

УНИВЕРЗИТЕТ У НИШУ
ПРАВНИ ФАКУЛТЕТ

Платонова етичко-социјално-правна држава
(мастер рад)

Ментор

Проф. др Марко Трајковић

Студент

Милош Ђорђевић

Број индекса: M029/24-O

Ниш, 2025. године

САДРЖАЈ

УВОД	3
I ПЛАТОНОВ ПОЈАМ ВРЛИНЕ.....	6
II ПЛАТОНОВА ЕТИЧКО-СИЦИЈАЛНА ДРЖАВА.....	14
III ПЛАТОНОВА СОЦИЈАЛНА ПРИЗМА ЗАКОНОДАВСТВА.....	33
IV ОД ПЛАТОНА ПРЕКО СТОИЦИЗМА ДО АУРЕЛИЈА АВГУСТИНА.	43
ЗАКЉУЧАК.....	55
ПОПИС КОРИШЋЕНЕ ЛИТЕРАТУРЕ.....	61
Сажетак и кључне речи.....	63
БИОГРАФИЈА СТУДЕНТА.....	67

УВОД

Платон се у историји филозофске и правне мисли појављује више као „страсан теоретичар и пророк нове државе неголи хладан систематичар сазнања...“ и у том смислу његова стваралачка личност њега означава као „законодавца и државотворца“.¹ Поред свог теоретског рада, који није тако велико изненађење, спада у ред ретких филозофа који су своје учење настојали да оживотворе кроз своју практичну делатност, и то током својих боравака на Сиракуси.

Његово је учење о држави испреплетано са његовим учењем о врлини, те је тако дао задатак „држави да заједнички живот људи уреди тако да врлином сви постану срећни“,² што подразумева „социјални принцип“ који повезује заједницу са својим члановима.

Платоново учење иде различитим правцима, те нам се у једном моменту појављује као потпуни филозоф трансценденције, док ће у следећем бити веома рационалне природе и писаће о „природној неједнакости људи, јер апстрактно изједначавање људи у држави сасвим противречи природи, и од поделе рада према природној способности, јер појединац не може да произведе све што му је потребно за опстанак“.³ Из овога ће делатност државе засновати на врлинама и сталежима. Дакле, на томе ће бити заснована привреда, одбрана и управа државом, те ће се појавити владари – „савршени чувари државе“, онда чувари – војници, и сељаци – радници – занатлије и трговци који чине трећи сталеж.⁴

Све у држави служи врлини, те тако и држава и сталежи служе „остварењу правде“.⁵ Онај ко би ујединио све сталеже у остварењу правде био би филозоф-краљ или краљ-филозоф – или једини историјски „примерак“ овога Марко Аурелије. Платон није био филозоф статике, већ динамике те не пише о „правној затворености друштвених скупина“ већ о заснивању државе на дужности и личној способности у преласку из једног у други

¹М. Ђурић, *Историја хеленске етике*, Завод за уџбенике и наставна средства, Београд, 1987, 347.

²*Ibid.*, 348.

³*Ibid.*, 349.

⁴*Ibid.*, 349-350.

⁵*Ibid.*, 350.

сталеж.⁶ Што значи да „обраћа пажњу на емпиријску стварност“ што произлази из посматрања „политичких прилика на Сицилији“.⁷

Ове прилике натерале су Платона да размишља о једном или о два владара, а не о неодређеној групи људи или закона који „ометају стваралачку снагу државног обнављања“.⁸ Приметиће се да је учино искорак ка владавини савршених закона, који су тешко достижни, те ово изазива као реакцију да је овакво учење утопистичко и остављено „нечијој машти“ те из тог разлога такве државе „и изгледају савршене“.⁹ Чак је и он сам уочио да „закон никада неће моћи да погоди то шта је заиста најбоље и најправедније за све и да утврди то што је најприкладније, јер неједнакост међу различитим људима и разним понашањима, као и недостатак стабилности у људским стварима не дозвољавају законодавцу, било каква да је његова умешност, да утврди шта је то што је апсолутно ваљано за све случајеве и за сва времена“.¹⁰ Тако је право „средство које је емпиријски корисно, које служи да учини државе, бар у оним облицима за које су људи способни, мање неподношљивим, а од њих ниједна ипак није *добра*, чак и када у њој владају закони“.¹¹

Потоњи векови донели су филозофско-правну везу између Платона, стоицизма и Аурелија Августина. Августин је сведок нешто другачијег времена, у коме се констатује да ће настати „држава божја“ али да проблем ове наше земаљске државе није „лако решив“.¹² Из тог разлога није до краја јасно одређен када говори о земаљској држави која може бити оличење ђавола, а може се њена егзистенције решити у „Господњој држави“.

Однос ове две државе није код њега јасан, и иде од стања међусобне нетрпељивости до тога да је „држава божија“ модел за ову другу. Мора се уважавати чињеница да је он „мистична контенлативна душа, али и бискуп, организатор хришћанске заједнице на овом свету, заједнице...“.¹³ Иза ова два филозофа, која дела свет остаје мисао да су државе без правде разбојничке банде, јер без идеје правде нема државе која је потчињена

⁶ М. Ђурић, *Историја хеленске етике*, 352.

⁷ Ibid., 353.

⁸ Ibid., 354.

⁹ Г. Фасо, *Историја филофије права*, ЦИД, Подгорица, 2007, 47.

¹⁰ Ibid., 49.

¹¹ Ibid. 50.

¹² Ibid., 123.

¹³ Ibid.

врлини,¹⁴ јер „Случајне истине о историји никада не могу постати доказ нужних истина ума“.¹⁵

Све ово наводи на закључак да је његова држава ипак социјална, мада се са том констатацијом неће сложити они који су били својим природним статусом, статусом робова, жена и странаца искључени из те државе. Његово старање за развијање врлина које проистичу из вредности равно је данашањем старању о јавним врлинама оних који чине становништво једне државе. Дакле, етичка држава, а данас правна, у својој основи мора бити социјална и мора се старати о „задовољавајућем“ статусу свог становништва.

¹⁴ Г. Фасо, *Историја филофије права*, 124.

¹⁵ Е. Ласк, *Филозофија права и краћи списи*, Досије, Београд, 2005, 69.

I ПЛАТОНОВ ПОЈАМ ВРЛИНЕ

Немогуће је бавити се Платоновим поимањем врлине, а не осврнути се на Сократово учење које је уосталом обликовало Платона. Тако је Сократ добро узимао као садржај сазнања, те је „свођење сазнања на сазнање добра“ претстављало „први материјални принцип Сократове етике“.¹⁶ Иако Сократова етика није изграђена попут неког етичког система, може се уочити следеће да ће он развити појам алтруизама које постоји онда када „Свако хоће и туђе добро“ и појам егоизама јер „Свако хоће своје добро“.¹⁷

Све ово утицаће на његово схватање државе, где је „појам правде из индивидуалне етике применио на државни живот, и тако је тај појам постао основни појам науке о држави“.¹⁸ Сократ је у више наврата показао своју везу са својом државом у којој је видео као „највећу и најузвишенију заједницу“ за коју је био везан „најсветлијим везама и непрекорачљивим обавезама према њеним законима“.¹⁹ А ти су закони за њега били „израз утврђене воље слободних људи који чине државу и као чланови државне заједнице и као сарадници у државној управи и законодавству“.²⁰

Много тога што ће се наћи код Платона јесте било заматак и основа Сократова, који сматра да је могућа „владавина духовне и моралне елите“ односно „Краљеви и владоци“ – говорио је он – „нису они који носе жезло, ни они који су изабрани ма од којих ни они који су изабрани коцком, ни они који су крмило узели насиљем или преваром, него само они који умеју владати“.²¹ Дакле, основа се владања, или оправдање за владање не налази чак ни у избору, већ у „државничкој способности“ која је најлепша и највећа и налази се у „аристократији ума и карактера“.²²

Милош Ђурић заузима став да је Платоново учење о добру прошло кроз три фазе. Те је тако у првој сагласан са Сократом и „зато је за њега добро исто што и корисно“.²³ Ипак, удаљио се од учитеља и лепо поистоветио „корисним и добрим“, те су тако „добро, лепо и

¹⁶М. Ђурић, *Историја хеленске етике*, 257.

¹⁷*Ibid.*

¹⁸*Ibid.*, 260.

¹⁹*Ibid.*

²⁰*Ibid.*

²¹*Ibid.*, 261.

²²*Ibid.*

²³*Ibid.*, 334.

корисно“ нешто означава исто.²⁴ Појам корисно везан је за знање, те је тако учињен повратак ка Сократу. Одбацује у свом систему поистовећивање идеју да пријатан живот значи леп живот или добро, наводи Милош Ђурић, јер задовољство и добро нису истоветни појмови, јер уживање није смисао већ „подизање правде до живе државне моћи“.²⁵

У својој другој фази изграђује свој систем идеја који постаје средишњи део његовог учења, према Милошу Ђурићу. Важан мотив за развој овог система представља „индивидуално-етичка и социјално-етичка потреба да се с правим знањем стекну опште истине, општа правила и праве врлине“.²⁶ Оно на шта ваља посебно обратити пажњу при разматрању његовог система идеја је „етичка воља“ као и Платонова „етичко-реформаторска воља“, а разлог је једноставан „Оне су стваралачке снаге и највиши инспиративни, конститутивни, законодавни и космотворни регулативи етичке воље човекове“, односно „еманација моралног осећања и констуктивне етичко-политичке воље“.²⁷

Читав је Платонов свет, као касније и Августинов, подељен и дели га провалија која стоји између првог света, света „умног сазнања, чистог мишљења и истинског знања“ и другог који је крајње „сумњив објекат чулног опажања, пуког менења“.²⁸ Према Келзеновом схватању ради се о разлици између „духа и природе“ односно „вредности и стварности“, а када се то доведе у везу са оним што је људско то је „за платоновско учење веома значајна супротност између бесмртне душе која тежи ка божанскоме и ка уму и смртног тела затвореног у чулност“. И следећи став га недвојбено везује за Августина, а то је „супротност између надземаљски-божанске оностраности и земаљски-људске оностраности“.²⁹

Из овакве поставке постаје јасно да је код њега нужно постојање апсолутног добра, где зло и не постоји, оно се јасније појављује као појам тек касније у његовим списима, односно „зло поприма чвршћи облик, као и добро бива супстанцијализованои

²⁴М. Ђурић, *Историја хеленске етике*, 334.

²⁵*Ibid.*

²⁶*Ibid.*, 335.

²⁷*Ibid.*, 338.

²⁸Х. Калзен, *Шта је правда*, Филип Вишњић, Београд, 1998, 99.

²⁹*Ibid.*, 100.

персонификовано у посебно биће“.³⁰ Зло је ипак за њега не-биће које „не треба да бивствује“, јер у „чистом систему добра, за зло нема места“.³¹

Може се закључити да је он остао веран свом етичком дуализму, што потврђује својом сликом пећине у којој људи живе у оковима, а сад замислимо „како би они поступали када би им стварно успело да се ослободе окова и излече од незнања. Могло би бити само ово: кад би неко од њих био ослобођен окова и био принуђен да одједном устане, да окрене врат и да пође и погледа према светлости, док при свему томе осећа болове, а од светлости не може да види оне ствари чије је сенке некад гледао, шта мислиш шта би одговорио када би му неко рекао да је све дотле гледао само којештарије, да је сада много ближе реланости и да види правилније, пошто је окренут већој истини? А када би му тада неко показао поједине предмете који пролазе и питањем га приморао да одговори шта они значе, зар ти се не чини да ће он бити у неприлици и да ће мислити како је оно, што је раније гледао, стварније од оног што му се сад показује?“.³² Тако се заједно са Платоном и Ђурићем може закључити „Човеку, дакле, који је гледао у сунце идеја, па се потом вратио у тамну пећину, светина се подсмева, јер су му очи испрва још засењене, те се он не сналази у тами“.³³ Даље гледајући на пећину Платон закључује „У сваком случају, према ономе како се те ствари појављују, мени изгледа јасно да у подручју сазнатљивог идеја добра је оно последње и да је тек с муком можемо сагледати. Али кад се она једном увиди, тада из самог расуђивања нужно следи да је она узрок свему што је исправно и лепо, да је у подручју видљивог родила светлост и господара светлости, а да је у подручју умног она сама господарица која даје истину и ум. Овоме бих још додао да онај ко жели да у своме личном и јавном животу дела разумно, треба свој поглед на њу да управља“.³⁴

Код Платона долази до поистовећивања добра и „стваралачке снаге“,³⁵ јер се у једном налази свеукупни узрок, што он повезује са видом и Сунцем.³⁶ Ово је тачно јер „Мислим да ћеш рећи како сунце видљивим стварима не даје само моћ да буду виђене, него и моћ да буду рођене, да расту и да се хране, док оно само не припада рођеним бићима“.³⁷

³⁰Х. Калзен, *Шта је правда*, 101.

³¹*Ibid.*, 102.

³²Платон, *Држава*, БИГЗ, Београд, 2002, 207.

³³М. Ђурић, *Историја хеленске етике*, 339.

³⁴Платон, *Држава*, 209.

³⁵М. Ђурић, *Историја хеленске етике*, 340.

³⁶Платон, *Држава*, 200-201.

³⁷*Ibid.*, 202.

Исто тако идеја добра има највише место међу идејама, те „Она влада у васељени као једно од њених најосновнијих начела и превазилази биће својом прастваралачком снагом. Она је средиште свих других идеја, оне од ње добивају своју сврху, она је последњи узрок и највиша сврха постојања. Налазећи се изнад супротности духа и материје као извор свега бића, она је идеја идеја“.³⁸ На овај начин је вредност стала изнад стварности.

У трећој фази, према Милошу Ђурићу, он заузима став да се „права вредност живота не састоји ни у задовољству ни у умној делатности, него у таквој помешаности једног и другог да умна делатност има власт над задовољством“.³⁹

Сасвим природно за Платона „Врлина је за њега једна и оснива се на знању“⁴⁰, што га природно везује за учитеља. Тако као и учитељ знање схвата као динамичку категорију. Сада га у овом може касније пратити и Августин, јер Платон сматра да је врлина „услов блаженства“ и да је „Неправду чинити горе“ него „неправду трпети“.⁴¹ Правичност ће тако наћи као спону између појединца и државе те тако „сада ћемо завршити своје испитивање којим смо мислили да ћемо лакше сазнати шта је правичност за појединца, ако најпре покушамо да ту особину посматрамо на некој већој ствари, а тај већи предмет чинило нам се да је држава, па смо је саградили што смо боље могли, знајући добро да ће се правичност свакако налазити само у доброј држави. Оно што смо тамо видели, применићемо сад на једног човека, па ако и ту пронађемо исто биће добро“.⁴² А овим се потврђује да је његово морално учење више социјално него индивидуалистичко.

Већ у свом делу „Држава“ развија поделу душе на три дела, односно на умни који се налази у мозгу, вољни који се налази у грудима и пожудни део који се налази у доњем телу. Из ове поставке следи и следећа, спајање ових делова са врлинама и то тако да врлина умног дела постаје мудрост, док је врлина вољног дела храброст, а врлина пожудног умереност. Ове друге две се морају покоравати мудрости, чиме се остварује стање праведности.

И када кренемо код Платона у одређење појма правде, ми се као и у другим аспектима његовог учења и етичког система налазимо пред недоумицом да ли је то Сократ или Платон. Те тако, у расправи „Горгија“ Тразимах одређује праведност „у смислу чувања

³⁸М. Ђурић, *Историја хеленске етике*, 340.

³⁹*Ibid.*, 344.

⁴⁰*Ibid.*

⁴¹*Ibid.*, 345,

⁴²Платон, *Држава*, 121.

позитивног права“ која се састоји у „користи јачег или речено политичким језиком – у корист постојеће власти, а да је неправедност моћнија него праведност, даје срећнији живот и зато је кориснија“.⁴³ Сасвим очекивано Сократ је против оваквог стајалишта и сматра да је „неправедност неваљалство и незнање“ оно које „сеје мржњу и раздор, и зато неправедник не може живети срећније но праведник“ те је самим тим праведност „државотворна врлина и мудрост“ и наравно одатле следи да „праведник мора морално живети, а ко морално живи срећан је“.⁴⁴ Сократ је још конкретнији у „Горгији“ и сматра да су „злочинац и неправедник“ у сваком случају несрећни а посебно „ако за своју кривицу не буду кажњени“.⁴⁵

Став изнет у овом делу приближава Платона теолошкој мисли која настаје касније, а највећа веза остварује се између њега и Августина. У том контексту и налазимо став да је боље неправду трпети но чинити је, те тако „чињење неправде било би горе него трпљење, јер у њему превлађује зло“.⁴⁶ А пошто је правда најлепша „онда она више него остале ствара задовољство“.⁴⁷

Платон ће кроз Сократа рећи да је неопходно повезати појединца и државом коју схвата као „велики образац“ када жели да испита појам праведности.⁴⁸ Социјална мисао се помала у ставу да је задатак „држави да заједнички живот људи уреди тако да врлином сви постану срећни“.⁴⁹ Зато и јесте његова држава социјалног типа јер је индивидуална етика код Платона инструмент за изградњу социјалне етике. Тако Милош Ђурић и сматра да је Платон због свог истицања социјалног принципа „оснивач универзализма, тј. социјалне теорије која представља синтезу индивидуализма и колективизма“.⁵⁰ Овај га је принцип одвео до тезе да је задатак и да је циљ државника који руководи живот у тој заједници да грађане те заједнице учини бољим. Дакле, овде као и на другим местима у његовом систему налазимо да су циљеви и правде и државника веома практичне природе те да морају да учине појединце и заједницу бољим.

⁴³М. Ђурић, *Историја хеленске етике*, 348.

⁴⁴*Ibid.*

⁴⁵Платон, *Горгија*, Култура, Београд, 1968, 112.

⁴⁶*Ibid.*, 117.

⁴⁷*Ibid.*, 122.

⁴⁸М. Ђурић, *Историја хеленске етике*, 348.

