AND RELATIONSHIPS)

Људски род је од памтивека постављао себи питања на која до данас није успео коначно да одговори (нпр., шта су живот, свест, разум, воља, приroda, свет, стварност, садашњост итд.). У таква питања спадају још два, поред бројних других: шта је време и шта је право.

Иако изгледа да између појмова времена и права нема никаквих сусретања, не може се оспорити да право постоји као и време. Само се не виде, већ осећају. И не само то: право може да постоји у времену, али и време у праву. То значи да је постојање времена за право цондитион сине quа non. Једино, постојање права није услов за постојање времена. Време може да постоји без права и пре права, али не може да постоји без света и пре света.

Упркос поставци о нужности постојању свесног и разумног бића – Посматрача, нико ни данас није успешно одговорио на оно што претходи разматрању веза права и времена, а то су пре свих поменути аподиктичка питања шта је време, а шта право. Тек затим се могу разматрати асерторичке теме времена у праву и права у времену. Издвајају се две теме. Прва се односи на временско важење норми (нпр., на врсте важења и врсте рокова у праву) и временско трајање правних поредака (њихову делотворност), а друга на преображавање права кроз људске епохе.

II

ПРОСТОР И ПРАВО

ПРАВО У ПРОСТОРУ И ПРОСТОР У ПРАВУ

(SPACE AND THE LAW.

THE LAW IN SPACE AND SPACE IN THE LAW)

Иако се може учинити да између појмова простора и права нема никаквих сусретања, не може се оспорити да простор и право постоје и да

између њих постоје додирне тачке. И не само то: право изворно може да постоји само у физичком простору. Али, онедавно право може да постоји и у виртуелном простору. То значи да је постојање физичког и виртуелног простора за право *conditio sine qua non*. У првом случају ради се о физичком подручју распрострањања права у четири димензије, а у другом о виртуелном подручју распрострањања права у исте те четири, само виртуелне димензије. Једино, постојање права није услов за постојање простора. Простор може да постоји без права и пре права, али не може да постоји без стварности, без света и пре света. То дозвољава да се говори о праву у простору и простору у праву.

Када је реч о праву у простору, може се запазити да се оно односи како на тродимензионални физички тако и на тродимензионални виртуелни простор. У оба случаја право располаже четвртм, временском димензијом која је нарочито променљива у односу на прве три. Већ та чињеница додатно усложњава примену права у физичком и виртуелном простору и доводи до његове неуједначености и различитости. Када се праву додају други традиционални разлози (нпр., начела територијалног важења, непробојности и ефективности насупротив постојању великих система и стварању методологија због унификавања нпр. законских или обичајних норми), то се право у простору показује као изразито променљива и релативна појава. Данас је то све мање случај због посебности конкретних позитивних права, а све више због промена које имају као циљ изградњу некаквог будућег Светског права.

Када је реч о простору у праву, треба запазити две промене. Прва, традиционална, показује да сви правни односи имају мање-више исту просторну димензију. Захваљујући томе могуће је извести локализацију и индивидуализацију физичких и правних лица према њиховом држављанству, пребивалишту, боравишту, седишту или на друге начине. Локализација и индивидуализација могу да се изведу за добра и простор који та добра заузимају. Друга важна промена је знатно новија и тиче се распрострањања права унутар тзв. виртуелног простора, када право може да има другачије просторне и временске димензије (нпр., у неком чисто вештачком и хибридном свету). У том виртуелном простору се већ данас одвија правни метасвет, то најновије интелектуално средиште ове све више информатизоване цивилизације. У истом том простору се крећу и делају тзв. виртуелни субјекти права (аватари).