⁴⁹*Ibid.*

⁵⁰*Ibid.*

Дакле, може се закључити да је правда потпуна врлина, односно она је „савршенство душе“ јер се у њој налазе све „људске врлине“.⁵¹ Уобичајно за то време појмови су били дефинисани у свом најширем обзору, а не уско што би се очекивало да Платон веже појам правде искључиво за право, то се једноставно тако није тада чинило. Ово је дозвољавало да појмови добију свој најшири облик и буду потпуно објашњени. Овако схваћена правда омогућава да се држава схвати као она заједница која „истражује *Истину* и *Апсолутно добро*“ а не као она која је „љубитељ славе, тј. јавног признања“.⁵²

Већ напред разматран однос праведног и неправедног поступања као и наведеног става да се не буде љубитељ славе која води нас ставу да је онај ко је праведан и срећан а у исто време он се понаша по праву, мада смо и то нагласили да је право ипак шире схваћено од позитивног права, те тако каже „да је најправеднији живот најсрећнији живот“.⁵³ Јасно је да се код Платона дешава дијалектичко преплитање апстрактног мишљења које омогућава да се схвати свет идеја и рационалног сазнања, јер се апсолутно добро може сагледати смо путем мистичног доживљаја. Тако Ханс Келзен, анализирајући Платонову мисао у делу „Шта је правда“ закључује „Отуда – и крајњи закључак те мудрости – не може бити одговора на питање о правди“.⁵⁴ Из тог разлога Сократ и изјављује да је након свих разговора сигуран да уопште не зна шта је правда, јер је суштина правде недокучива.

У „Горгији“ истиче се став да је боље неправду трпети но чинити и да је најбоље преузети на себе казну, што ће Платона касније приближити Августину. Према Хасу Келзену он ће у „Држави“ показати склоност да „мисао о правди одвоји од мисли о узврћању“ јер се правда не слави ваљано „ако се вазда указује само на награђивање добрих и на кажњавање злих“.⁵⁵

Код Платона стално долази до преплитања и тако долазимо до „остварења божанске правде као узврћање у оностраности“.⁵⁶ Ово Келзена наводи на закључак да је овакав став подразумевао веровање у постојање душе, што се сасвим природно да су ова два његова учења – о души и правди – повезана, а „Веровање у остварење правде у оностраности приморава на прихватање постегзистенције душе; неопходност сазнања те правде води ка

⁵¹Г. Фасо, *Историја филозофије права*, 45.

⁵²*Ibid.*

⁵³Х. Келзен, *Шта је правда*, 15.

⁵⁴*Ibid.*, 21.

⁵⁵*Ibid.*, 119.

⁵⁶*Ibid.*

прихватању преегзистенције душе, ка теорији о сазнавању као поновном сећању душе на оно што је, пре рођења, видела у оностраниости“.⁵⁷

И у „Држави“ се појављује став да идеју не познајемо добро, док ће идеја правде добити свој пуни смисао кроз идеју добра, јер „Ако не познајемо њу, знаш да нам онда не користи никакво друго сазнање, као и кад нешто стекнемо без доброг. Или, можда, да смо себи нешто користили ако имамо све могуће ствари, само не оно што је добро? Или, разумемо све, само не оно што је добро и лепо?“ и природно на ово добијамо одговор „Зевса ми не мислим тако“.⁵⁸ Дакле, правда постаје инструмент добра, односно она омогућава да добро настане и остане. Зато ваљана држава мора да омогућивши правду омогући и највеће добро, те је тако држава постала социјална категорија, сматра Келзен.⁵⁹ У „Држави“ јасно се истиче надмоћ доброг над правдом те тако и стоји „Али је јасно и то, како многи више воле да имају посла са привидном него са истинском правичношћу и лепотом (ако и није права), док када је у питању добро, никоме није довољно да га има само привидно, него тражи истинско добро, а његову сенку свакако презире“.⁶⁰ Искрено верује да свако тежи добром, што је јасан Сократов утицај, те тако стоји „Свака душа, дакле, тежи за добрим и чини све да до њега дође, јер слуги да се у њему крије нешто, али је несигурна и не може добро да схвати шта је то“.⁶¹ Опет Платон овим својим ставом претпоставља долазак Августина и његове теолошке мисли. Овде се већ налази и повезивање улоге чувара тих ствари, добра и правде, и ваљаног управљања државом, јер „Мислим да је онај ко не зна шта је у правичним и лепим стварима добро рђав чувар тих ствари“.⁶²

Платон опет креће пут разматрања идеје добра, и покушава да изводи своју вештину вођења разговора, али га Глаукон враћа „Тако ти Зевса, Сократе, немој сад одустајати као да си стигао до краја“ и наставља „Ми ћемо бити задовољни ако и о добром будеш расправљао исто онако како си то чинио са правичношћу, самосавлађивањем и осталим“.⁶³ Сократ, односно Платон, ово питање оставља отвореним и не завршава, односно никада

⁵⁷Х. Келзен, *Шта је правда*, 120.

⁵⁸Платон, *Држава*, 197.

⁵⁹Х. Келзен, *Шта је правда*, 121.

⁶⁰Платон, *Држава*, 197.

⁶¹*Ibid.*

⁶²*Ibid.*, 198.

⁶³*Ibid.*

није завршио „оставимо оно што је добро само по себи, јер се моји погледи о томе не могу објаснити у оквиру данашњег нашег расправљања“.⁶⁴

Следећи став Платона апсолутно везује за теолошку мисао Августина јер он о апсолутном добру не расправља јер је оно невидљиво божанство, сматра Ханс Келзен, и „зато се само по себи забрањује питање о његовој суштини“ и даље „У најбољу руку, може бити речи о његовом видљивом сину“ Исусу Христу „можда нам овај посредује слутњу о своме оцу“.⁶⁵ Дакле, говоримо о „потомку добра“,⁶⁶ јер за наше докучивање идеје божански доброг није могуће искористити искуство посредовано спољним стварима, већ се морамо ослонити на унутрашња чула, која не поседује свако. Опет смо у даљинама везани за Августина, те зато умовање одговара највишем подручју.⁶⁷

⁶⁴Платон, *Држава*, 198-199.

⁶⁵Х. Келзен, *Шта је правда*, 124-125.

⁶⁶Платон, *Држава*, 201.

⁶⁷*Ibid.*, 205.

II ПЛАТОНОВА ЕТИЧКО-СОЦИЈАЛНА ДРЖАВА

Платон је био један од ретких филозофа који је своја филозофска настојања преточио у праксу, те је то оживотворено његовим путовањима на Сиракусу. Његово залагање за прктичну примену идеје права је неопходно јер човек живи у „форми права“ као јединка у друштву.⁶⁸ На тим путовањима могао је да провери тачност својих филозофских назора. Прихватамо Келзенев став да је стваралаштво „великих етичара“ дубоко „укорењено у њиховом личном животу, свака спекулација о добру и злу произлази из етичког доживљаја који потреса читавог човека. Тако је и снажан патос који носи Платоново дело, његов трагички дуализам и херојски напор да се он превлада, најдубље заснован у посебном карактеру те филозофске индивидуалности, у особености судбине и њоме условљеног, крајње личног става према животу“.⁶⁹

Тако Милош Ђурић издваја неколико, односно тачно, три Платонова боравка на Сиракуси. Током свог првог боравка у Великој Хелади, он је позван на двор Динисија Старијег који се као тиранин наметнуо Сиракуси. Уз велико настојање Диона који је био помоћник Динисија, Платон долази на двор тиранина, иако бвећ раније у „Горгији“ одређује тиранина као звер, и то са надом да овог придобије као неког ко би његове идеје оживотворио. Но Платонова нада није била оправдана, јер се њих двојца нису нимало разумели, те када би тиранин послушао Платона, он би морао да одустане од свега што му је познато и прихватљиво. Разлика је била очигледна, док за Платона земљу и градове држи правда, за тиранина то је моћ у различитим облицима. Дион видевши да је Платона његова искреност у настојању да тиранину докаже да је тиранин, довела у опасност он га упућује на тријеру која је ваљала да га врати Атини. Дионисије је кришом замолио да Платон буде убијен, а ако то није могуће да буде продат у робље, јер ће њега, Платона, то учинити срећним. И тако и бива он је на острву Егина продат али га је Аникерид из Кирене који му је био пријатељ откупио. Но ово није зауставило Платона и он по повртку у Атину оснива своју школу „Академију“ у којој се живот одвијао у заједништву учитеља и ученика који су њему заменили породицу коју није основао. Овде је могао да се бави и практичном политиком које се одрекао у јавном животу. Ово је тачно јер се није одрекао

⁶⁸ Ј. Биндер, *Прилог учењу о појму права*, Досије, Београд, 2008, 5.

⁶⁹ Х. Келзен, *Шта је правда*, 105.

духовног вођства у својој заједници у којој је желео да створи нови нараштај који би био оживотворење идеје аристократије духа и карактера. Ови нараштаји су се током боравка спремали да преузму водеће улоге у својим заједницама. Дакле, моћ коју државник ваља да има повезана је са ваљаним филозофским образовањем. Тако је он још тада истакао значај јавних врлина које постају незаменљив пут у изградњи ваљаног правног поретка. Одавде и произлази његово настојање да од града државе створи калиполис, односно оно што је он схватао као узоран државни поредак. Након смрти Динисаија Старијег на престо долази његов син Динисије Млађи и он на Дионову молбу позва Платона на свој двор. Иако се добро сећао свог претходног боравка Платон ипак прихвата позив у нади да ће новог тиранина придобити за своје идеје. Почетак боравка био је више него изврстан и Платон је био примљен са највећим почастима, које ниједан филозоф ни пре ни после Платона неће доживети. Атмосфера је личила на излазак из тираниде. Платон је одмах Дионисију предочио потребу за пријатељима и истомишљеницима који ће заменити голу силу у владању државом. Наравно, Платон је задобио шире масе које су се надале промени, а Платон није гајио наду да је довољна формална промена већ да је битно да се деси вредносна промена у души тиранина. У замци дворских сплетки Дион бива прогнан, а Платон је сматрао да ваља да напусти двор. Иако је већ имао шездесет и пет година жеља за узором државом га није напустила и он се опет упутио пут Сиракусе. Иако је дочекан поново са великом пажњом Платон је брзо увидео да се у рачуну преварио. Тако је брзо завршио у баракама најмничких чета које га ионако нису волеле. Дион се јавно у војничком походу супротстави Динисију. Иако је дочекан као ослободилац брзо је био убијен из заседе. Ово је донело велику бол Платону.⁷⁰

Дакле, Платон спада у ред ретких филозофа који су добили прилику да своје знање и идеје ставе у „погон“ политичког живота. Оно што јесте заједничко за све њих јесте разочарење у могућност остваривања ових идеја.

Иако Лав Троцки није био филозоф а најмање неко за кога би могли рећи достојан Платоновог наследника можемо навести његову судбину и рефлексију сличног проблема разочарења за неоствареним идејама. Његова лаковерност донела му је апсолутно трагичан крај и одвела до „Совјетског термидора“. Као сведок Стаљинове владавине и

⁷⁰М. Ђурић, *Историја хеленске етике*, 319-326.

большевизма Троцки је указао на моменат када се партија изродила, кроз бирократизацију заједнице. Бирократија је постала „господар друштва“. Изгледа као и оно што се десило на Сиракуси да је друштву некако необично био потребан не филозоф него човек „чврсте нарави“ и „ускогрудног духа“. Тај је дух уништио све старе борце окупљене око Лењина. И попут „Животињске фарме“ демократија је остала само у сећањима старијих који су полако, али сигурно нестајали, док је оно што је остало изгубило достојанство и постало аутомат који се боји за живот. У таквој атмосфери издаја и корупција постају свакодневица. И настаје нова класа „совјетских буржуја“ као повлашћеног друштвеног слоја. Тај је слој одузео могућност на разлику у мишљењу и то „механичком интервенцијом политичке полиције“ која свој „посао“ довршава путем „злогласних директива“. Све ово извела је личност „другоразредне важности“ коју је Троцки потценио и зове се Стаљин, односно „неповредиви шеф термидорске бирократије“. Као што је Платон раније приметио моћ и неправда су веома привлачни, те то није мимоишло ни време Троцког. У свему томе развио се нови појам који није био познат Платону – малограђанин – који је за свог вођу нашао Стаљина који је овде „нашао одраз властитог менталитета“. За разлику од Академије образовање које се овде нуди доводи младе до заразе „формализмом и лицемерјем“, а уместо освајања идеја млади се „гуше од досаде“ и уместо развоја личности они постају снисходљиви према својим „љубљеним шефовима“. И као што је Калип издао Диона и овде се јавља „издаја и доушништво“. На овај начин уништен је сваки слободан покрет и сломљен му је врат јер се он тумачи као „луди сан“ а говор о њему схвата као „брбљање“. Уместо Сократовог знања маше се „Лењиновим или Стаљиновим цитатиом“. И као што ће се касније појавити у Исусовом овоземаљском животу тако и сада можемо рећи путујемо од „Понција до Пилата“.⁷¹

Ово нас опет враћа Сократу који није „активно учествовао у политичком животу“ али је настојао да „пробуди савест суграђана“.⁷² Оно што се може слободно назвати „проживљеном доктрином“ красило је и Сократа и Платона. Код Сократа можемо према наводима Гвида Фаса наћи и призив јуспозитивизма и јуснатурализма, јер он жели „поштовање закона не због његове суштинске, објективне вредности, него због моралног

⁷¹Више о свему овоме видети у: Л. Троцки, *Издана револуција*, посебно глава пета *Совјетски термидор* 73-93, и делови *Борба против омладине* 125-133, *Нација и култура* 133-144, *Демократија и партија* 203-208.

⁷²Г. Фасо, *Историја филозофије права*, 39.

захтева, захтева савести човека“.⁷³ Иако се појављује идеја о апсолутној покорности закону, појављује се и идеја о закону који је производ консензуса грађана, дакле „Морална оправданост закона је потврђена, али она је поново повезана са прихватањем од стране грађана“.⁷⁴ Овде се уводи разум као чинилац који оправдава поштовање закона, јер „Законе поштујемо не због њиховог ауторитета који их ставља изнад човека, нити због њихове оправданости, а разлог ове оправданости не знамо, већ једино због тога што човеков разум не дозвољава њихово кршење, јер он тако противречи самоме себи“.⁷⁵

Дакле, ако је Платонова филозофија социјалног типа, унутар таквог промишљања стварности налази се и држава, и овде полако улазимо у саму идеју Платонове државе. Поставку о социјалном карактеру коју ћемо касније изложити налазимо у самом разлогу стварања државе, односно у „у узајамном помагању људи ради задовољавања најпростијих животних потреба, и то на основу поделе рада „И то је сасвим природно, Зевса ми! Док ти говориш, пада ми на памет да нико није по својој природи сасвим сличан неком другом, него су њихове способности другачије, један је за овај рад, а други за онај“.⁷⁶ А у таквој ситуацији, неће један човек извести све радове ваљано, већ свако мора вршити своју дужност складно својим знањима, али никако површно, те „Мислим да земљорадник неће сам себи направити плуг ако овај треба да буде добар, нити ашов, ни друго оруђе које је потребно за земљорадњу. Тако је исто и са зидаром, а и њему су потребни многи предмети; исто је и са ткачем и обућаром“.⁷⁷

Оваквом поделом рада држава ће се ипак увећати, али према његовом схватању ипак неће бити превелика. Оно што интригира је да већ тада Платон увиђа потребе за државом која ће бити ваљана, и додаје један чисто економски аспект а то је „подићи државу на таквом месту где јој увоз не би био потребан“ и констатује да је то немогуће.⁷⁸ Самим тим држава се проширује не само територијално већ и у оном свом другом елементу који краси државу, односно данашње схватање државе, у становништву и њиховим пословима. Што говори о веома ваљано разрађеној подели рада на којој би могли да му завиде и данашње расправе из домена радног права.

⁷³Г. Фасо, *Историја филозофије права*, 39.

⁷⁴*Ibid.*, 40.

⁷⁵*Ibid.*

⁷⁶Платон, *Држава*, 49.

⁷⁷*Ibid.*

⁷⁸*Ibid.*

Но држава се не може само установити она мора бити и довољно „богата и раскошна“ и наравно „здрава“. Таква држава мора и да ратује и има чуваре који морају бити „слободни од сваког другог посла“.⁷⁹ Ти чувари морају бити одважни али и мудрољубиви, јер једино тако могу ваљано да руководе својим пословима.

Овако се може сматрати да једна здрава држава у којој свако ради оно што уме најбоље се увећава у одважну и велику државу у којој постоји природна неједнакост која мора да остане и у држави да би она, држава могла да опстане. Да би она могла да опстане у њој је извршена подела рада и то на начин да имамо привреду, одбрану и управу које са собом вуку и одређене сталеже, што све гради будући појам социјалне државе. Но и овде се полази од појединца и његове душе и свака се душа рађа за одређени посао.

Тако владари који су још и савршени чувари имају изграђен ум, јер како он сматра они морају да буду мудрољубиви. Потом пошто су сукоби неизбежни како унутра тако и споља, појављује се сталеж војника који државу бране и зато морају бити одважни и имати јако срце. Дакле, они су храбри. А трећи сталеж чине они који производе за целокупну државну заједницу и то су сељаци, радници, занатлије, трговци који због природе свог посла морају бити трезвени и послушни. И опет све ово се враћа правди која опет служи идеји добра, јер то апсолутно добро везује и за следећу идеју „Кад тако неко говори о боговима, љутићемо се на њега и нећемо му дати хор да своје дело прикаже, а још мање ћемо трпети да учитељи то своје дело користе у васпитавању омладине, јер чувари наше државе треба да буду васпитани да поштују богове, а сами да буду божански колико је то људима уопште могуће“.⁸⁰

Као и код разговора о души и овде се преноси да је потребна хармонија саставних њених саставних делова што опет води идеји праведности у души појединца и већој заједници каква је држава.

Природно таквом државом морају управљати они који се могу назвати најумнијим па самим тим и најбољим, јер „Ако у државама не постану филозофи краљеви – рекох – или, ако садашњи краљеви и властодршци не постану прави и добри филозофи, и ако обоје: политичка моћ и филозофија (љубав према мудрости) не постану једно, и ако се силом не искључе оне многобројне природе које теже само за једним, или само за другим, онда мој

⁷⁹Платон, *Држава*, 53-54.

⁸⁰*Ibid.*, 65.

драги Глауконе, неће престати несреће не само за државе него, како мислим, ни за људски род, и државно уређење које смо сада речима описали неће постати могуће нити ће угледати светлост сунца. И то је оно што ми већ одавно наређује да оклевама, јер знам какве ће се нечувене ствари говорити у вези са овим. Јер је тешко увидети да нема другог пута ка срећи ни за појединца ни за целину“.⁸¹

Овакви ставови иду упоредо са његовим путовањима, и ван кабинетским бављењем филозофијом, мада ова владавина филозофа подразумева људе ослобођене свих страсти и оспособљених за државнички позив. Платон је овим покушао да ослобођењем од страсти дође до одсуства волунтаризма у доношењу државничких одлука, што је заправо захтев који истиче правна држава и владавина права.

Ово све је могуће само ако се оствари они „морају имати право васпитање ма у чему се оно састојало, ако треба да имају ону најважнију особину: да буду благи међу собом и према потчињенима“ и даље „Поред таквог одгоја, рећи ће разуман човек, и њихови станови и све остало њихово имање мора бити тако удешено да не одвраћа чуваре од жеље да буду много бољи од свих осталих, а још мање да их изазива да учине зло осталим грађанима“.⁸² Тако ни немају „никакво имање, ако то није преко потребно“ а храниће се „за заједничком трпезом“ и људско злато им није потребно и са њим не смеју да имају додира, јер ће тако „спасити и себе и државу“.⁸³

Проблем за сваког ко има више изграђен индивидуални став свако мешање у лични део живота представља нешто неприхватљиво мада се мора разумети да тадашње време не познаје јавни и приватни живот. Тако да би „раса“ чувара остала „чиста“ деца „добрих људи“ имају бити узета и „однета у завод дадиљама које станују одвојено у једном делу града, а децу слабијих“ сакрити у нечему што ипак данас подсећа на еугеничке процесе. Дакле, родитељство се у оваквој држави малтене искључује. Посебно је „непривлачан“ став да се одреде године за рађање, и став да постоји нешто што се може назвати „рађање за државу“.⁸⁴

Оно што насупрот ових данас „рогобатних“ ставова овакву државу чини истинском јесте принцип солидарности који се данас изобичајио а неопходан је јер „заједничка

⁸¹Платон, *Држава*, 164.

⁸²*Ibid.*, 101.

⁸³*Ibid.*, 102.

⁸⁴*Ibid.*, 149.

радост и заједнички бол уједињују“, а ако се то оствари „ако можемо да постигнемо да сви грађани бар приближно осећају исту радост и исту жалост“⁸⁵ остварићемо јединство. У овом јединству „Али ми нисмо саградили своју државу зато да у њој само један сталеж (ethnos) буде нарочито срећан, него да цела држава буде то у највећој мери“.⁸⁶ У таквој држави сви морају да врше своје послове на најбољи могући начин како би заједница била срећна као целина.

Платон је у Књизи VIII расправљао о четири облика државе која нису савршена. Те тако најпре говори о олигархији која је пуна зала и одродила се од тимархије или тимократије, јер је честољубље напустило родољубље и отишло путем самољубља и среброљубља. А када олигархија нагомила богатство она води демократији која поцртава разлике између богатих и сиромашних. Потом разуздана слобода води тираниди која је болест државе.⁸⁷

Веома добро запажа да „колико има врста држава мора имати и врста људских карактера. Ваљда не мислиш да се државна уређења рађају „из храста или из стене“ а не из карактера људи који државу повлаче као тег на теразијама“.⁸⁸ Тако ми имамо тимократију и одговарајућег човека њој, потом олигархичног човека, демократског човека, те наравно имамо и тиранску душу.⁸⁹

Следи анализа промене државних облика, и то на следећи начин „Хајде сада – рекох – да покушамо објаснити на који начин аристократија прелази у тимократију“.⁹⁰ На нашу жалост, Платон је још тада увидео да до промена државног уређења не долази једноставно, већ да до њих долази онда када „међу онима који су на власти дође до раздора“.⁹¹ У сваком случају када дође до нарушавања равнотеже између делова душе, односно друштвених улога и слојева долази до раздора. Тако по њему „демократска влада, дакле настаје, кад сиромаси победе, па један део противника побију а други протерају, а са осталима равномерно поделе владу и грађанска права, и кад се најчешће власти у њој бирају коцком“.⁹² Ипак, он овакво стање схвата и као анархично, мада није нимало благ ни

⁸⁵Платон, *Држава*, 151.

⁸⁶*Ibid.*, 103.

⁸⁷Видети упоредо: М. Ђурић, *Историја хеленске етике*, 351.

⁸⁸Платон, *Држава*, 238.

⁸⁹*Ibid.*, 239.

⁹⁰*Ibid.*

⁹¹*Ibid.*

⁹² *Ibid.*, 253.

у опису човека који се предаје тиранији, јер „Његова је душа испуњена толиким страстима, а ипак је он једини човек у држави који не сме нигде да отпутује нити сме да види ишта од онога што остали слободни људи желе, него мора да се завлачи у кућу, да највећи део времена проводи као жена, и да завиди осталим грађанима који путују у страни свети гледају занимљиве ствари“.⁹³ Као и увек Платон повезује стање душе и стање државе, те је такво стање душе тиранина довело и до таквог стања у држави, јер је његов живот „у сваком погледу јадан“.⁹⁴

За овакву државу Гвидо Фасо износи став да „Заједничка особина дела политичких утопија је невођење рачуна о законима и свим правним установама у друштву. Утопије увек дају одговор на етичке проблеме и те одговоре покушавају да примене на домен политике. Оне замишљају савршене људске заједнице, које су оствариле Добро и у којима нема места за принуду и формалну строгост, својствену праву“.⁹⁵ Из овог става ми смо уверени да је јасно зашто је Августин „пригљио“ Платонове идеје, јер су код Платона грађани мимо императивних прописа својим образовањем, а код Августина вером упућени да остварују добро. Зато у таквом „граду не постоји никаква заштита грађана од државе јер би било бесмислено да је има, будући да је држава пример етичности, отелотворење правде“.⁹⁶ На овај начин долази до неспојивог споја између етике и политике као и увођење у ризик тоталитаризма јер се као апсолутно прихвата „поседовање Истине од стране оних који су на власти“.⁹⁷

Као тачан став Гвидо Фасо износи да у Грчкој Платоновог времена нема „јасне идеје о субјективним правима грађана у односу на државу“.⁹⁸ Ипак, идеја о постојању правне једнакости и слободи говора компромитована је чињеницом о постојању робова, тако да не можемо искрено говорити о нечему што гарантује закон. Тај закон гарантује све од тога али само за одређене слојеве друштва, док су други искључени из те гаранције.

Увек ваља имати на уму да Платон неће својом душом никада прихватити Атину и њено државно уређење, јер је оно осудило Сократа. Иако ће прихватити Спарту и њену

⁹³Платон, *Држава*, 277.

⁹⁴*Ibid.*, 278.

⁹⁵Г. Фасо, *Историја филозофије права*, 47.

⁹⁶*Ibid.*, 48.

⁹⁷*Ibid.*

⁹⁸*Ibid.*

аристократску ноту, он ће увек критиковати све облике држаног уређења настојећи, додуше утопијски да нађе најбољи могући облик.

Сасвим природно оваквом етичком везивању грађана за државу, његова држава је више морална, него правна категорија, у којој се грађани морају васпитавати за вршење правде и остваривање добра. У тој држави је све одређено унапред, те онда долази до сукоба између етичке и тоталитарне државе. И кад год нам се чини да је његова идеја прихватљива, она нас истовремено одбија својом ригидношћу. Тако је и са васпитањем за узорну државу, где се деца васпитавају путем митова од своје треће до шесте године, док се пре тога пажња полаже телесној нези, што се после од седме до десете надограђује гимнастиком. Након тога прелази се на „озбиљнију“ раван и од десете до тринаесте године креће се са писањем и читањем, на шта се у каснијим, од четранесте до сеснаесте године, надовезује песништво и мусика. Математика, астрономија и хармоника долазе у годинама између шеснаесте и осамнаесте, а након тога до двадесете пажња иде ка војничком вежбању. Након овог периода следи одабир и то само на основу способности а не уплива личних и породичних контаката, што је данас случај. Научно образовање резервисано је за оне који су показали да су га достојни, а након тридесете године следи нови испит. Након њега они најспособнији посвећени су дијалектици до тридесет и пете године, а онда постају команданти до педесете године, док они мање способни постају чиновници. Ови први се приближавају идеји Добра и могу владати.⁹⁹

Кроз ове кругове најпре васпитања и образовања а потом и кругове испита, Платон говори о младежи која се успиње без личних контаката и преференција, већ само на основу својих урођених способности које су побољшане трудом у процесу васпитања и образовања.

Ово служи као основа за промене у структури сталежа, јер је његова држава заснована на „идеји дужности – те свако према способности показаној на испиту може из једног сталежа прелазити у други“.¹⁰⁰ Зато је у његовој држави систем напредовања отворен и везан искључиво за способности и труд, те тако земљорадников син може да напредује ако се истакао и обратно, те зато и пише „Ви који сачињавате државу, сви сте браћа! – казаћемо им као смо митолози. – Али бог, који вас је обликовао, удесио је да они који

⁹⁹Видети упоредо: М. Ђурић, *Историја хеленске етике*, 352.

¹⁰⁰*Ibid.*

треба да заповедају буду помешани са златом, па зато заслужују да буду највише цењени; сребра има највише у онима који су начињени као помоћници, а земљораднике и остале занатлије сачинио је понајвише од гвожђа и бронзе. А како се ви сви истога рода, рађаћете, највећим делом, и децу која је налик на вас. Али ће се дешавати и да златан роди сребрно дете, а сребрни златно, и то ће се наизменично понављати и у другим случајевима. Зато бог пре свега и највише наређује онима који заповедају да ни над чим не буду тако добри чувари и да се ни о чему другом не старају тако брижљиво као о потомству, и то зато да би утврдили која је од претходних смеша у њиховим душама заступљена. Ако њихов потомак има у себи бронзе и гвожђа, не смеју према њему имати никакво сажаљење, него ће му одредити место које одговара његовој природи и сврстаће га међу занатлије или земљораднике; ако би међу овима био неко ко би у себи имао злата и сребра, указаће му почаст и унапредиће га, неког као чувара, неког као помоћника; јер, пророчиште казује да ће држава потпуно пропасти у оном времену када је буду чували гвоздени и бронзани чувар“.¹⁰¹

У „Државнику“ већ чујемо друге тонове, то су тонови емпирије и тонови повезивања вредности и стварности у феноменолошком духу. Државник, односно краљ је онај коме припада и законодавство, те је самим тим и независан, односно „најбоље је да снага не лежи у законима него у краљевском човјеку обдарену разборитошћу“.¹⁰² Тај је посао Платон желео, према наводима и Милоша Ђурића, да повери Диону, који би био „неусловљени деспот“.¹⁰³ Тај деспот поседује краљевско умеће које му допушта да оне који не могу „одлучни и умјерени ду и остале склоности према крепости, него их њихова лоша нарав силом гура у безбожност, објест и неправду, уклања краљевско умјеће смртном казном и прогонством те највећим губитком грађанског права“.¹⁰⁴ Теорија државничког позива је овде јако изражена јер тај позив „брине за законе и све државне послове“.¹⁰⁵ Овде се појављује и идеја да је одређена власт ограничена те тако стоји „ни судачка моћ није сама краљевска моћ“ него је „чуварица закона и помоћница те моћи“.¹⁰⁶ Такав деспот располаже правим знањем за владање које подразумева разумевање читаве

¹⁰¹Платон, *Држава*, 100.

¹⁰²Платон, *Државник*, Плато, Београд, 2000, 347.

¹⁰³М. Ђурић, *Историја хеленске етике*, 354.

¹⁰⁴*Ibid.*, 366.

¹⁰⁵*Ibid.*, 362.

¹⁰⁶*Ibid.*

стварности и прилика у држави, и то само зато јер има краљевско знање. То знање је изнад закона који се не могу до краја прилагодити стварности јер су сиромашнији и статични у односу на стварност. Мада ако другачије није могуће добра је и владавина под законима. Један влада помоћу правог знања, а они други који то знање немају нису прави државници. И зато имамо три боља облика монархију, аристократију и демократију са законима; као и три лоша демократију без закона, олигархију и тираниду. То владање краљевским знањем изгледа овако „Кажемо дакле да је сврха ткању државничког дјеловања равним испреплетанем саткати уједно ћуд одлучних и умјерених људи, након што краљевско ујмеће слогом и пријатељством приведе једне и друге заједничком животу, изградити тако на опћу корист највеличанственије и најљепше ткање, обухватити све остале у држави, робове и слободне људе, те их чврсто држати на окупу тим испреплетаним ткањем, па владати и управљати не пропуштајући ни најмањи дио среће коју држава може уживати“.¹⁰⁷ Дакле, умеће ткања и умеће владања јесу једне исто знање. Такав владар истовремено лишен је сваког порока те он не може „злостављати, убијати и оштећивати кога му се год у свакој прилици свиди“.¹⁰⁸ Такав може владати и по закону а без правог знања и тако наносити неправду, што су потоњи векови показали.

Како све има свој почетак и крај тако је и са Платоновим списима, те тако „Закони“ представљају тај завршетак његове делатности, што значи да је све било иза њега „болна искуства прве младости, када је доживео погубљење свог учитеља Сократа и стекао уверење да држава која је Сократа послала у смрт нема ни права ни могућности да опстане; затим, не мање болна искуства са Сицилије, где је желео да филозофски просвети тиранина и заведе умни поредак, да би своју велику илузију заменио сазнањем да се тирани не дају филозофски просвећивати и да је он сам због те илузије готово доспео у ситуацију да буде на тргу продат у ропство, или погубљен;и, најзад, искуство које је стекао на својој *Академији*, где се неговало и развијало знање о филозофији и где се методски и систематски расправљало о државним уређењима, законима и моралу, тако да је политичка пракса први пут уздигнута на ступањ филозофије“.¹⁰⁹

¹⁰⁷Платон, *Државник*, 369.

¹⁰⁸*Ibid.*, 356.

¹⁰⁹В. Кораћ, *Платонове Закони*, у: Платон, *Закони*, БИГЗ, Београд, 1990, 7.

И код „Закона“ се поставља замисао да је врлина „сврха законодавства“, ¹¹⁰ и људи ће из тог разлога живети и бити срећни ако живе по њима, јер „Има народа који егзистују без тла, без државе, без цркве, само у „закону“. ¹¹¹ Ово значи да законодавац који мора да се брине о скоро свим аспектима живота људи мора да располаже ваљаним разумом, јер опет он мора да помогне да се оствари целокупна врлина. Из тог разлога „Онима који се покорављају законима мора да се додељују почести, а онима који законе не слушају да се одређују прописане казне“. ¹¹² Како се и овде појављује идеја да неко други одређује целокупан живот појединца, мада се то и данас дешава само много суптилније те самим тим опасније, Платонове идеје су схватане као оне које спутавају слободу. Међутим, код њега је апсолутна слобода везана за управљача, те сматра да се „најбољи облик државног уређења остварује онда када се појави по природи истински законодавац и када он има моћ заједно с онима који у тој држави имају највећу власт“. ¹¹³

А када се и појави он и његова управа донеће срећу, јер „Али, ако се родио такав човек, или ако се роди, или ако је неко међу нама сада такав – онда он сам живи срећно, а срећни су и они који слушају речи које долазе из његових премудрих уста. Исти такав говор се тиче сваке моћи, уколико се у једном човеку сјединила највиша моћ са разборитошћу и умереношћу. Тада се рађају најбоље државно уређење и најбољи закони, другачије се то никад не догађа“. ¹¹⁴

Но закони нису сами себи циљ, већ средство да се достигне врлина. Али, се ни путем тог средства „не сме допустити сувише велика власт и без контроле“ што се постиже онда када законодавац има пред „очима умереност, или разборитост или јединство“. ¹¹⁵ Што даље значи да и сама држава мора да поседује разборитост и слободу, а разборитост се јавља код владавине једног који њоме располаже, а слобода код демократије. Што опет наводи на закључак да свако, а посебно законодавац мора тежити разумној вољи, јер се тако избегава слом државног уређења, односно „Када се, дакле, душа успротиви ономе што јој саветују знања или мишљење или докази, ти њени природни управљачи, ја то

¹¹⁰Платон, *Закони*, 27.

¹¹¹ К. Шмит, *Три врсте правнонаучног мишљења*, Досије, Београд, 2003, 7.

¹¹²Платон, *Закони*, 28.

¹¹³*Ibid.*, 120.

¹¹⁴*Ibid.*, 121.

¹¹⁵*Ibid.*, 100.

називам безумљем, а за државу употребљавам ту исту реч када се већина не покорава управљачима и законима“.¹¹⁶

Дакле, законодавчево одбијање моралних врлина доводи до пропасти државног уређења. Платон као теоретичар праксе сматра да они који располажу разумом, па макар „не знали ни да пишу ни да пливају“ ваља дати управу јер су „уразумљени“.¹¹⁷

Слобода је већ код њега схваћена као „проблематична“ вредност, јер је она једина од вредности коју желимо да ограничимо. И то не да ограничимо своју већ туђу, те се тако и он плашио, вероватно због Сократовог искуства, да ће слобода она превелика бити не тако ваљан дар за грађане, те му тако изгледа „коњу, треба кад год се за то укаже прилика притегнути узде и не допустити му да нас понесе као необуздан коњ, па да паднемо, како каже пословица, са магарца“.¹¹⁸ Посебно би се данас ваљала применити његова мисао о ограниченој слободи у домену изговорених речи, јер „казна за брзо изговорене и лакомислене речи је веома тешка“.¹¹⁹

Следећа Платонова поставка изазива мисао да се код њега ради заправо о тоталитарној држави која гуши слободу, јер је он желео да потпуно ограничи песнике у њиховој слободи, те су и закони добили улогу да их ограниче у слободи, ово јер „песници нису кадри да темељно сазнају шта је добро, а шта није“.¹²⁰ А њихове погрешно изнете мисли могу грађане да наведу да се у „најважнијим стварима моле“ баш онако „како не би требало“ те зато „песник у својим песмама не сме да ствара ништа што се не би слагало с оним што у држави важи као законито, праведно, лепо или добро, и да не сме без дозволе да показује своје песничке радове никоме од приватника пре него што су их прегледале и за њих дале своје одобрење за ту сврху одређене судије и чувари закона“.¹²¹ Овим ће Платон данас бити означен као неко ко жели да цензурише мисао и то путем закона, мада је држава данас у највећој могућој суптилној мери то и постигла.