III ПРАВО КАО СИСТЕМИ ИЗВЕСНОСТИ (LAW AS SYSTEM OF CERTAINTY)

Научнофилозофска заснованост идеје извесности у природним наукама: Џ. М. Кејнс, Х. Рајхенбах. Извесност као творевина свести и њено стање: Л. Витгенштајн, К. Г. Јунг, К. Попер. Идеја извесности у радовима филозофа и теоретичара: Т. Аквински, Р. Декарт, Б. де Спиноза, Ћ. Вико, Ф. К. Кауфман, Џ. Лок, И. Кант, П. Фојербах, П. Негулеско, Ф. Шрајер,

М. Хајдегер, О. В. Холмс, К. Лјуелин, Џ. Франк, Н. Бобио, М. Вебер, Н. Луман, А. Гјерер, Ј. Хабермас. Извесност у радовима домаћих писаца: Ђ. Тасић, Р. Лукић, Т. Живановић. Појам извесности и законитост као извесност. Извесност као правна вредност и циљ законитости. Разлози за одређивање извесности као вредности. Извесност као засебна вредност. Правна извесност и правна сигурност. Правна извесност и неизвесност. Правна неизвесност и правна несигурност. Веза правне извесности с другим правним вредностима. Правна извесност као правно-техничка вредност. Правно регулисање, рационализација, рефлексивност и хаби-туализација права. Карактер законитости као извесности. Извесност као стање и квалитет конкретног права. Различите стране законитости као стања извесности. Услови који одређују дато стање начела законитости као извесности. Објективна и субјективна граница начела законитости. Правни облици државе. Објективна, објективизована и субјективна законитост. Искусствена (емпиријска) законитост. Извесност као нормативни правни појам изражен у облику начела законитости и права.

Наведена три нивоа у начелу законитости: идејни, друштвени и нормативни, омогућавају њено одређивање на нешто другачији начин: законитост представља облик легитимне, институционализоване, од државе потврђене и гарантоване извесности, која се у праву испољава као сагласност нормативних и материјалних правних аката са законом.

Такав приступ дозвољава да се и само право другачије одреди: као систем извесности који треба да обезбеди сапостојање људи у друштву организованом у облику државе.

IV

ИДЕАЛИСТИЧКИ И РЕАЛИСТИЧКИ ПОЈАМ ПРАВА (THE IDEALISTIC AND REALISTIC CONCEPTS OF THE LAW)

Право представља изузетно сложену појаву. Њега је веома тешко тачно одредити. То нарочито важи за идеалистичке правне теорије које истражују слојеве права *иза* или *изнад* уочљиве стварности и уместо корисности предност дају правди и другим вредностима. Због тог важног недостатка треба разликовати *идеалистички* од *идеализованој* и *идеалној* појма права. Невоља је у томе што идеалистички појам права није оперативан, идеализовани појам права није тачан, док је идеални појам права људски недостижан.

Може се запитати како је право уопште могуће одредити, а посебно, како га је могуће идеалистички одредити? Одговор на први део питања је теодицијски: право није могуће одредити ни у каквом апсолутном или коначном смислу. Али, право је могуће одредити у релативном и конвенционалном смислу. Када се ради о другом делу питања, о идеалистичком појму права, одговор на то питање може се пронаћи довођењем права у везу с правним вредностима, а нарочито с правдом као вредношћу. Али, и на то питање дат је велики број различитих одговора, уместо јединственог одговора.

Право се такође одређује и дефинише реалистички, на конвенционалан и оперативан начин. Невоља је у томе што је и реалистички појам права веома тешко тачно одредити. Ни он није монолитан, већ сложен, изнијансиран и у целости саткан од слојева различитих степена правности. Уз то, конвенционалних реалистичких појмова (и дефиниција) права готово да је безброј, али се користи само неколико њих: они које се сматрају оперативним због могуће корисности.

Ако се прихвати да право треба пре да буде корисно него праведно, тада његов реалистички појам може оперативно да се одреди у проширеном и суженом смислу утврђивањем извесних заједничких правних својстава. На основу располагања тим својствима, такође, могу да се одреде и три главна слоја у појму права: потпуно (*савршено*), непотпуно (*несавршено*) и недовршено (*иривидно*) право којима се фино подешава уређивање односа различитог значаја и степена сукобљености. Да није тако, Десет божјих заповести било би сасвим довољно за уређивање свих људских односа.