Након свих својих искустава и замисли да се достигне идеал, Платон у „Законима“ поставља питање како то постићи, како остварити спој вредности и стварности, што ће касније бити предмет пажње и Шелера и Хартмана. Тако дакле, постоје два државна

¹¹⁶Платон, *Закони*, 95.

¹¹⁷*Ibid.*

¹¹⁸*Ibid.*, 110.

¹¹⁹*Ibid.*, 128.

¹²⁰*Ibid.*, 224.

¹²¹*Ibid.*

уређења која су „мајке из чијих утроба су постала сва остала“.¹²² И то су монархија и демократија. А оно државно уређење које ће он означити као ваљано и које има најбоље законе је оно где долази до изражаја „она стара изрека која каже да је међу пријатељима заиста све заједничко“.¹²³ Но, познајући природну неједнакост никада неће негирати да „робови и господари никад неће постати пријатељи, нити ће то постати неспособни и способни ако им се подједнако одређују јавне почести; јер код неједнаких људи исте ствари ће постати неједнаке ако се не одржи права мера“.¹²⁴ Те тако заузима став да само „једнакост ствара пријатељство“ а истинску пресуду о једнакости може изрећи само Зевс. И овде је касни Авустин нашао своје упориште, јер Платон сматра да је ово знање и пресуда људима „приступачна увек у незнатној мери“.¹²⁵ Веома јасно и тачно сматра да се правичност састоји у томе „да се неједнакима увек даје према њиховој природи, па тиме истински једнако. исто Тако је неопходно за сваку државу да, с времена на време, примењује и ону пре споменућу такозвану једнакост, ако жели делимично да избегне унутрашње раздоре. Не заборавимо да су привидна правичност и попуштање увек противни правди и представљају кршење савршености и правилности“.¹²⁶ Из оваквог става се може извући неоправдана претпоставка да он није за једнакост. Оваква погрешна поставка долази из непознавања његових мисли о преласку из једног сталежа у други на основу способности и рада. Комунизам је неправилним изједначавањем довео до сопственог слома, уз други разлоге.

Дакле, пређени филозофски пут Платона говори о следећем у „Држави“ је предмет пажње уређење државе, потом је у „Државнику“ предмет пажње политичка вештина кроз призму етике и праксе дотле у „Законима“ је он заокупљен стварним приликама под којима се државно уређење може остварити у складу са идејом добра. Пређени пут довео је Платона до идеје о потреби стварања чврстих установа које ће давати сој људи који није подложен имовинској добити у сребру и злату. Стварање оваквих установа битно је јер „Оно што је најприродније људима састоји се у задовољству, болу и пожуди. Свако живо биће је некако неопходним спонама везано за њих, па их се свом душом придржава“.¹²⁷

¹²²Платон, *Закони*, 100.

¹²³*Ibid.*, 152.

¹²⁴*Ibid.*, 171.

¹²⁵*Ibid.*

¹²⁶*Ibid.*, 172.

¹²⁷*Ibid.*, 144.

Овај пут који је прешао научио је Платона да је људска природа нестална, те да не може рачунати на изванредне владаре, већ је одговор потражио у законима. Ти закони имају такав статус да их сви морају поштовати те „Оне који се обично називају властима именовали смо сада слугама закона, и то не само зато што желим да уведем нове називе, него зато што сам убеђен да управо од тога више него од ичега другог зависи и одржање и пропаст државе. Јер држава, где закон зависи од управљача и где он сам нема снаге, како видим спремна је за пропаст. А у држави где је закон господар управљача, и где је власт потчињена законима, опадам дуго трајање и сва добра која су богови даровали државама“.¹²⁸ Овоме морамо само да додамо да Платон не мисли само на људски позитивно-правни пропис јер „Људи“ – тако ћемо им рећи – „бог који, према старом предању, држи почетак, крај и средину свих бића, иде правим путем сагласно природи ствари. Њега вазда прати правда која кажњава оне који напуштају божански закон“.¹²⁹ Држава која напушта овај правац за управљача има оног који је „опседнут величином, изазваном богатством или почастима или телесном лепотом у свом младалачком безумљу и обести као да му није потребан никакав управљач нити вођа, него да је чак сам способан да води друге, њега бог напушта“.¹³⁰ Такав напуштен он „прима у друштво себи сличне“ и крај је онда неизбежан, јер онда он „лудује и изазива неред и метеж у свему“.¹³¹

Оваква држава сада не укида већ ограничава приватну својину, односно одређује меру богатства, а све преко те границе је државно. Нема укидања породице већ се деца више образују и као тако више припадају школи но породици. Заједничке својине више нема.¹³²

У таквој држави „Бог би нам дакле, био највише мерило свих ствари, и то знатно више него било који човек“.¹³³ Дакле, човек није мерило у таквој држави, јер смо ми „својина богова и демона“.¹³⁴ Сазнање да савршеног владара због несталне људске природе нема доводи до захтева за савршеним законима који су таквог карактера да обавезују све у држави, што нас наводи на закључак да није суверен владар, или владари, него законима. Зато он инсистира „нека буду установљени закони, све је у томе“.¹³⁵ Тако полако његови

¹²⁸Платон, *Закони*, 126.

¹²⁹*Ibid.*, 126-127.

¹³⁰*Ibid.*, 127.

¹³¹*Ibid.*

¹³²Видети упоредо: М. Ђурић, *Историја хеленске етике*, 357.

¹³³Платон, *Закони*, 127.

¹³⁴*Ibid.*, 347.

¹³⁵Платон, *Седмо писмо*, 337ц. Наведено према: Г. Фасо, *Историја филозофије права*, 50

закони добијају етичко-васпитну улогу, односно етичко-педагошку, а мање правну. Људи морају да се покрећу разумом јер „душевна збивања у нама чине неку збрку жица или узица које нас вуку, и како су међусобно супротне, вуку нас на супротна дела; на томе се управо заснива разлика између врлине и неваљалства. Разум, наиме, каже да свако мора да послуша само један трзај не напуштајући га, и мора да се одупре свим осталим трзајима жица. То је оно златно и богомдано вођство разборитости, познато под именом општег државног закона“ и завршава ставом „Треба се, дакле, држати увек на страни најбољег вођства, вођства закона“.¹³⁶

Овако постављено темељ његових закона јесте истински разум, на шта је „Платона сигурно навела чисто етичка потреба“.¹³⁷ Но следеће питање које он поставља је „Како државу учинити трајном“.¹³⁸ За ваљану државу потребна је брига не само о телу већ и о души. Е у тој држави ствар мора бити организована овако „треба да постоји Веће састављено отприлике овако: десеторица најстаријих чувара закона и сви који су били награђени за врлину; затим, они који су отишли у страни свет, са наметом да тамо чују нешто прикладно за одржање закона, који се при повратку кући, испитани од тих истих људи, покажу достојним да постану чланови тог Већа. Сваки члан, осим тога, треба да води са собом једног од млађих који нема мање од тридесет година. Он ће га довести осталима пошто сам буде стекао уверење да тај млади човек то заслужује својим васпитањем и својом природом“.¹³⁹

За државу је према Платону неопходно да зна који циљ има пред собом, који жели да постигне. А они који владају немају ништа важније до руководити се храброшћу, умереношћу, правичношћу и разборитошћу које користе у старању о државном телу. Све ово уосталом чини и поднаслов или други наслов његове „Државе“ а то је „О правичности“. Сада је јасно да државе не може бити ништа друго до еманиција правичности, која је везана уз социјалне категорије.

Тако је јасно питао „А како ћеш се одбанити, Сократе, ако, ти неко каже да твоји људи не живе баш сасвим пријатно, иако, пошто је држава стварно у њиховим рукама, све од

¹³⁶Платон, *Закони* 44.

¹³⁷Г. Фасо, *Историја филозофије права*, 51.

¹³⁸ Платон, *Закони* 410.

¹³⁹ Ibid., 411.

њих зависи, јер они ипак не уживају никакво добро од државе?“.¹⁴⁰ Дакле, Платон пита о задовољству људи, које је уско везано уз њихов социјални статус, што скоро да нико данас неће питати.

Да ли у једној држави један сталеж има да буде срећан, односно да има све оно што га чини срећним, а други не, или је целина државе та која мора да се сагледа. Да Платонова подела сталежа је крута, но она је таква да обезбеди складну и социјалну целину, јер ни данас не постоји ни теорија ни шрактична замисао државе која ће обезбедити социјално савршенство, које ће се рефлектовати у срећи свих. Мада је он идеалиста и зато каже „Сада још стварамо срећну државу, онако како је ми замишљамо, и не узимамо само неке људе да их усрећимо него чинимо то са целом државом“.¹⁴¹

Социјални статус сталежа мора, за њега ићи упоредо са задатком тог истог сталежа, и зато „Исто нас тако немој приморавати ни да чуварима створимо такво благостање које ће од њих начинити све друго само не чуваре“.¹⁴² Али ако то учиномо и свима дамо исти статус нешта ће основна структура државе, односно „Али нам то немој пропоруцивати. Јер ако послушамо тебе, онда земљорадник неће бити земљорадник, ни лончар лончар, нити ће ико други бити на своме месту, па неће бити оне структуре из које настаје држава“.¹⁴³

Ово говори о мери ствари о којој се Платон стара, а након њега и Аристотел. Ова социјална мера ствари посебно мора доћи до изражаја код чивара закона, јер „ако чувари закона државе нису то стварно, него само тако изгледају, онда видиш како целу државу потпуно уништавају, а они су једини у стању да њоме лепо управљају тако да она буде срећна“.¹⁴⁴

Изгледа да је Платон још тада уведео „бољку“ која мучи савремени свет, дакле „ако се лончар обогати, хоће ли хтети да се јиш увек брине о занату? Постаће лењ и неће се више бринути као што је то раније чинио? Неће. Постаће онда гори лончар? Да, много гори“.¹⁴⁵

Ова крута верзија срећне државе колико је то могуће брине о свему, па и о будућности „Ако државно урееђење (politea) једном буде добро утемељена, онда ће све ићи и јачати као у кругу: васпитање и образовање, ваљано извођени, формираће добре природе: а ове

¹⁴⁰ Платон, *Држава*, 103.

¹⁴¹ Ibid., 104.

¹⁴² Ibid.

¹⁴³ Ibid.

¹⁴⁴ Ibid.

¹⁴⁵ Ibid., 105.

ваљане природе ће, са своје стране, бити у стању да образовањем формирају генерацију још бољу од претходне, у осталом бољу и по рођењу, као што се догађа и код других живих бића“.¹⁴⁶ Дакле, социјална држава се брине и о будућности. А један од важних аспеката социјалне државе и јесте образовање и васпитање које формира наредну генерацију бољом од претходне. Таквим генерацијама нема потребе наређивати, јер они то сами увиђају и без крутог императива.

Ипак, тада као и данас прелазак из сталежа у сталеж, који води срећи оних који прелазе, неће бити без последица по социјалну структуру државе, те тако Платон сматра „Ако столар покуша да обавља обућарске радове, или обућар столарске, или ако међусобно замене алат и углед који сваки од њих ужива, или ако би један човек хтео да се прихвати оба заната, и ако би се и сви други такви радови међусобно заменили, да ли би се држави, по твом мишљењу начинила велика штета?“¹⁴⁷ дакле, сваки сталеж у социјалном устројству чини оно што мора по принципу правичности. Што даље значи да социјално устројство државе мора да прати идеју правичности. Зато је социјално устројство државе ту да се преко њега постигне сагласје.

Платонова социјална држава прави је пример како идеалиста посматра стварност, јер се ова идеална држава са сталежима, касније названим класама ипак не окреће од своје стварности. Оваква држава јесте спој човека, заједнице и државе те „Овакву државу, овакав устав и оваква човека зовем добрим и правичним; ако је ова и по државним уређењима и по уређењима душе права, онда остале сматрам рђавим и погрешним, и оне спадају у оне четири врсте неваљалштине“.¹⁴⁸ До овога се може доћи само кроз социјални принцип да свако у заједници чини оно зашта је рођен, чиме се и читава заједница води напредку. У овој социјалној држави мора се „обући врлина“.¹⁴⁹ Заједница је читав један социјални организам који интегрално спаја све делове, која попут тела „осећа бол заједно са читавим болесним телом“.¹⁵⁰ Овај се социјални приступ потврђује и у ставу „Ако се, дакле, нешто добро, или нешто рђаво догоди једном грађанину, онда ће оваква држава, мислим прво рећи да је то њена судбина и она ће се цела, пре сваке друге, заједнички или

¹⁴⁶ Платон, *Држава*, 108.

¹⁴⁷ Ibid., 120.

¹⁴⁸ Ibid., 136.

¹⁴⁹ Ibid., 145.

¹⁵⁰ Ibid., 151.

радовати, или ће заједнички трпети“.¹⁵¹ Ово је пример праве социјално-етичке државе која мари за сваког појединца, без обзира на његову припадност одређеном сталежу. Одавде се може видети да је прихватање постојања сталежа наша стварност, али то не спречава заједницу и државу да мари за сваки сталеж и сваког појединца, што јесте социјални принцип савремене правне државе или барем оне која се тако жели назвати.

Интегралистички приступ социјално-етичкој држави једини је могући пут за опстанак заједнице те смо се сложили у „томе да држава којом се савршено управља треба да има заједницу жена, заједницу деце и целокупног образовања, а исто тако заједничке послове у рату и миру, и да краљевство треба да буде у рукама оних који су се показали као најбољи и у филозофији и у ратној вештини“.¹⁵² Дакле, сви ти различити карактери који постоје у заједници чине најлепше „шарено одело проткано свакојаким цвећем“.¹⁵³ Ово нас опет наводи закључку да је његова социјално-етичка држава заправо она која поред сталежа поседује своју интегралну чврстину. У таквој држави отац неће хранити одраслог сина, већ ће тај син хранити оца, што би се могло поистоветити са дашњим социјалним принципима заједнице.¹⁵⁴

¹⁵¹ Платон, *Држава*, 151-152.

¹⁵² Ibid., 237.

¹⁵³ Ibid., 253.

¹⁵⁴ Ibid., 266.

III ПЛАТОНОВА СОЦИЈАЛНА ПРИЗМА ЗАКОНОДАВСТВА

Основни социјални приступ законодавству мора бити озрачен ставом да се почасте ни укор не додељују „по томе да ли је неко сиромашан или богат, обичан појединац или краљ“. ¹⁵⁵ Ово даље значи да без обзира на социјалну поделу заједнице на сталеже, сама та та заједница и држава у целости имају према свима да поступају по закону како би се „наш живот“ учинио „ведрим и срећеним“. ¹⁵⁶ Није посебно чудно што је Платон јасно пошао од моралних назора када је говорио о законима заједнице. Када у таквој заједници нађемо онога који више цени услуге које је примио од оних које је даровао та заједница може почивати на ваљаним моралним основама која исључује самољубље.

Већ тада се рађа код Платона идеја о својини и подели земљишта, која ће у потоњим временима изазивати свакаву расправу. Платон се и сам пита „А који би, онда био начин за исправну поделу? Најпре треба утврдити колико укупно треба да има грађана. После тога требало би споразумети се на колико делова и на колико велике делове их треба поделити. Затим треба извршити поделу земљишта и доделити места становања, и то једнако, колико год је то могуће. Потребан број грађана не може се утврдити другачије него према расположивом земљишту и према суседним државама. Када је посреди земљиште, њега мора да буде довољно да може да се исхрани одређен број људи који скромно живе, ништа више“. ¹⁵⁷ Дакле, он води рачуна о првим социјалним принципима изградње заједнице на којима ће потом расти сви други принципи. Тако сви они који су добили посед морају настојати да сачувају „вредност и величину имања на оној вредности“ коју је задобио приликом деобе, што даље значи да се мора чувати „срамне куповине и продаје“. ¹⁵⁸ У таквој социјално-етичкој држави нема места за богаћење и додатно поцртавање социјалних разлика које спречавају стварање „племенитог карактера“. ¹⁵⁹ А уз све то „долази још један закон: да ниједан приватник не сме да има ни злата ни сребра, већ само новац ради свакодневне размене“. ¹⁶⁰

¹⁵⁵ Платон, *Закони*, 103.

¹⁵⁶ Ibid., 129.

¹⁵⁷ Ibid., 150.

¹⁵⁸ Ibid., 155.

¹⁵⁹ Ibid., 156.

¹⁶⁰ Ibid.

И поред настојања да грађани буду срећни и гаје пријатељство Платон признаје постојање „нејдних имовинских класа“.¹⁶¹ Ово је неопходно јер се порези и расподеле морају одређивати према „стању сиромаштва и богатства“,¹⁶² дакле према социјалним приликама. Тако је одредио постојање четири имовинске класе, између којих грађани према својем статусу могу „шетати“. Ова заједница мора бити социјална држава у којој се избегавају раздори на тај начин што нема ни „тешког сиромаштва, нити, пак, богатства“.¹⁶³ У таквој држави одговорни законодавац мора да одреди границе и сиромаштва и богатства, и даље он јасно говори о социјалном принципу доње границе сиромаштва „Границу сиромаштва нека представља вредност земљишта добијеног жребом и она мора да остане стална. Нико од врховних чиновника, нити од осталих који се ревностно старају о стицању врлине, неће мирно да посматра како се та граница било коме сужава“.¹⁶⁴ Данас би социјални принцип говорио о „минималцу“ који се не може одрећи никоме. Након одређења доње границе законодавац ће дозволити увећање имовине али само ваљаним и часним радом.

Посебно је интересатно истаћи Платоново социјално залагање за „заједничку исхрану“ која може бити и социјални принцип али и антииндивидуални у зависности од призме посматрања. У једном се можемо сложити донекле овај принцип учвршћује везе у заједници, али може постати и бремене ако се намеће, што се ипак може десити и поред тога што Платон сматра да она доприноси „безбедности државе“.¹⁶⁵ Због оваквих назора Платонова заједница може бити схваћена као она која нарушава индивидуалност, али се опет мора признати да ће савремена држава и бити пред сталним избором заједничко или индивидуалност. Ипак, се мора признати да Платон више него данашњи законодавци мари за једнаку расподелу хране и целокупне имевине не само у квантитету већ и у квалитету те „Поделе треба свима да осигурају потпуну једнакост квалитета“.¹⁶⁶ Овим принципим се садашње државе не руководе а ипак се желе назвати социјалним. Данас се вишак имовине, онако како га схвата Платон, неће брижљиво у попису имовине унети у службени списак, чиме ће се унети социјални немир и неприродна неједнакост.

¹⁶¹ Платон, *Закони*, 159.

¹⁶² Ibid.

¹⁶³ Ibid.

¹⁶⁴ Ibid.

¹⁶⁵ Ibid., 200.

¹⁶⁶ Ibid., 279.

Платон у својом социјалној бризи за заједницу није зоабишао ни проблем сирочади који ће увек бити камен спотицања еитчко-социјалне заједнице. Таква ситуација захтева счедеће „Закон ће им у првом реду, велимо, уместо родитеља дати чуваре закона за очеве, исто тако добре, а затим наређујемо овима да се из године у годину о њима старају као о сопственој деци“.¹⁶⁷ Ово неће проћи без кажњавања оних који се оглуше о потребе деце коју је задесила несрећна судбина, те „Онај који се буде облушио о то и чинио неправду неком детету без ова и мајке, мора сву причињену штету да надокнади двоструко више него за случај да је био зао према детету чија су оба родитеља жива“.¹⁶⁸ И сам старатељ који не поступа ваљана према свом штићенику има да буде изведен пред суд и кажњен, а обавеза је свакога ко увиди штетно понашање старатеља да га пријави, а чак то може да учини и „неко сироче, када одрасте“ те сматра да су се „старатељи лоше бринули о њему“ и то у року од „пет година после ситека старатељства“.¹⁶⁹

Интересантан социјални принцип налази се у одредби против просјачења. Држава не може да остави некога да буде гладан, или да буде потпуно занемарен па да као такав падне „на просјачки штап“ и то свеједно да ли је роб или слободан. Но иако у његовој држави „не сме да постоји ни један једини просјак“ он је веома јасан у нетолеранцији према онима који „својим непрекидним мољакањем и богодарењем“ желе да себи осигурају „средства за живот“. Такав ће бити „отеран са трга“.¹⁷⁰

Ово се старање за социјалну перспективу заједнице пренело код Платона на све области законбодавства, те се у целини њеного законодавство може одредити као социјално.

У „Законима“ Платон јасно говори о потреби разматрања питања везаних за доношење закона, вођења судских поступака и кажњавању починилаца недела. За њега је срамота „доносити законе о свему, онако како ми сада намеравамо да поступимо, и то у једној држави за коју тврдимо да ће стајати под добром управом и да ће добити најбоље уређење како би могла да негује врлину“.¹⁷¹ Идеја која је касније ваљано обрађена код Томе Аквинског када сматра да су закони створени за зле и опаке, који сами од себе не могу да разазнају шта је добро а шта није. Дакле, ако Платон замишља идеалну државу онда је јасно да њој закони неће бити потребни, јер ће тамо владати врлина. Зато и наставља

¹⁶⁷ Платон, *Закони*, 370.

¹⁶⁸ Ibid., 371.

¹⁶⁹ Ibid., 372.

¹⁷⁰ Ibid., 382.

¹⁷¹ Ibid., 282

„Срамота је и помислити да ће се у једној таквој држави родити неко ко ће бити кадар да почини највећа недела каква видимо у другим државама, тако да је онда неопходно доносити законе претпостављајући да ће таквих људи бити и код нас и претити таквима ради одвраћања, односно ради кажњавања, ако би се такав појавио и у нашој држави“.¹⁷² Овде опет видимо социјални приступ заједници.

Опет он је реалан и каже даље да ми нисмо у „истом положају у каквом су били стари законодавци“ који су „доносили законе за синове богова, за хероје – сами рођени од богова“ јер по њему ми „сада законодавни посао вршимо само као обични људи за потомке људи“.¹⁷³ Таквим људима он жели да да законе, но страхује и то оправдано да се њихова људ „не може убалжити законима ма како оштри они били“.¹⁷⁴

Баш зато што се њихова људ не може ублажити ни ватром ни водом нити се може омекшати он жели да објави законе против „Злочина светогрђа“ којима се кажњавају они који пљачкају храмове. Ови као и други злочини дешавају се због слабости људске природе, којима жели да у сваком пропису да што краћу могућу преамбулу јер би тако опемуо сваког човека „кога опака жудња и дању и ноћу подстиче и гони на то да изврши пљачку неког храма“.¹⁷⁵

Зато му се обраћа на следећи начин „Чудни човече, зло које те сада тера да опљачкаш храм није ни обично људско зло нити су га послали богови; то је неки нагон који је настао код људи као последица старих неокајаних злочина па се свуда шири и доноси пропаст, а њега се свим снагама треба чувати. Ево како: кад год ти падне на ум једна таква мисао, приступи обредима који очишћују; уђи у храмове божије као прибежиште, јер они уклањају проклетство; иди међу оне које називате честитим; слушај их и сам покушај да говориш о томе како сваки човек мора да поштује и цени све што је племенито и праведно. Бежи од лошег друштва не окрећући се! Ако ово твојој слабости донесе олакшање – благо теби, ако не, онда мсатрај да је смрт боља, и ослободи се живота“.¹⁷⁶

Како би било да данас свако може да прочита ову преамбулу, јер се таквима закон и не мора упућивати. Но, и он је реалан, и не заснива све само на оностраној равни, те пише „Ко буде ухваћен у пљачкању храмова, ако је роб или странац, нека буде по лицу и рукама

¹⁷² Платон, *Закони*, 282.

¹⁷³ Ibid.

¹⁷⁴ Ibid., 283.

¹⁷⁵ Ibid.

¹⁷⁶ Ibid.

жигосан срамним жигом свог злочина и нека прими онолико удараца бичем колико одреде судије; и нека га голог истерају ван граница земље“.¹⁷⁷ Но иако је за њега сврха казне у поправљању, овде нема једнакости јер он наглашава две категорије грађана које тадашњи систем се препознаје као једнаке.

А ако се човек дрзне да почини такве гнусне злочине, а примио је ваљано васпитање и образовање, за њега је једино прописана смртна казна, а „леш ће бити бачен изван граница земље“.¹⁷⁸ Али се његово имање не дира, јер то према његовом схватању не би одговарало држави, што неке потоње државе нису чиниле, већ су имања одузимале. Казне које предвиђа за ова дела су „смрт или затвор, или шибање или одређивање срамног места за седење или стајање, упућивање приликом жртвовања у удаљена светилишта према граници, или плаћање новчаних казни“.¹⁷⁹ Интересантно, али он је већ у то доба јасно разрадио рекли би сразмеру у кажњавању као социјални принцип законодавства иако је све ово према данашњим стандардима ригидно и варварско.

Већ тада је уочио да су судије чувари закона, што ни данас у свим системима није тако. У свом делу „Закони“ разрадио је и саму процедуру која изгледа овако „За парнице и позивање пред суд, за остале такве послове и начин поступака нека се постарају млађи законодавци. Наш задатак је законом да одредимо како ће се гласати о томе. Гласање да буде јавно. Пре тога судије треба да заузму места према годинама старости наспрам тужиоца и оптуженог и сасвим близу, а сви грађани који нису заузети неким послом нека пажљиво прате ток таквог суђења. Може се држати само по један говор. Прво ће говорити тужилац, а после њега оптужени. Пошто ови говори буду одржани, најстарији међу судијама почеће саслушавање, при чему ће се трудити што тачније да испита све исказе. После најстаријег, сваки судија ће испитивати шта има на основу изјаве обе стране, што питајући треба још да додају или изоставе. Ко нема шта да пита, нека остави то следећем судији. Све што у изјавама буде изгледало важно треба да се забележи, затим потврди потписима свих судија и нека се стави на Хестијин олтар. Сутрадан нека се опет сви скупе на истом месту, нека наставе испитивање на исти начин, приме и потпишу записник. Тако треба поступити три пута; пошто су доказани материјал добро упознали и сведоке како треба испитати, нека сваки судија свечано изјави пред Хестијим жртвеником да ће судити

¹⁷⁷ Платон, *Закони*, 283-284.

¹⁷⁸ Ibid., 284.

¹⁷⁹ Ibid., 284-285.

праведно и по истини колико је то могуће, и сваки ће дати свој богом посвећен глас и тако окончати ово суђење“.¹⁸⁰ Могло би се пуно тога научити и применити данас на организацију суђења. Опет, јако интересно до које мере је један филозоф, а не правник, ваљано разрадио типично формално-правну ствар, која је тек у потоњим вековима била разрађивана.

По важности за њега следећи су „Злочини против државног уређења и државе“ где је јасан ко диже побуну „нека буде сматран најгорим непријатељем целе државе“.¹⁸¹ Ако би судија у овим случајевима био немаран, он ће се такође сматрати „другим по неваљалству“. Таквима који нападају државу нека суде они који суде у стварима светогрђа, а казна да буде смртна, али срамота нека не прати децу. Процедура је иста а овоме ваља додати трећи закон о судијама и начину суђења у случајевима издаје.

Следећи закон који доноси везан је уз крађе вредних и безвредних ствари и ту он не прави разлику, штета што данас то није тако, те „Што је неко украо нека плати у двострукој вредности, ако му је на суду доказана кривица и ако има неку имовину из које се може то наплатити. Ако такве имовине нема, нека остане у затвору све док не плати, или док тужиоца не приволи на то да му опрости“.¹⁸²

Потом је прешао на разраду начела сразмерног социјалног законодавства где инсистира „Законодавац мора безусловно да има у виду правду и штету – и мора својим законима да помаже да штета буде надокнађена“ а својим законима мора стално тежити за тим да од „непријатеља учини пријатељима“.¹⁸³ Јер, човек мора кроз ово кажњавање да „неправду омрзне“, међутим „Ако законодавац примети да је неко у томе неизлечив, он ће му одредити казну уверен да је за све такве људе боље да више не живе и да ће, ако се уклоне, осталим људима учинити двоструку корист“.¹⁸⁴

Вредно пажње је и то да је узимао у обзир душевне предуслове за злочине, те тако пише „Могло би се догодити да неки човек нешто тако учини зато што је луд или болестан, или што је претерано стар, па се због свог детињастог схватања нимало не разликује од праве деце. Ако судије, одређене за поједине случајеве, о свему томе буду обавештене признањем оних који су преступ учинили или исказом њихових бранилаца, и

¹⁸⁰ Платон, *Закони*, 285.

¹⁸¹ Ibid., 285.

¹⁸² Ibid., 286-287.

¹⁸³ Ibid., 293.

¹⁸⁴ Ibid., 294.

ако, пошто су такво уверење стекли, донесу пресуду да је дотични прекршио закон док се налазио у таквом душевном стању – онда ће дотични морати да плати штету коју не некоме нанео, и то само у једноструком износу; од сваке друге казне треба да буде ослобођен, осим, наравно, ако је извршио убиство па су му руке умрљане крвљу. У овом случају извршилац дела треба да буде изгнан у туђину и да остане годину дана изван граница своје земље. Ако би се вратио пре него што је истекло законом одређено време, односно ако ступи на домаће тло, чувари закона су дужни да га баце у тманицу и да га тек после истека од две године пуште на слободу“.¹⁸⁵ На оваквим ставовима би му сваки који се бави кривичним правом завидео, да у то време до те мере има разрађену свест о кривичном праву. Посебну пажњу посветио је разради доношења закона о свакој врсти убиства, те је разрадио питања нехотимичног убиства и оних извршених у афекту, потом убистава са предумишљајем из ниских побуда, онда је пажњу посветио казни за убиство родитеља, као и самоубиству и животињама и неживим стварима као убицама, као и убиству без кривице. Дакле, потпуно разрађена питања кривичног законодавства и права, као да је писана данас.

Вредан пажње је и део када говори о томе да и непознати убица мора бити осуђен и ево како то звучи „Ако се пронађе леш убијеног човека, а убица је остао непознат и не може се пронаћи и поред најбрижљивијег трагања, треба прогласити оно исто што и у осталим случајевима. Извршилац треба да буде оптужен за убиство, треба да буде осуђен, а после тога да гласник на јавном месту објави да је убици тога и тога човека који је проглашен кривим за убиство забрањен приступ на света места и улазак у земљу убијеног човека; јер, ако буде пронађен и ако га буду препознали, он ће бити убијен и бачен изван домовине убијеног човека, и одузеће му се право на сахрану“.¹⁸⁶ Јако занимљиво излагање материје која је данас на жалост тешко применљиво, али не из разлога њене неправилности, већ из других разлога који се не могу назвати правним или моралним.

После ових тема није заобишао ни тему закона о телесним повредма и разматрао је питања које су то „међусобне хотимичне и нехотимичне телесне повреде, колико их има, и које ће казне бити најприкладније да се примене у појединачним случајевима“.¹⁸⁷ И не да је само ово што би могли назвати метријалним кривичним правом обрадио већ је и овде

¹⁸⁵ Платон, *Закони*, 296.

¹⁸⁶ Ibid., 308.

¹⁸⁷ Ibid., 309.

образложио поступак око тужбе за рањавање. Природно потом је прешао на закон о тучама, данас би се ово могло везивати за јавни ред и мир, што га чини некако пиониром у овој области иако то није имао намеру да буде. Иако се данас више пажње поклања деци но старијима, он је као посебну одредбу у свом делу имао закон о злостављању родитеља. Не мислимо да је пажња ка деци непотребна, али се изгледа полако ова друга страна пажње искључује. Овде је нагласио сврху доношења закона и то не без разлога, те пише „Једни закони се доносе, како изгледа, због поштених људи, да би их поучили међусобном дружењу и љубави; други, због људи који неће да се подвргну васпитању, који су опаке природе и не могу постати блажи, да се не би упуштали у вршење злочина“.¹⁸⁸ Како тече овај пример заштите родитеља „Ако се неко усуди да бије оца или мајку или њихове очеве или мајке, а није опсднут лудилом, нека онај који се затекне у близини најпре овима пружи помоћ“ а потом „Ако се некеме докаже на суду да је злостављао родитеље, нека буде заувек истеран из земље у неку другу земљу, и нека буде одстрањен са свих светих обреда“ и тако редом говори о последицама по оваквог човека.¹⁸⁹

Као посебну обест издвојио је омаловажавање државне власти, и то онда када неко односи нешто што му не припада, док је као посебно од тога издвојио, опет као пионир, „Обест према грађанским правима појединих грађана којима је потребна заштита суда“.¹⁹⁰

Као нека врста пионира појавио се и код питања индивидуализације и сразмере злочина и казне, те је веома прецизан „Ко је другоме нанео штету крађом или насиљем, треба да плати оштећеном одштету, и то већу ако је штета већа, а мању ако га је мање оштетио. У сваком случају, онолику колика је штета коју је другоме нанео, све док у потпуности не надокнади причињену штету. Осим тога, кривац ће још платити и одговарајућу новчану казну, и то зато да би се опаметио“.¹⁹¹ Из тог разлога како то Платон сликовито пише „закони морају имати у виду такве случајеве, те да за свакога погоде величину, као што стрелац тачно погађа“.¹⁹²

Већ тада издваја као посебно питање сведочење и сведоке, те сматра да ако неко сам није спреман да добровољно сведочи нека га странка позове, а позвани мора да се одазове и наравно да сведочи све о ономе што му је познато. А ако неће да приступи суду „нека по

¹⁸⁸ Платон, *Закони*, 316.

¹⁸⁹ Ibid., 317-318.

¹⁹⁰ Ibid., 319.

¹⁹¹ Ibid., 379.

¹⁹² Ibid.

закону буде оптужен за штету“.¹⁹³ Платон је добро разрадио и питање лажног сведочења, и кршења правила сведочења заједно са последицама што изгледа овако „Ако се ипак дрзне да се појави као сведок, иако му је доказано да је већ трипут лажно сведочио, свако га може пријавити властима, а власти ће га предати суду. Ако пронађу да је крив, нека буде кажњен смрћу“.¹⁹⁴ Овим путем се повезују васпитање нараштаја и социјална брига за потомство које неће бити наклоњено лажи.

Није био веома наклоњен ономе што је данас пракса, а зове се адвокатска пракса која због мајсторија којима располаже може донети победу у вођењу парнице и ономе коме та победа не припада, те зато „Законодавац моли људе који се тиме баве да му верују и да не говоре противно правди, или нека се иселе у неку другу земљу“. И даље наводи да онај који злонамерно подиже парницу и води штетан адвокатски рад има да одговара пред посебно изабраним судијом, те ако тај судија утврди да је овај водио парницу због жеље за победом он ће донети пресуду да овај неће смети да „подиже тужбе и да се пред судом појављује као адвокат, а ако је то чинио из похлепе да напусти земљу јер новац ставља испред свега.“¹⁹⁵ Ако би се ово данас остварило, замрла би адвокатура, коју су основали софисти.