Када се ради о односу идеалистичког и реалистичког појма права, њега је могуће размотрити у духу учења о метаправном, правном и свету физичких појава и правној заповести која у правном свету једина спаја оно што *јесте* и оно што *шреба*. На трагу те две идеје, могуће је превазићи дуализам идеалистичког и реалистичког појма права и повезати природно с позитивним правом. То је могуће учинити коришћењем једне или неколико природноправних вредности као начела или пресуђујућих мерила за избор општих правних принципа преко којих се природно право улива у позитивно и постаје његов део. Правда је најважније такво начело. Она је у исто време мерило свих других вредности и мерила.

Правда и из ње изведена правичност представљају згодан пример који показује како се природноправне вредности, које су изворно идеалистичке, могу операционализовати у позитивном праву, које је изворно реалистичко. То дозвољава да се закључи како и природно право може да буде корисно, барем у делу у коме се прелива у позитивно право. Ни природно право није настало из доколице, већ из преке потребе да се одржи сапостојање појединаца у друштву и омогући њихово усавршавање. Из доколице су настала идеализована идеалистичка и реалистичка учења о праву. Њихова корисност је пролазна, док су правда и правичност непролазне.

V

ПРАВДА И ПРАВО

(JUSTICE AND THE LAW)

Правда и право представљају постојану тему људског размишљања. Та тема до данас није исцрпљена. Од давнина постоје схватања која правду у целости раздвајају од права, као и схватања која правду и право у целости поистовећују. У оба случаја њихова веза, или њено одсуство, објашњавају се моралним разлозима или разлозима силе. Док морални разлози изједначавају правду са правом, разлози силе раздвајају правду од права.

Ниједно од поменутих два карактеристична схватања није тачно због своје исто такве карактеристичне једностраности. Тачно је да правда није исто што и право. Тачно је и да право није исто што и правда. Али, тачно је и то да се ови нормативно-регулаторни системи укрштају и заједно сачињавају један исечак који се може назвати *облашћу њравде и њрава*. Ако се уброји и морал, као најстарији регулаторни људски систем, тад се може говорити о још ширем исечку – *обласћи морала, њравде и њрава*.

Постоји и треће карактеристично, компромисно схватање по коме су правда и право различите али повезане појаве. Сама правда није довољна, као што ни само право није довољно. Без споја правде и права, правда постаје непоуздана а право насилничко. Потребно је да право буде барем надахнуто правдом, као и да се правда барем једним својим делом прелива у право и операционализује у њему. То је место сусрета и спајања истинитости правде са исправношћу права.

О истом односу се може говорити коришћењем два другачија приступа, који су вишеслојни. Први је теоријско-сазнајни и тиче се *вредносћи* које садрже правда и право, а вредности правде нису увек исте са вредностима права. Правда даје смисао, оправдање праву и председава над њим као истина над заблудима и лажима. Она је вредност по себи нарочито кад су истинитост и сразмерност зачињени милосрђем. У исто време, правда је повезана са другим вредностима (слобода, људско достојанство, толеранција, сигурност, једнакост, ред, мир итд.). Чак и кад су вредности правде и права заједничке, оне ни тад нису испољене у једнакој мери – умањене су у праву. У оба случаја правда представља циљ права, а право средство за остваривање правде. Право није ни замишљено да буде праведно. Али и кад јесте праведно, право то није увек, већ изузетно, тек кад се саображава са вредностима правде као „одговарајуће“ сразмерности коришћењем својих техничких правних вредности које доводе до најбољег могућег резултата. Циљ права је да буде исправно, па тек затим истинито у смислу правде и правичности.