Као посебно поглавље Платон издаваја „Закон о поведи виталних државних интереса и јавне својине“ чиме упсталом и природно завршава своје дело.¹⁹⁶ За свако дело против државе онај ко га почини има да плати, јер вара државу као идеалну творевину. Наравно овде убраја и лажно преношење вести између држава, што је данас бонтон дипломатских односа између држава. Овакву државу ваља бранити тако да он није благонаклон према ономе ко избегава војну службу, а био је наклоњен додељивању маслиновог венца ономе ко покаже посебну храброст. Кукавичлук испољен у бацању оружја у рату није била ствар коју је могао да прихвати, и тај се морао казнити, те „Оног човека коме се на суду докаже кривица што је срамно бацио оружије нека ниједан војни командант, нити икоји други војсковођа, никада не узме за војника, и не додели му било какав положај“.¹⁹⁷

Као посебну тему издвојио је положај еутина какав је код њега назив за врховне државне службенике, који могу бити узрок ако не делају у складу са највећом врлином

¹⁹³ Платон, *Закони*, 383.

¹⁹⁴ Ibid., 384.

¹⁹⁵ Ibid., 384-385.

¹⁹⁶ Ibid., 386-453.

¹⁹⁷ Ibid., 390.

пропасти државе, јер „Постоје многобројне прилике за пропадање државе, као што их има много и за пропаст брода или неког живог бића“, те даље ово води закључку „Једна од прилика да се сачува држава, или да се распадне и уништи, и то је једна од најбезначајнијих“ баш је испољена у лошој управи.¹⁹⁸ Ако нема ваљане контроле над радом чиновника долази до „расула целокупног система правичног уређења, који све гране државне управе повезује у једну целину“.¹⁹⁹ Из тог разлога поред питања њиховог избора и почаста, Платон издвојиће и њихово кажњавање за лош рад.

Међу многим уредбама о којима пише, попут уредбе о јамству, уредбе о пријему странаца, уредбе о спречавању слободне агностике, уредбе о порезима, заветним даровима, погребним обредима, интересантна је уредба о претресу стана. Тако ако неко и жели да код некога изврши преметачину то мора да учини неодевен, или у доњем оделу без појаса, и то тек пошто је „положио заклетву пред признатим боговима да се нада да ће на том месту заиста наћи украдену ствар“.²⁰⁰ Овоме се мора дозволити да изврши преметачину, а „Ако не дозволи оном ко жели да изврши преметачину, одбијени може да га тужи и при том каже вредност ствари коју тражи. Ако тужени изгуби спор, нека плати двострук износ те вредности као одштету“.²⁰¹ Тачно је описана и ситуација када газда куће није ту, те у тој ситуацији укућани дају дозволу, а ако овај одсуствује дуже онај ко жели да изврши преметачину мора да позиве надзорнике да би се извршила преметачина онога што је запечаћено.

¹⁹⁸ Платон, *Закони*, 391.

¹⁹⁹ Ibid.

²⁰⁰ Ibid., 402.

²⁰¹ Ibid.

IV ОД ПЛАТОНА ПРЕКО СТОИЦИОЗМА ДО АУРЕЛИЈА АВГУСТИНА

Једна од спона између Платона и Августина налази се у Риму и његовом стоицизму. Тако је Сенека донекле заступао сличне ставове Платону, те пише „чланови смо великог тела, природа нас је створила сродним... она нам је удахнула узајамну љубав и учинила нас друштвеним; она је установила једнакост и правду и из њене божанске суштине произлази да је горе чинити зло него трпети; по њеном налогу нека руке буду спремне да пружи помоћ“.²⁰² По њему закон мора да регулише поступање појединца онолико колико мора да ограничи моћ владара. Дакле, „он се рађа више као лек против тираниде него да би спречио лоше понашање појединца. А филозоф на то подсећа и самог императора, опомињући га да треба да се понаша као да треба да положи рачун својим законима“.²⁰³

Епиктет ће својим ставом да су људи браћа, представљати сигуран мост ка Августину, јер су они заправо браћа у Богу. Док ће Платонов узор кога он и не познаје Марко Аурелије сматрати „У природи је људској да воли и оне који греше. Тако ће бити и с тобом, ако будеш мислио на то да су ти они род, да греше из незнања и против своје воље, да ћете сви кроз кратко време бити мртви и, нарочито да ти грешник није нанео штету. Јер он није начинио да твој ум постане гори него што је раније био“.²⁰⁴ Дакле, овде већ у делу злочина без знања налазимо и самог Сократа, или можда Платона. Даљи увод у Августиново дело тече овако „Украси се простосрдашношћу и стидљивошћу, а не брини се за ствари које леже између добра и зла. Воли људски род! Слушај богове! Мудрац, наравно, каже: „Све је по закону, а постоје у ствари само елементи.“ Довољно је сетити се да су све ствари онакве како их ми обично схватамо“.²⁰⁵

Платоново јединство свих сталежа у задатку остваривања врховног добра нашло се и код Марка Аурелија који сматра „Разумна бића су, макар како њихове природе биле различите, исто што и телесни удови у јединственим организмима, јер су она створена за зеднички рад. То ћеш, међутим, боље схватити ако што чешће кажеш самом себи: „Ја сам један уд у склопу разумних бића.“ Али, ако због слова *p* сматраш себе за само један део, онда ти људе још не волиш истинском љубављу, и још ти вршење добрих дела не

²⁰²Сенека, *Писма Луцилију*, XV, 95, 52. Наведено према: Г. Фасо, *Историја филозофије права*, 79.

²⁰³Г. Фасо, *Историја филозофије права*, 81.

²⁰⁴М. Аурелије, *Самом себи*, Дерета, Београд, 2019, 125.

²⁰⁵*Ibid.*, 127.

причињава радост само ради самог себе. Ако све то чиниш само по дужности, онда још увек не радиш из убеђења да тиме чиниш добро самом себи“.²⁰⁶ Овде се налази склоп Платона и Августина у најбољој могућој мери, јер се Платонова идеја о подели рада према елементима душе која онда чини целину јасно повезује са појмом љубав који ће се изнедрити код Августина. Овде као и раније држава није прост механизам, већ се јавља као целина која постоји по својој повезаности. За овакав став налазимо упориште у следећим наводима Марка Аурелија „Безбожан је онај који чини грех. Свеопшта природа створила је сва бића да буду једно уз друго, да помогну једно другоме кад треба, да једно другоме не чине никакво зло. Онај који ради против њене воље, греша пред најузвишенијим божанством. Јер свеопшта је Природа природа истинских ствари. Оно што је истинито, међутим, по суштини је у сродству са оним што постоји. Уколико, дакле, онај који намерно лаже, чини неправду јер вара друге, он греша. Греша и онај који лаже против своје воље, јер је тиме, уколико се сукобио са свеопштом природом и покварио ред у васиони, пореметио ред у космосу и његовој природи“.²⁰⁷

Зато и ГвидоФасо недвојбено закључује „То су идеје које ће, због сродности неких од њих са неким видовима хришћанске етике, прихватити и пренети средњевековна теологија (упркос њиховом истрајном рационализму који је увек признавао једнакост и братство међу људима у њиховој рационалној суштини), а касније ће оне инспирисати, због рационалистичког и иманентистичког карактера, савремене етичке и правне доктрине којима је тај карактер и својствен“.²⁰⁸

Дакле, да ли је Марко Аурелије остварење Платоног сна? Каква је његова владавина? Једноставно се може означити као „Тешка владавина“ јер „Није имао срећу коју је заслужио... него је тјekom цијеле своје владавине био суочен с мноштвом несрећа. То је разлог због којег му се дивим више него било коме другом, јер је у тим изванредним и неубичајеним потешкоћама успио преживјети и спасити Царство“.²⁰⁹

Да ли је он заиста био цар-филозоф? Да, јер у антици „није нужно, како су многи склони помислити, теоретичар филозофије“²¹⁰ нешто што нужно чини неког филозофом.

²⁰⁶ М. Аурелије, *Самом себи*, 123-124.

²⁰⁷ Ibid., 155.

²⁰⁸ Г. Фасо, *Историја филозофије права*, 80.

²⁰⁹ Р. Hadot, *Unutarinja tvrđava*, Sandorf i Mizantrop, Zagreb, 2016, 12.

²¹⁰ Ibid., 13.

Заправо, филозоф је неко ко „живи као филозоф, тко води филозофски живот“.²¹¹ Дакле, бити филозоф много је више од бити кабинетски образован, већ је више ствар живота који је управљен ка врховном добру. Остатак живота сведочи о томе да ли си филозоф, те зато Епиктет и пише „Учини и ти нешто слично: једи као човек, пиј као човек, упристоји се, ожени се, направи децу, бави се грађанским дужностима, научи да подносиш увреде брата, оца, сина, суседа, сапутника лишених мишљења. То нам ти покажи, не бисмо ли видели како су те филозофи заиста нечему научили“.²¹²

Основа филозофа налази се у њему самом, он не мора писати, то није основ филозофије, довољно му је да „формулира темељна начела школе за коју се определијелио изабравши свој начин живота“,²¹³ те бити филозоф „то не значи добити теоријско филозофско образовање, или бити професор филозофије, то значи, након обраћења које доводи до корјените промјене живота, заступати начин живота различит од других људи“.²¹⁴

Он није побегао нити је протерао филозофе, у овом случају то су били стоици, већ се њима окупио, односно имао је „стоичке „пријатеље“, Јунија Рустика, конзула 162. године, префекта града Рима 165. године, Клаудија Максима, проконзула Африке, и Цину Катула“.²¹⁵ Тако и сам Рустик утиче на развој душе цара-филозофа, те стоји „Благодарећи Рустика, сазнао сам да свој карактер треба исправљати и сређивати; нисам упао у софистичко одушевљење; нисам писао о научним теоријама, нисам изговарао изреке које треба да побуде на врлину, нити сам се приказивао као аскет или добротвор; нисам желео да постанем говорник, песник или какав духовит човек; нисам код куће облачио свечано рухо нити сам чинио нешто слично; своја писма писао сам једноставно и природно, онако као што је било писмо послао из Синуесе мојој мајци; чим су људи који су ме увредили или учинили било какав преступ према мени сами хтели да опет поправе своје кривицу, попуштао сам и помирио се са њима; навикао сам се да пажљиво читам и да се не задовољавам само тиме што ћу површно схватити само садржину; брбљивцима нисам лако веровао; и упознао сам се са списима Епиктетовим, које ми је он дао из своје

²¹¹P. Hadot, *Unutarnja tvrđava*, 13.

²¹²Епиктет, *Разговори*, Карпос, Београд, 2017, 215.

²¹³P. Hadot, *Unutarnja tvrđava*, 13.

²¹⁴Ibid., 14.

²¹⁵Ibid., 29.

библиотеке“.²¹⁶ Од многих је он много тога научио, што говори о његовом отвореном филозофском духу и представља рађање Платоновог цара-филозофа.

Тако је Марко Аурелије од Аполоинија „примио слободу мишљења и начело да се ништа не сме оставити случају“ већ да се мора користити разум. Даље га је Секст упутуио да буде „љубазан“ и „каква треба да буде кућа којом управља отац“ и да треба живети по „природним закоима“. А филолог Александар га је научио шта је „обазривост“ и благост је он није „погрдним речима ухватио и прекоревао ученика“. Зато га Фронтон научио и он сам пише од њега „сам сазнао колика је завист и сплеткарење и неискреност код тирана и да наше племство, наши патрицији, имају мање човекољубља него остали људи“. Није говорио често и без потребе, а томе га је научио Платоник Александар, као и томе да има времена да све обави. О пријатељству га је Катул научио, а од брата Севера је наследио смисао за „домаћи живот у љубави и љубав према истини и правди“. Док је од Максима научио да „влада собом и да по сваку цену истраје на добром путу“.²¹⁷

Цар Антонин био је за њега, кога и сам описује, идеални владар, какав и сам жели постати. Но реалност је показала да је Марко Аурелије мора да влада не књигом већ реалношћу, јер „Чак и ако успијеш постићи мудрост Клеанта или Зенона, морат ћеш и против своје воље узети гримизни палиј, а не палиј филозофа од грубе вуне“.²¹⁸ Но време Марка Аурелија сведочи о следећем, односно открива нам „интензивну филозофску активност у круговима римске аристократије у доба Марка Аурелија. И треба још једнапут јасно истакнути да ти државници филозофи нису аматери који се површно и неодређено занимају за филозофска учења, него да свјесно бирају своју сљедбу. Једни се одушевљавају аристотелизмом, други стоицизмом. Дакле, Царством тад не влада само један филозоф, него њиме владају филозофи“.²¹⁹ Да је Платон могао да види то време био би уверен да нешто од његових идеја заиста може живети.

Овакав владар мора живети у складу са врлином, односно са структуром четири врлине разборитост, праведност, снага и умереност, које су познате и издвојене још од Платона. Но сама реч *areté*и тај појам у то време означава само „племство, изврсност и

²¹⁶М. Аурелије, *Самом себи*, 41-44.

²¹⁷*Ibid.*, 41-46.

²¹⁸Р. Hadot, *Unutarnja tvrđava*, 28.

²¹⁹*Ibid.*, 29.

вријености“.²²⁰ Враћамо се Платону који говори о три дела душе „разум“, „срџба“ и „жудња и њиховим парњацима разум – разборитост или мудрост, срџба – храброст, жудња – умереност. А праведност ће бити та због које ће сваки од ових делова душе ваљано обављати свој посао. Та је систематизација повезана са „политичким моделом која праведност узима као врлину која обухваћа остале три“.²²¹

Код Марка Аурелија долази до сажимања три дисциплине „дисциплину пристанка, жеље и дјеловања, дајући им одговарајуће називе врлина. Дисциплина пристанка добива тад назив врлине „истине“, дисциплина жеље назив врлине „умјерености“, дисциплина дјеловања назив врлине „праведности“.²²² У дисциплини деловања, Марка Аурелија, људи с морају међусобно помагати, у дисциплини пристанка морамо разликовати истинито од лажног, док у дисциплини жеље морамо прихватити оно што нам је наменила „универзална правда“.²²³ Тако даље, у дисциплини деловања морамо поштовати хијерархију вредности особа и предмета, наравно „Захваљујући дисциплини пристанка, говор мора бити истинит, а врлина својствена тој дисциплини је истина“.²²⁴ А дисциплина жеље значи „треба жељети само оно што хоће универзална Природа, па дакле, не треба жељети ужитке ни избјегавати патње. Ту дисциплину карактеризира *умјереност*“.²²⁵

Но и погледан владара изазива питање „Што је краљ? Што је тиранин? То је пастир или кравар сретан што музе много мљека из својег стада. Но, он заправо није тако сретан како се чини, јер су животиње које мора пасти и мусти много неугодније, непослушније, подмуклије, издајничкије него животиње обичног пастира, а уз то заокупљен бригаама владања над тим неугодним животињама какви су људи“.²²⁶ Зато је и владар Марка Аурелија затворен у овакву тамницу, тамницу „власти“,²²⁷ јер „Увек треба да ти буде јасно да је твој комадић земље исто тако добар као и остали крајеви на свету, и да су све ствари овде доле исте онакве као што су горе на брегу, или на морској обали, или ма где на другом месту. Видећеш да су тачне Платонове речи: „Пастир који је направио стаје за

²²⁰P. Hadot, *Unutarnja tvrđava*, 233.

²²¹Ibid., 234.

²²²Ibid., 235.

²²³Ibid., 236.

²²⁴Ibid.

²²⁵Ibid., 237.

²²⁶Ibid., 290.

²²⁷Ibid.

овце на планини“ и „Мусти стада оваца“.²²⁸ Планина која се наводи има два значења „она је симбол простора у којему краљ или тиранин живи као заточеник са стадом животиња које искориштава, али она је и симбол повлачења у себе и унутарње слободе коју можемо наћи свугдје, ако то хоћемо“.²²⁹ Но ни сам Марко Аурелије није могао да до краја види погубне последице по државу које ће изаивати његови сарадници, тада се посебно мисли на Комода који је у власт био укључен већ 177. године, односно три године пре смрти Марка Аурелија.

Сам Марко Аурелије имао је јасну представу о „демократском уређењу, које почива на равноправности међу грађанима и на слободи говора свих људи, и о монархији у којој слобода поданика вреди више него све остало“.²³⁰ Неки од појмова развијених у Грчкој Платоновог и Аристотеловог времена у царско доба већ губе значај који су имали. Тако је са појмовима једнакост права, једнакост права говора и слободе. Мада и овде морамо бити посебно опрезни јер су ипак све ове слободе биле резервисане само за одређени круг људи који одмах искључује робове. Слободе су у то царско доба „изгубиле много од свогјега садржаја“ она за „грађанина више не значи могућност да без запрекесудје у политичком животу“.²³¹ Заправо, она сада значи „заштиту и сигурност појединаца“ односно „индивидуалне слободе“ за појединца или „могућност за градове да сачувају своје традиције и становиту градску аутономију, и особито, за Сенат, моћ да више или мање ефикасно утјече на царе одлуке“.²³² Тако је Марку Аурелију откривена, односно он је и сам увидео да постоји могућност слободе и у монархији, ако власт тамо поштује законе. Можемо навести директан пример када Марко Аурелије поштује законе „Антички повјесничари пружили су нам неколико примјера начина на који је Марко Аурелије примењивао та начела. Да би финансирао рат на Дунаву, потрудио се затражити новац из државне благајне. Не зато, пише Касије Дион, што ти фондови нису били на располагању цару, него је Марку Аурелију стало до тога да призна како они припадају Сенату и римском народу, и говорећи у Сенату, каже: „Ми немамо ништа своје и живимо у вашој кући“.²³³

²²⁸М. Аурелије, *Самом себи*, 178.

²²⁹Р. Hadot, *Unutarnja tvrđava*, 291.

²³⁰М. Аурелије, *Самом себи*, 45.

²³¹Р. Hadot, *Unutarnja tvrđava*, 299.

²³²Ibid.

²³³Ibid., 300.

Ово је директан случај који нас наводи на закључак да је Марко Аурелије идеал који је Платон замишљао када је размишљао о најбољој владавини. И сам Марко Аурелије није био склон ауторитарном типу вођења ствари, јер је његова максима била „Исправније је да ја слиједим савјет својих пријатеља него да мноштво тих пријатеља слиједи само моју вољу“.²³⁴ Пример који је и данас за дивљење, како владар има моћ да сам савлада своју моћ.

Неки појмови везани за његову владавину остали су прилично јасни, одбацивање сваке демагогије владара према народу, одсуство тражења наклоности или признања, као одбацивање славе и јавних акламација, што води закључку да је стално „водио рачуна о свим потребама Царства“.²³⁵ Истрајан у својим одлукама и благ према другима чак и када је критикован. А строгост је испољавао и према себи, јер је прихватио гесло „До зноја“.²³⁶ Те је желео да свој живот уреди према идеји која је била блиска Сократу који је био у стању да се „одрекне и да ужива такве ствари које просечни људи нису били у стању да одбију“.²³⁷

Одлучили смо се да реализам којем је Марко Аурелије као владар-филозоф поседовао опишемо његовим речима, тако дакле „Општи узрок је као брзак који све одвлачи собом. Како су бедни човечуљци који се баве државничким пословима и при том мисле на поступају као филозофи. Будале! Али, човече, па шта да се ради? Оно што природа у овоме тренутку захтева од тебе. Не сањај о Платоновој држави! Буди задовољан ако си макар за један корак пошао напред. Не презири ни најмање напредовање. Али, ко може да промени њихово убеђење? А може ли без промене њиховог мишљења очекивати нешто више, него да људи уздишу и робују и да раде као да се покоравају. Хајде, покажи ми неког Александра, Филипа, Деметрија Фалерског! Ако су увидели шта од њих тражи свеопшта природа и ако су сами себе васпитали: добро. Али ако су своју улогу одиграли трагично, онда ме нико не може натерати на то да се угледам на њих. Како је једноставно и скромно оно што ствара филозофије: не наведи ме на празну хвалисавост“.²³⁸

²³⁴P. Hadot, *Unutarinja tvrđava*, 300.

²³⁵Ibid.

²³⁶M. Аурелије, *Самом себи*, 49.

²³⁷Ibid.

²³⁸Ibid., 164.

Но израз „Платонова Држава“ у то време није имамо карактер одређеног политичког уређења, више је то био идеал у којем је лепше живети но у „Ромуловом глибу“.²³⁹ Код Марка Аурелија нема заноса који постоји код Платона, он је реалан у могућности напредовања државе у којој је ето он учинио шта се могло учинити, тако је једном слоју друштва, гладијаторима, учини следеће „Марко Аурелије толико се гнушао пролијевања крви да је у Риму присуствовао гладијаторским борбама у којима су се гладијатори борили као атлети, не излажући опасности властити живот. Није наике допуштао да им дају оштро оружје, него су се морали борити затупљеним мачевима који су имали мушицу“.²⁴⁰

Дирекну везу између овог периода филозофије права и Августина налазимо у Цицероновој дефиницији правде коју схвата као „јединственом врлином, господарицом и краљицом свих врлина“ и даље бавећи се њоме каже да је она „добра воља (*habitus*) душе и да се одржава у заједничком интересу, који свакоме одређује његову вредност (*dignitas*)“.²⁴¹ Још једна веза се уочава између Платона и Цицерона који сматра да држава има бити заснована на правди, док ће даље сматрати да се моменат настанка права налази у природи човека, односно у разуму. Ово је једноставно тачно јер „врло је глупо сматрати праведним све што је утврђено обичајима и законима народа“.²⁴² Овде већ налазимо везу између природног закона, права, разума и божанског ума, јер закон није изум људи, нити њихова одлука. Они који се одричу таквог закона одричу се „свог својства човека“.²⁴³ и наравно јасно даје поставку да „Све постаје несигурно ако се удаљимо од права“.²⁴⁴ Код њега је држава заснована на праву, а мање је морална категорије, што значи да није занемарио правни елемент државе. Држава је зато организовано друштво које је везано законом, јер „сви смо ми робови закона да бисмо били слободни“.²⁴⁵

Патристика пре Августина већ правду иако схваћену као моралну категорију и чисто религиозан појам и то без наглашеног социјалног значења, као и правног не пропушта да је веже за, сматра Гвидо Фасо, правила међуљудског понашања.²⁴⁶

²³⁹ P. Hadot, *Unutarnja tvrđava*, 304.

²⁴⁰ Ibid., 305.

²⁴¹ Г. Фасо, *Историја филозофије права*, 82.

²⁴² Ibid., 83.

²⁴³ Ibid., 85.

²⁴⁴ Ibid., 86.

²⁴⁵ Ibid.

²⁴⁶ Ibid., 113.

Августина није заобишло пропадање Царства те тако пред његовим очима нестаје држава, а он је морао утврди узрок пада Рима, и то налази у проблему ваљаности или не једне државе. Тај „небески Јеурсалим“, та заједница светаца није нешто што је лако описиво. земаљска држава роди ће се из насиља, путем крви, а да би она била ваљана потребна јој је правичност, а ако јој се она ускрати „remote itaque isustitia, quid sunt regna nisi magna latrocinia“.²⁴⁷ Оно што су потоњи векови донели јесте потврда ове реченице, која је изнета у ставу да свака банда има своја правила али она нису заснована на правди.

Августин неће одрећи држави вредност, но ће то учинити само са оном којој мањка правда. Када свакоме доделимо своје, а Богу његово онда смо се подредили његовој власти и његовом ауторитету који је заснован на правди која је израз Бога, што значи да је истинска само она држава заснована на његовом провиђењу, јер „opus quod operatur Deus a principio usque ad finem“.²⁴⁸

Ова држава која жели да постоји мора бити заснована на складу, и на највећем степену правде, јер ова држава која мора бити и израз општег добра јер је она „ствар народа“ и не може бити држава ако би је запосео неки тиранин или странка „јер ни народ не би био народ, ако би био неправедан, јер не би могао бити скуп људи удружених на темељу добровољно прихваћених законских обвеза и заједница интереса“.²⁴⁹

Сасвим очекивано за Августина се истинска праведност сусреће у држави чији је „утемељитељ и владар Христ, ако је такву долично звати државом, јер не можемо негирати да је она народна држава (ствар народа)“.²⁵⁰ Из тог разлога се враћамо наводима да су краљевства без правде само разбојничке банде, а „Сама банда представља групу људи којом руководи вођа; удружена је на принципу друштвеног уговора, а опљачкано дијели према правилу (начелу) које сви одобравају. Ако та пошаст, услед силног притицања зликоваца, порасте до те мјере да почне запосједати територије, оснивати насеобине, заузимати градове и покоравати народе, онда она отвореније и смјелије присваја назив краљевства, назив који јој несумњиво не даје одрицање од похлепе, него сигурност да неће бити кажњена“.²⁵¹

²⁴⁷ Г. Фасо, *Историја филозофије права*, 123.

²⁴⁸ Ј. Ј. Бахофен, *Природно право и историјско право*, Досије, Београд, 2008, 9.

²⁴⁹ А. Августин, *Држава божја*, ЦИД, Подгорица, 2004, 103.

²⁵⁰ Ibid., 104.

²⁵¹ Ibid., 163.

У овим наводима налазимо сву теорију природног права које се супротставља правном позитивизму и која се супротставља свим догађајима из скоријег времена. Дакле, већ овде се може уочити да је сасвим могуће да власт окупљена у одређеној групи људи донесе сваки могући пропис, који може иако супротан разуму бити закон и важити својим императивним карактером. Даље, како банда може расти то се може десити и са овим краљевством које може постати империја, што се такође дешавало.

Из тог разлога је можда најсликовитији пример свега тога ово што је „неки заробљени пират (гусар) духовито и истински одговорио Александру Великом. Када га је, наиме, краљ запитао с којим правом пустоши по мору, он му, сасвим храбро одговори: „Истим оним којим ти хараш по цијелој свијету! Мене, међутим, јер то чиним малом лађом називају разбојником, а тебе, јер то исто чиниш великим бродовљем, називају краљем“.²⁵² Оваквом државом влада сила, а не правда.

Посебан део свог дела Августин је покљонио анализи Платона којег назива главним Сократовим учеником, који је спојио Сократову практичну мудрост и Питагорину теоријско умовање. тако је филозофију, према Августину, разделио на три дела „моралну, која се углавном бави дјеловањем; природну, која је посвећена размишљању (разматрању); рационалну (логичку, разумску) која разлучује истинито од лажног“.²⁵³ Опет очекивано Августин се зауставио код Платоновог става да се у Богу налази узрок разумског мишљења као и *ordo vivendi*.

На ово се природно наставља његово учење „Државом божјом називамо ону којој је свједок Свето писмо чија превласт над свим видовима људског духа не произлази из случајне активности људске душе, него из одлуке вишњег провиђења које својим божанским угледом превазилази сва књижевна дјела свих народа“.²⁵⁴ Ово је очекиван став Августина који апсолутно и без икакве резерве прихвата да је Бог рекао „Нека буде свјетлост и би свијетлост“ као и то да је раставио „Бог свијетлост од таме“.²⁵⁵ Дакле, као код Платона, имамо постојање два света.

Ово код Августина који као и Платон види подељен свет води ка следећем да су „двје врсте љубави створиле двије државе: земаљску, љубав према себи (самољубље) све до

²⁵² А. Августин, *Држава божја*, 163.

²⁵³ Ibid., 323.

²⁵⁴ Ibid., 439.

²⁵⁵ Ibid., 476.

презирања Бога; небеску, љубав према Богу све до презирања самога себе. Сходно томе, земаљска се држава велича у самој себи, а небеска у Господу“.²⁵⁶ У тим различитим државама налазимо и различите људске пориве, у првој жудњу за владањем а у другој служење у љубави. Зато су у првом њени мудраци тежили за телесним или душевним добрима, или за оба, али Бога нису хвалили, нити су у њему налазили своју снагу. Док је у овој другој највећа мудрост човека побожност, јер је Бог у свему.

Све ово је Августин прихватио као и поставку „Он ће судити крајевима земље“ и то, „најудаљенијим крајевима“ које Августин разуме као „крај човечанства“.²⁵⁷ Тај крај ће се сигурно десити ако се одустане од врлине мира, што би значило да и мир представља јавну врлину, те тако је „тјелесни мир, усклађен распоред његових дијелова; мир душе (створења) без разума, складан одмор њезиних прохтјева; мир разумне душе, јесте добро уређени склад мисли (спознаје) и дјеловања (радње); мир тијела и душе, јесте уредан живот и здравље живог бића; мир између смртог човјека и Бога, јесте добро уређена (осмишљена) послушност у вјери под вјечним законом; мир међу људима, јесте њихова добро уређена слога; мир у кићи, уређена слога укућана у погледу заповједања и слушања; мир у држави, уређена слога грађана у погледу издавања наредби и извршавања ових; мир у небеској држави, јесте крајње уређена и сложна заједница у уживању Бога и узјамно у Богу; мир у свему постојећем, јесте спокојност реда. Ред је пак усклађеност једнаких и неједнаких бића који свакоме (од њих) одређује његово мјесто“.²⁵⁸ Дакле, његова држава мора да оствари све ово да би постала она која је слика Бога. Зато су ред и закон овај земаљски и онај небески они који су корисни људском друштву, као и онима који тим друштвом владају, али само ако их се придржавају. Што у његовом учењу крајње значи да онај који влада то мора да чини правично.

Земаљска држава иако не живи у складу са вером тежи земаљском миру, док небеска држава прихвата једног Бога кога поштује и њему она служи. Ова друга држава као странац, према Августину, путује овом земљом и користи земаљски мир који користи када се управља ка небеском миру.²⁵⁹ Што значи да се вечна срећа државе налази тамо где нема зла.

²⁵⁶ А. Августин, *Држава божја*, 583.

²⁵⁷ Ibid., 697.

²⁵⁸ Ibid., 819.

²⁵⁹ Ibid., 826.

Дакле, можемо рећи да Платон има свој систем, а да је дело Августина „Држава божија“ заправо „књига-шума“ која садржи у себи „апологетику, теологију, филозофију повијести и моралку; започиње пљачком једноага града, а завршава ускрнућем тијела испод девет небеса; почиње онда када земље није било, а завршава тиме кад земље више нема; то је приповјест једног рата, а научава се мит; заокупљена је људским згодама, а Бог је главно лице. То је епопеја, али уједно и драма; битка се не бије као у грчкој трагедији између јунака и судбине, него између човјека и Сотоне, човјека и Бога. То је драма, али уједно и енциклопедија: у њој је изложено читаво знање старине, обичаји барбара, филозофски сустави, најмрачнија празновјерја и ратови међу царствима, анђеоске хијерархије и згоде онога времена. То је енциклопедија и теолошка сума јер су у њој дефиниране и изложене све кршћанске догме, од источнога гријеха до ускрснућа тјела“.²⁶⁰

Она подела од Платона овде је изражена у два града *Civitatis Dei* и *Civitatis Diaboli*, где се разлика, како је већ било речи, испољава између заједнице одабраних који су прихватили Христа и заједнице или града злих који се гради на мржњи, што се у крајњем испољава у следећем „За оне који припадају првом граду, овај је свијет само свратиште вриједно презира јер њихов живот, тј. блаженство, почиње послје смрти; за грађане другог града овај је свијет једини прави и у њ полажу сву љубав за коју су способни, али за њих ће послје смрти наступити нова смрт“.²⁶¹

²⁶⁰ G. Papini, *Sveti Augustin*, Verbum, Split, 2001, 174.

²⁶¹ Ibid., 175.

ЗАКЉУЧАК

У то Платоново доба не можемо да говоримо директно о социјалној држави,²⁶² али она држава која иде ка општем добру је она која се данас може назвати социјалном, а оно што је исто је да „Сасвим инстинктивно захтевамо да човек буде добар“.²⁶³ У оно време она се могла достићи оним путем којим иде блажени живот човеков. То време и та филозофија бавили су се директно блаженим животом, што ће се након Платона и његовог система појавити и код стоика. Дакле, тај блажени живот који ће се потом појавити и у теолошкој мисли довешће до онога што данас називамо социјалном државом. Но ипак, данас је више него јасно да је и Платон схватао као природно стање ропство, што компромитује на самом почетку социјалну државу у његовом учењу.

То преплитање ће се дешавати између њега, стоика и Аурелија Августина. Данас ми имамо обичај да сматрамо да је социјалну државу тешко постићи, но у оно време „Истина, блажен живот није лако постићи“.²⁶⁴

Платонове покушаји заснивања једне идеалне, дакле, етичке државе нису само ствар кабинетског промишљања стварности, јер он је „практични правни научник“,²⁶⁵ иако правник није био, па би боље било рећи практичан филозоф. Да кажемо једноставније, био је и филозоф и практичар, јер није своје идеје оставио да други реализују већ се са њима хватао у коштац током својим путовања. Током тим путовања постављао је себи питање ко да влада, како га васпитавати за владавину, како му ограничити моћ, односно да ли да владају људи или мудро састављени закони. Потоња времена ће показати сву компликованост овог питања, јер није обећавајуће ако владају људи, но исто тако ми ћемо увек бити под владавином људи, јер закони морају бити примењени. И тако започиње зачарани круг, који често иде од стања законитости и моралности до безакоња и неморалног владања.

Током промишљања овог питања Платон и они након њега некако су дошли до идеје држава је савез „мноштва који је подвргнут правним законима“.²⁶⁶ Та идеје остала је до

²⁶² В. Кампс, *Јавне врлине*, Филип Вишњић, Београд, 2007, 10.

²⁶³ А. Либерт, *Идеја моралнога*, Досије, Београд, 2006.

²⁶⁴ Сенека, *О блаженом животу*, Писма Луцилију, Партенон, Београд, 2023, 33.

²⁶⁵ А. Фојербах, *Однос филозофије и емпирије према позитивној правној науци*, Досије, Београд 2008, 7.

²⁶⁶ I. Kant, *Metafizika đudoređa*, Matica hrvatska, Zagreb, 1999, 105. И. Кант, *Заснивање метафизике морала*, Београдски издавачко –графички завод, Београд, 1981, 5.

данас као једина прихватљива свима, макар формало док не почну да владају, а онда се све мења, иако сви нагињу идеалној држави „каква треба бити по чистим правним прописима“.²⁶⁷ Платонова држава ће касније добити назив, *Rechtsstaat*. Тако је полако допуњена и до краја развије „метафизичка конструкцију правне државе“ и допуњена практичним захтевом јер „Законодавну валст може имати само сједињена воља народа“.²⁶⁸ Платон и након њега Имануел Кант положили су теоретске темеље за оно што се у „модерном схваћању означаје као правна држава“.²⁶⁹

Потоња времена су се разликовала од Платонове идеалне етичке државе која је искључивала одређене категорије грађана, те то значи да код њега закони ипак немају општи карактер јер се другачије односе према робовима и странцима, што се може приметити из навода „Закона“. Ово је супротстављено његовој идеји да се негира самовоља и ограничава слобода свих мудрим законима, но слобода робова је код њега апсолутно ограничена. Што значи да његов мудри закон не посматра „поданике као једну целину“.²⁷⁰ Мада и са овим закључцима о делимично социјалној држави код Платона ваља бити опрезан, јер је он у „Законима“ увео многе социјалне принципе који и данс живе попут „минималца“, забране пројсачнења и захтева да држава нема онога ко се може назвати просјаком.

Како је Платон увидео током својих путовања да постоји опасност кварења и најбољег због слабости људске природе, што ће уосталом и сам нагласити у „Законима“ као завршном делу, то ће касније бити основа за развој идеје да „оно што један човек, па ма ко то био, наређује по своме нахођењу није закон; чак и оно што суверен наређује за посебан предмет такође није закон, већ указ; то није акт суверености, већ акт управе“.²⁷¹ Тамо негде касније на основу Платонових идеја, додуше огрничено прихваћених, настаће државна уређења „заснована на закону“ са „легитимном владом“.²⁷² Овакве поставке довеле су до закључка да заправо воља оних који одлучују мора да буде слика воље свих, али не у Платоновом смислу, јер та воља „утолико што тада сватко одлучује о свима и сви

²⁶⁷ I. Kant, *Metafizika čudoređa*, 105.