Однос правде и права може се сужено посматрати као *веза* природног са позитивним правом. Треба нагласити да се такав приступ односи пре свега на откривање поузданог *начина* за преливање природног у позитивно право, што је вероватно сложеније и важније од испитивања вредности које заједно остварују правда и право. Други приступ је више техничко-примењивачки и, у крајњем, односи се на правичност као примењивачку правду, као неку врсту споја правде и права у конкретним случајевима (законским, судским, арбитражним и другим). У свима њима се такође успоставља сразмерност правде као истине са саобразношћу права као исправног склада са правдом. Али, постоје другачији и бројнији примери који показују супротно: да право често није истина, па чак ни исправност, упркос томе што правда постоји због истине која ослобађа, а не због права која заробљава.

Правда и право нужно образују заједничку област. Њихово укрштање дозвољава да се област правде и права разматра у светлу правности

правде и праведност права. Правда је правна кад се прелива у право, а право праведно кад се саображава са правдом. Кривда и „не-право“ не образују никакву заједничку област, већ заједнички увећавају незакоње и анархију. То је терен разобрученог права и неостварене правде.

VI ПРОЦЕДУРАЛНА ПРАВДА, ИСТИНИТОСТ И ИСПРАВНОСТ

(PROCEDURAL JUSTICE, TRUTHFULNESS AND CORRECTNESS)

Од средине прошлог века обновљено је, а затим појачано, интересовање за природноправна истраживања. То је време када су се појавила нова схватања која заговарају постојање различитих врста правде (корпоративне, солидарне, организационе, међународне итд.). То важи и за процедуралну правду. Најпознатији заговорници схватања о постојању процедуралне правде су Џ. Ролс и О. Хефе, а затим Л. Фулер, Х. Харт, Р. Дворкин, П. Колер, М. Ван ден Бос и други.

Упркос томе, циљ овог рада није да подржи идеју о постојању процедуралне правде, за шта се залажу наведени писци, већ да је оспори. То ће бити показано позивањем на очигледно: да је правда синоним за истинитост, а не за исправност на којој поменути писци граде појам процедуралне правде. Истинитост се односи на оно што јесте, што постоји, а исправност на правилно и прецизно извођење одговарајућих поступака. У противном, заснивање процедуралне правде на истинитости представљало би својеврстан *contadictio in adiecto* настао бркањем праведности и процедуралности.

Будући да се не ради о истим већ повезаним појмовима, истинитост и исправност се не подударају, исто као што се не подударају правда и право. Нешто што је истинито не мора да буде исправно. И обратно, нешто што је исправно не мора да буде истинито. Очигледно, реч је односу циља (истинитости, правде и правичности) и средства (исправности, коректности, прецизности, поузданости итд., речју солидности). Такав однос истинитости и исправности саму исправност приказује као средство за правилну примену права, а тек затим и у другом реду као средство за могуће постизање правичности у праву. О правди ту не може бити речи. Наведени однос показује још нешто: да само материјална правна правила могу да буду праведна, док то не може да буде случај с процедуралним правилима.

Разматрање односа истинитости и исправности на примеру стварно постојеће правде и стварно непостојеће процедуралне правде, покреће још једно важно питање: односа материјалних (супстанцијалних) и формалних (процедуралних) правних правила. Будући да њих није могуће јасно и до краја разграничити, то се материјална правила која се односе на процедуре проглашавају процедуралним, све то како би се процедуралним правилима и позитивном праву прибавио ореол праведности. То се не може прихватити као тачно јер, нпр., принцип непристрасности или

принцип поштења (*fairness*), који се погрешно сматрају процедуралним, стварно припадају материјалном праву.

У још дубљој сенци налази се питање односа природног и позитивног права. Изгледа да се истрајавање на постојању процедуралне правде може сматрати закаснелим одговором припадника позитивистичке јуриспруденције. Необично је да се за постојање процедуралне правде залажу и писци који изворно припадају правцу природноправне јуриспруденције. Изгледа да је и једнима и другима циљ да позитивно право прикажу као праведно. Само, у овом случају није реч о конструкту већ о симулакруму. Мора да је страшно веровати у неки ауторитет као истину уместо у истину као једини ауторитет.

Између истинитости правде и исправности процедуре налази се правичност као место повременог сусретања правде и процедуре. Дакле, процедурална правда не постоји. Али, правда постоји, само она није процедурална, што није ни правичност. Процедура је једино исправно средство права, али право није једино исправно средство правде.

VII

ПРАВО, ПРАВДА И МИЛОСРЂЕ У ДРАМСКИМ ДЕЛИМА ВИЛИЈАМА ШЕКСПИРА (LAW, JUSTICE AND MERCY IN THE PLAYS OF WILLIAM SHAKESPEARE)

Сигурно је да Вилијам Шекспир припада провиђењем изабраним малобројним генијалним срећницима чија дела и данас одишу свежином и несумњивом актуелношћу. То је због тога што је Шекспира интересовао сам живот који је он умео не само да осети и разуме, него и да га на непревазиђен начин изрази. Можемо само да нагађамо какав би Шекспир правник био да су га посебно интересовали право и правна наука, иако треба да будемо срећни што то није био случај. Па ипак, ни Шекспир није могао да се на само себи својствен начин бави животом као трајном преокупацијом а да заобилази право као предмет неопходног интересовања и надахнутог казивања. У том сусретању трајно су запамћене његове стихом исказане мисли о праву, правди и милосрђу, које би, да их већ он није срочио, чиниле част правничкој професији, која не мора стихом да се изражава. Према Виктору Игоу, Шекспир је после Бога највише створио. Можда је боље рећи да је створио највише што човек уопште може да створи на том пољу духа.

VIII

СЛОБОДА, ИНТЕГРИТЕТ И ПРАВО (LIBERTY, INTEGRITY AND THE LAW)

Разматрање ове теме захтева неколико претходних разјашњења. Пре свега, да ли су слобода као вредност и као врлина исто? Вредност је уверење да је нешто добро зато што је истинито, исправно, корисно, пожељно.

Постоји и тамна страна: „не-вредност“, која је непожељна или недопустива. Дакле, на питање шта је слобода као вредност не може поуздано да се одговори, јер је реч о суду који је људски личан, тј. субјективан. Насупрот вредности, врлина означава препознату моралну изврсност личности. Већина умних људи се слаже да је врлина способност умног деловања у складу са највишим могућим божанским и људским правилима. То деловање почива на располагању слободом и личним интегритетом. Другу, тамну страну врлине представља порок. Већ из ове разлике јасно произилази да је врлина уже и строже одређена врста вредности, јер није свака вредност врлина. Бити обдарен врлинама значи бити изузетно вредан у позитивном, а не у негативном смислу. И зло је вредно, али се не сматра пожељном вредношћу, а још мање врлином. Задатак права је да запречи огрешења о људску слободу и лични интегритет.

IX

ДИПТИХ О ЉУДСКОМ ДОСТОЈАНСТВУ И ТОЛЕРАНЦИЈИ

(DIPTYCH OF HUMAN DIGNITY AND TOLERATION)

Људско достојанство (*dignitas humana*) је веома растегљив појам подложан нејразноврснијим променама и применама. Као и право, лакше се осећа, а неупоредиво теже одређује. То захтева раздвајања људског достојанства од оног што оно није. Произилази да ниједно људско биће не може да буде достојанствено ако није слободно, морално и културно. Тек тада, под условом да је надахнуто осећајем за правду и правичност, оно може да постане поседник највеће могуће слободе и корисник благодети правне сигурности и једнакости.

Уз људско достојанство пристаје толеранција (*tolerantia*, трпељивост). И она је веома растегљив појам. Као и људско достојанство, лакше се осећа а много теже одређује. То такође захтева раздвајања толеранције од оног што она није: сигурно је да толеранција не постоји ако смо присиљени да нешто трпимо, али постоји ако нема присиле па исто то трпимо, јер смо тако сами одлучили. То значи да и толеранција постоји само када су људи слободни. Ниједно људско биће не може да буде толерантно ако није слободно. А када је слободно тада може да буде и достојанствено, тј. морално и културно биће. Али, тиме није отклоњена опасност од свакодневних огрешења, јер се грађани као његови правни поседници и органи као његови правни заштитници свакодневно огрешују о људско достојанство и толеранцију. Ђаво се не скрива у вредностима, већ у чињеницама.

X

ЕСТЕТИКА И ПРАВО (AESTHETICS AND THE LAW)

Естетика припада традиционалној грани филозофије – аксиологији, која се заједно са етиком бави вредностима. Разлика између ове две „подгра-

не“ аксиологије састоји се у томе што се естетика бави уметношћу као посебним обликом људског стваралаштва, тј. појмовима лепог и складног, што није случај са етиком која се бави изучавањем морала, тј. појмовима доброг и исправног. Може се устврдити како укрштањем силе са правом настаје цивилизација, а укрштањем етике са естетиком култура.

Нарочито савремено право тежи ка сразмерности и складу. Сразмерност је ознака за правду, која као највиша вредност није само истинита већ и лепа због своје истинитости и складности. Таква лепота је неупоредиво важнија од лепоте техничке исправности права, која је од правничког заната до врхунске уметности уздигнута знатно касније, и не мора да буде истинита упркос естетичности којом исправност може да засени људски ум.

Право је естетско кад је складно састављено и изложено на правни или неки други пригодан начин, док правна естетика настаје као нужна последица развоја и брушења правне мисли сачуване у правничким текстовима и изрекама. Та непресушна жеља за лепим је најуспешније преточена у неколико светски познатих законика. Они показују да је људски род одувек тежио не само ка достизању истинитости и исправности, већ и лепоте. Такво настојање да право не буде само истинито и исправно, већ и складно у смислу лепог и праведног, траје до данас. Оно је живо сведочанство о могућностима људске цивилизованости.

XI БОЖАНСТВО И ПРАВО (DIVINITY AND THE LAW)

Можда је на питање зашто је изабрана управо ова а не нека друга тема одговор садржан у следећем: највећа опасност за већину нас није у томе што је наш циљ исувише високо и што га не достижемо, него у томе што је исувише ниско и што га достижемо. Какогод, изгледа да је нешто што би се могло назвати првобитном правном праксом знатно древније од најстаријих сачуваних писаних сведочанстава која могу да послуже као поуздан ослонац за упознавање с настанком и развојем државе и права. Новооткривени правни артефакти и сачувани правни споменици померају историјску границу уназад, али то померање подсећа на приближавање логаритамске криве оси. Ипак, захваљујући откривеним новим артефактима и сачуваним правним споменицима могу да се дају барем смислени одговори на питања за која истинит одговор вероватно никад неће моћи да се пронађе.

На основу сачуваних артефаката и најстаријих правних споменика могу се замислити четири фазе у развоју везе божанства и права: прва је претпостављена владавина богова и божанских закона, у којој се богови или бог појављују као творци и извршиоци права над људима; друга је владавина божјих намесника, нешто познатија фаза у којој богови подарују божанске законе изабраним појединцима који владају у име божанства и

старају се о спровођењу права над људима; трећа је прихваћена и добро позната владавина људских владара као стваралаца и извршилаца напредно идеализованог људског права, претходно миропомазаних од стране неког верског ауторитета; четврта је наша садашњост коју представља владавина изабраних лаичких владара или представничких органа државне власти, који засебно или заједно стварају и спроводе владавину световних закона и права.

Али то није крај, јер људски владари постоје, и данас се понашају као да су богови. Само су у сенци, изван јавне сцене коју оличава званична власт, која их слуша, дела по њиховим заповестима а приказује себе као исправну и праведну. Дакле, богови и владари и даље постоје, само нису астронаути с других планета, божји намесници на земљи или миропомазана људска бића. Данас су они скривени, невидљиви и скоро непознати власници и контролори светског капитала, док је право постало још важније средство за меко спровођење власти над људима. И само право је постало нека врста божанства. Мало се тога суштински променило током протеклих шест миленијума.

ХИИ

БОЖАНСТВО И ПРАВО ИИ ГЛОБАЛИЗАМ, ПРАВО И ВЛАДАВИНА ПРАВА

(DIVINITY AND LAW ИИ GLOBALISM, LAW AND THE RULE OF LAW)

Нови светски поредак је 29. јануара 1991. званично најавио тадашњи амерички председник Џорџ Буш Старији у свом обраћању америчком Конгресу. И док једни сматрају да је реч само о политичкој фрази, други мисле да је реч о стварању новог феудалног или робовласничког светског поретка на технократским основама, трећи о укидању садашњих држава и нација у корист тоталитарне Светске државе или барем Светске владе корпоративног типа, четврти о суштинској промени људског бића у духу еугенике, трансхуманизма итд. Једно је сигурно: глобалисти желе да у потпуности преобразе све што је везано за данашње друштво. То укључује економију, владу, забаву, друштвене односе, породицу, па чак и религијска веровања. И од тога не одустају.

Када је реч о светском праву у настајању, довољно је рећи следеће: таква творевина (светска влада или Супердржава) би без икаквих правних ограничења могла да доноси универзално обавезне прописе, док правно никоме не би одговарала. Постала би правни бог. На стварању таквог универзалног права се одавно ради. То се данас чини доношењем бројних агенди Уједињених нација (нарочито Агенда 21 и 30) и истрајавањем на доношењу других глобалистичких докумената (ТТИП, ТИСА итд.), али и све чешћим коришћењем правних трансплантата.

Када је реч о светској владавини права, њу је могуће оптимистички замислити само као демократску глобалну владавину која би требало да

се креће унутар једног укључујућег, консензуалног, кооперативног, мултилатералног конституционалног оквира који би створио истински функционалну и оперативну верзију владавине права. А можда и не би, јер то не би било потребно у случају успостављања еугеничке глобалне диктатуре над остатком некадашњег човечанства. Био би то Архипелаг Гулаг светских размера.

Не постоје назнаке или докази да би било другачије. Постоје само уверавања у благодети једног свеобухватног или универзалног (космополитског) устројства људске заједнице која би требало да броји 500 милиона преживелих чланова човечанства, барем како је записано на споменику Georgia Guidestone.

BRIEF CONTENTS

AUTHOR'S OLD AND NEWS NOTES	9
I. TIME AND THE LAW APODICTIC AND ASSERTORIC CONCEPTS AND RELATIONSHIPS	11
II. SPACE AND THE LAW THE LAW IN SPACE AND SPACE IN THE LAW	31
III. LAW AND LEGALITY AS SYSTEMS OF CERTAINTY	51
IV. THE IDEALISTIC AND REALISTIC CONCEPTS OF THE LAW	83
V. JUSTICE AND THE LAW	105
VI. PROCEDURAL IUSTICE, TRUTHFULNESS AND CORRECTNESS	131
VII. LAW, JUSTICE AND MERCY IN THE PLAYS OF WILLIAM SHAKESPEARE	153
VIII. LIBERTY, INTEGRITY AND THE LAW	175
IX. DIPTYCH OF HUMAN DIGNITY AND TOLERATION	191
X. AESTHETICS AND THE LAW	207
XI. DIVINITY AND THE LAW	217
XII. DIVINITY AND THE LAW II GLOBALISM, LAW AND THE RULE OF LAW	243

Драган М. Митровић
ИЗАБРАНА ПРАВНА ДЕЛА
Књига IX
О ПРАВУ
Изабрани есеји

Издавач
Досије студио
www.dosije.rs

Лектор и коректор
Марина Давидовић

Технички уредник
Ирена Ђаковић

Дизајн корице
Ивана Зорановић

Припрема и штампа
Досије студио, Београд

ISBN 978-86-6047-503-1
ISBN 978-86-6047-494-2 (за издавачку целину)

CIP – Каталогизација у публикацији
Народна библиотека Србије, Београд
ISBN 978-86-6047-503-1
ISBN 978-86-6047-494-2 (за издавачку целину)
COBISS.SR-ID 192251401

ISBN 978-86-6047-503-1



9 788660 475031