²⁶⁸ Ibid.

²⁶⁹ P. Barišić, *Kantova filozofija prava i kreposti*, XXXVII, у I. Kant, *Metafizika čudoređa*.

²⁷⁰ Ж. Ж. Русо, *Друштвени уговор*, Филип Вишњић, Београд, 1993, 52.

²⁷¹ Ibid.

²⁷² Ibid., 53.

то исто о свакоме“;²⁷³ представља основ идеалне етичке државе, а не само правно-формалне замисли. Када се то посматра и код Платона увиђа се потреба да се нагласак ставља на садржину закона, а не на форми. Ово је јасно и код самог Платона у делу „Закони“ када анализира законодавство и стварање закона. Данас се ови Платоновии наводи прихватају и не примењују, што се може видети једноставним читањем „Закона“ и увидом у праксу савремене државе, која заузима став да су његови списи нешто „што се разуме само по себи“;²⁷⁴ но то није тачно. Данас, за разлику од тиранида Платоновог доба, овакву државу нико не негира ни „тамо где или уопште није била или није била потпуно призната или остварена“, па је није негирала ни „марсистичка диктатура пролетеријата“ ни нека друга.²⁷⁵

Сам Платон је до закона дошао због прихватања слобог људског карактера и његовог односа до моћи, која заводи и којој је тешко побећи. Тако је и он ишао од владавине људи до владавине закона, мада је и сам знао да се налази у зачараном кругу, што ће и касније остати као отворен проблем.²⁷⁶ Проблем који је водио често људе од идеалне етичке државе као диктатурама. Ово се неумитно понављало, те изгледа да људи нису кадри да нешто сазнају и схвате из прошлих времена. Да не би долазило до оваквих стања нерасположења ваља веома опрезно прићи идеји „владавина права, а не људи“.²⁷⁷ Оно што је већ Платон приметио као неопходно је да су правила ту да би се применила.²⁷⁸ Из тог разлога а свестан да морају да владају људи који ће прописе применити Платон је развијао идеју васпитања владара и од ње није одустао ни у „Законима“. Владавину људи који примењују законе прихватило је и потоње време.²⁷⁹ Ваљаним васпитањем вође избегава се можда самовоља и понашање које није сагласно законима, под којима и вођа мора да буде.²⁸⁰ Ако није тако онда се вођа не покорава закону, а то није саставни део етичке државе.²⁸¹

Како су људи склони лутању, тако су неки сматрали да је диктатура, да је тиранида

²⁷³ I. Kant, *Metafizika čudoređa*, 105.

²⁷⁴ X. Хелер, *Правна држава или диктатура?*, Досије, Београд, 2011, 5.

²⁷⁵ Ibid.

²⁷⁶ Ibid., 5-6.

²⁷⁷ A. Marmor, *Law in the Age of Pluralism*, Oxford University Press, New York, 2007, 3.

²⁷⁸ Ibid. 4.

²⁷⁹ Ibid.

²⁸⁰ J. Raz, *Authority of Law*, 22, у: A. Marmor, *Law in the Age of Pluralism*, 5.

²⁸¹ A. Marmor, *Law in the Age of Pluralism*, 5.

„боље прилагођена данашњем друштвеном бићу“.²⁸² Када се појаве овакве мисли посебно је важно анализирати појам „владавина закона“ како би се схватила воља оних који стварају те законе.²⁸³ Нешто касније јавиће се легенда која ваљано писију домен идеје владавине закона, а не људи, односно владавине закона којима је и вођа потчињен. Та легенда је везана уз млинара из Сансуија. Фридриху Великом је сметало клопање воденице тог млинара Јохана Вилхема Гревенца, и он му понуди да је купи. Овај је то одбио, те је краљ сасвим очекивано љут рекао претећим тоном да је он може и одузети без икакве надокнаде, јер такву власт има. На такву неморалну понуди, добио је и одговор: „Сигурно, Ваше Величанство, то би Ваше Величанство зацело могло учинити када речено с Вашим допуштењем – у Берлину не би постојао Апелациони суд“.²⁸⁴ Зар ово није оживотворење Платонове идеалне етичке државе? Владар има право, али не неограничено, владар има слободу, а али не неограничену, и ово ваља схватити и прихватити, јер је то садржина владавине закона. Ипак, људи пречесто одустају од овакве државе, и иду путем оне која своје циљеве не везује само за примену закона.²⁸⁵ Тада је воља владара постала извор закона, те се он и не мора покоравити закону, јер га опет својом вољом, која је извор права, може мењати.²⁸⁶ Но, право и закон су нешто више од његове воље и спојени су са етичком државом до које се стиже ваљаним васпитањем владара.²⁸⁷ Овакав пут обезбеђује владавину Платонових закона.²⁸⁸ Већ је он увидео како могу настати проблеми са владањем људи, и сам је био противник демократије која је убила Сократа, те се може рећи да је предвидео следеће само гласајте за неправедне законе.²⁸⁹ Наравно, није познавао до краја оно што ће се касније јавити као подлога за прихватање неправдених закона.²⁹⁰ Тај пут обезбеђује пут до врата тираниде, данас тоталитаризма.²⁹¹ Тај пут испуњен страхом показао се плодотворним за титаниду онда, тоталитаризам данас.²⁹² Да би се то избегло морамо се држати „неприкосновеног закона“ који је истовремено

²⁸² Х. Хелер, *Правна држава или диктатура?*, 6.

²⁸³ Ibid., 7.

²⁸⁴ Ibid., 8, ф. 1.

²⁸⁵ A. Marmor, *Law in the Age of Pluralism*, 5.

²⁸⁶ Ibid., 5-6.

²⁸⁷ Ibid., 7.

²⁸⁸ Ibid., 34.

²⁸⁹ J. Finnis, *Philosophy of Law*, Volume IV, Oxford University Press, Oxford, 2011, 436.

²⁹⁰ Ibid., 437.

²⁹¹ A. J. Sebok, *Legal positivism in American Jurisprudence*, Cambridge University Press, Cambridge, 1998, 21.

²⁹² Видети у: H. Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, Meridian books, Cleveland and New York, 1962, 419-437.

снабдевен „двострано обавезујућом снагом“ којом влада „свеколиком делатношћу државе“.²⁹³ Зашто? Непотребно питање, јер „пре или касније, свака неконтролисана људска власт подлећи ће опасности непрорачунљиве самовоље“.²⁹⁴ Ово је неопходно јер се мора остварити једнакост пред законом и „вођење рачуна о животним циљевима свих без разлике у погледу личних прилика“,²⁹⁵ где грађани имају право на „објективну примену општих норми без обзира на ранг, staleж“.²⁹⁶ Платон би био несрећан када би данас видео шта се све подразумева под владавином закона, јер је неумитно дошло до „дегенерације идеје правне државе, и „владавине закона“.²⁹⁷ Разлог за овакво стање налази се у одсуству материјлно-етичког дела закона, а нагласку на његов формални део, а „позакоњење живота уприличено је једино зарад обезбеђења економске сигурности“.²⁹⁸ Зато не можемо да прихватимо идеју свођења законитости на форму, односно чисту формалну сагласност прописа, јер она води идеји која у „свакој држави препознају правну државу, а као идеал демократије „непостојеће вође“ јер су то „празне апстракције“.²⁹⁹ Тако се од владавине закона може једноставно прећи до „религија насилног чина“.³⁰⁰ Као нужда се појавила још од Платоновог времена идеја „социјалне правне државе“.³⁰¹ Проблем који није био видљив у његово доба, због величине државе и државног апарата, данас постаје видљив, те је данас претеран уплив управе.³⁰² Ово је неопходно одбацити јер „Тај идеал, који је био туђ Римљанима из ваљане епохе, настао је у временима њиховог дубоког политичког опадања“.³⁰³ Платон је поставио темеље онога што ће се као проблем видети у поставци да ли данашња држава може да живи од „нормативних претпоставки које она сама не може да гарантује“?³⁰⁴ Одоговор се и налази у његовој држави која све допуњује „моралношћу“.³⁰⁵ Те зато све подређује моћи закона која тада има „смислену употребу“.³⁰⁶ Но, због претежно формалног карактера закона, ваља обратити посебну пажњу или

²⁹³ Х. Хелер, *Правна држава или диктатура?*, 9.

²⁹⁴ Ibid.

²⁹⁵ Х. Хелер, *Правна држава или диктатура?*, 12.

²⁹⁶ Ibid.

²⁹⁷ Ibid., 14.

²⁹⁸ Ibid., 15.

²⁹⁹ Ibid.

³⁰⁰ Ibid., 18.

³⁰¹ Ibid., 24.

³⁰² Ibid., 27-28.

³⁰³ Х. Канторович, *Борба за правну науку*, Досије, Београд, 2006.

³⁰⁴ Ј. Хабермас, Ј. Рацингер, *Дијалектика секуларизације*, Досије, Београд, 2006, 15.

³⁰⁵ Ibid., 19.

³⁰⁶ Ibid., 35.

развити „подозрење према праву и његовим законима“ и тиме развити идеју да је закон у „служби свих“ а не „производ самовоље“ а не „неосновано присвајање права од стране оних који уз то имају још и моћ“.³⁰⁷ Стално присутна претња изражена у кварењу државе рађа „страх од свеприсутног терора“.³⁰⁸ Што је Платон након Сократовог суђења ваљано приметио у проблему „много прљавих руку“.³⁰⁹ На овај начин долази се до модерног проблема моралне одговорности за одлуке које утичу на живот људи.³¹⁰ Уместо искрене воље да се прихвати одговорност, ово прихватање прераста у ритуал, без правог значаја.³¹¹ Тада грађанима остаје само поглед ка небу,³¹² што нас наводи на закључак, да закони, посебно они из домена кривичног права, служе само за кажњавање „обичних“ грађана, али не и власти.³¹³ Да је Платон мислио да је идеалан држава демократија онда би ово било заустављање и компромитовање демократије,³¹⁴ но то није случај са Платоном, ово је заустављање идеалне државе, а не демократије као идеалне државе, јер она то није. Проблем је много већи но што то изгледа на први поглед, те изгледа да се превише бавимо споредним стварима,³¹⁵ док озбиљне ствари пролазе без посебне пажње, а изазивају понеоролошке потресе.³¹⁶ Платон је приметио да је владавина закона нешто што обавезује и оног ко те законе доноси, касније ће Густав Радбрух то написати „Тамо где право не би било ништа друго до вођина заповест, остало би необјашњено обвезивање и самог вође путем права“.³¹⁷

Платон је преузео захтеван и тежак задатак да створи оно што се данас назива државом благостања. Таква се држава може створити, а то је он у свом систему и јасно увидео, једино социјалном бригом и етичким карактером.

³⁰⁷ Хабермас, Ј. Рацингер, *Дијалектика секуларизације*, 35.

³⁰⁸ Ibid., 37.

³⁰⁹ D. F. Thomson, *Political Ethics and Public Office*, Harvard University Press, Cambridge Massachusetts and London, England, 1987, 40. Johnson, C, *Philosophy of Law*, Macmillan Publishing Company New York, 1993, 26.

³¹⁰ D. F. Thomson, *Political Ethics and Public Office*, 40. V. Zsifkovits, *Politika bez morala?*, Školska knjiga, Zagreb, 1996, 15. Г. Радбрух, *Филозофија права*, НОЛИТ, Београд, 1980, 45.

³¹¹ Ibid., 42.

³¹² Ibid., 66.

³¹³ Ibid.

³¹⁴ Ibid., 86.

³¹⁵ L. Strauss, *Natural Right and History*, The University of Chicago Press, Chicago & London 1992, 11. X. Брох, *Писма о Немачкој 1945-1949*, Светови, Нови Сад, 1994, 10.

³¹⁶ Видети у: А. М. Лобачевски, *Политичка понеорологија, Научна студија о природи зла прилагођеног за политичке сврхе*, Београд, 2011.

³¹⁷ Г. Радбрух, *Правни и други афоризми*, Досије, Београд, 2007, 7.

ПОПИС КОРИШЋЕНЕ ЛИТЕРАТУРЕ

Августин, А, *Држава божија*, ЦИД, Подгорица, 2004.

Arendt, H, *The Origins of Totalitarianism*, Meridian books, Cleveland and New York, 1962.

Аурелије, М, *Самом себи*, Дерета, Београд, 2019.

Бахофен, Ј. Ј, *Природно право и историјско право*, Досије, Београд, 2008.

Биндер, Ј, *Прилог учењу о појму права*, Досије, Београд, 2008.

Брох, Х, *Писма о Немачкој 1945-1949*, Светови, Нови Сад, 1994.

Ђурић, М, *Историја хеленске етике*, Завод за уџбенике и наставна средства, Београд, 1987.

Епиктет, *Разговори*, Карпос, Београд, 2017.

Zsifkovits, V, *Politika bez morala?*, Školska knjiga, Zagreb, 1996.

Johnson, C, *Philosophy of Law*, Macmillan Publishing Company New York, 1993.

Кампс, В, *Јавне врлине*, Филип Вишњић, Београд, 2007.

Канторович, Х, *Борба за правну науку*, Досије, Београд, 2006.

Кант, И, *Заснивање метафизике морала*, Београдски издавачко –графички завод, Београд, 1981.

Kant, I, *Metafizika čudoređa*, Matica hrvatska, Zagreb, 1999.

Калзен, Х, *Шта је правда*, Филип Вишњић, Београд, 1998.

Ласк, Е, *Филозофија права и краћи списи*, Досије, Београд, 2005.

Либерт, А, *Идеја моралнога*, Досије, Београд, 2006.

Лобачевски, А. М, *Политичка понеорологија, Научна студија о природи зла прилагођеног за политичке сврхе*, Београд, 2011.

Marmor, A., *Law in the Age of Pluralism*, Oxford University Press, New Zork, 2007.

Papini, G, *Sveti Augustin, Verbum*, Split, 2001.

Платон, *Горгија*, Култура, Београд, 1968.

Платон, *Државник*, Плато, Београд, 2000.

Платон, *Држава*, БИГЗ, Београд, 2002.

Радбрух, Г, *Филозофија права*, НОЛИТ, Београд, 1980.

Радбрух, Г, *Правни и други афоризми*, Досије, Београд, 2007.

Русо, Ж. Ж, *Друштвени уговор*, Филип Вишњић, Београд, 1993.

Сенека, *О блаженом животу, Писма Луцилију*, Партенон, Београд, 2023.

Sebok, A. J, *Legal positivism in American Jurisprudence*, Cambridge University Press, Cambridge, 1998.

Strauss, L, *Natural Right and History*, The University of Chicago Press, Chicago & London 1992.

Thomson, D. F, *Political Ethics and Public Office*, Harvard University Press, Cambridge Massachusetts and London, England, 1987.

Фасо, Г, *Историја филофије права*, ЦИД, Подгорица, 2007.

Finnis, J, *Philosophy of Law*, Volume IV, Oxford University Press, Oxford, 2011.

Фојербах, А, *Однос филозофије и емпирије према позитивној правној науци*, Досије, Београд 2008.

Хабермас, Ј, Рацингер, Ј, *Дијалектика секуларизације*, Досије, Београд, 2006.

Hadot, P, *Unutarnja tvrđava*, Sandorf i Mizantrop, Zagreb, 2016.

Хелер, Х, *Правна држава или диктатура?*, Досије, Београд, 2011.

Шмит, К, *Три врсте правнонаучног мишљења*, Досије, Београд, 2003.

ПЛАТОНОВА ЕТИЧКО-СОЦИЈАЛНО-ПРАВНА ДРЖАВА

Сажетак

Платоново заснивање етичко-социјално-правне државе води путем вредносног карактера људи и вредносног карактера државе. Колико год ово једноставно звучало, историја је показала, ипак није лако доступно. То што није лако доступно узроковано је различитим стварима. Неке од њих се налазе у природној слабости људског карактера, а друге се налазе у немогућности да се оствари идеална етичка држава јер су замке тираниде онда, данас тоталитаризма превелике.

Платон је у своје заснивање државе кренуо од саме идеје филозофа владара и владара филозофа, да би га онда непријатности које су се десиле током његових покушаја да своје идеале стави у погон одвеле другим путем. Тај други пут налазио се у мудро састављеним законима који би владали свима. Та владавина закона постала је идеал и касније. Данас се она слави, али махом у свом формалном делу.

Када је говорио о идеалном државном уређењу он је наводио и оне облике који су лоши и анализирао их, али и оне који су мало бољи и реалнији. Наравно, до идеалне државе испуњене етичким а не правним потребама још је ваљало путовати. Но, његова путовања и искуства са тих путовања одвела су га најпре до преко потребне идеје да се онај ко ће владати ваљано васпитава. То је био један тежак али сврсисходан посао, који се морао обавити да би се добила савршена држава.

Ипак, како је све у тој савршеној држави било већ унапред уређено, поставило се питање какве се слободе то нуде ако је све већ одређено, осим што је он у свом систему дозвољавао прелаз између једног у други сталеж. Дакле, сталежи нису били затворене целине. И квалитет рада био је једини критеријум којем је он поклањао пажњу. У том процесу изградње идеалне државе наметнуо се један не тако повољан моменат, а то је апсолутно не неравноправан положај робова и странаца, већ њихово потпуно искључивање из државног живота. Тако је поставка једнаког учешћа доведена под знак питања.

Када је прешао пут и увидео да је закон нешто што ваља да влада, а не људска произвољна воља, потпуно се посветио том питању. Анализирајући до крајњих граница изразу и примену закона, посебно оних из домена кривичног права који су између осталог штитили и саму државу. Његова анализа закона могла би и данас послужити као извор

стварања ваљаног правног система. Но, иако су његове идеје везане уз законе више него прихватљиве, ипак изгледа да смо ми у ситуацији да нама владају људи. Ово је једноставан закључак јер право није створено само због себе, његова се сврха испуњава у примени. Током те примене и за ту примену неопходни су људи, без њих примена права није могућа. Тако ипак долазимо до закључка да је тачна поставка да ће нама увек владати људи, те је из тог разлога посебно важно питање васпитања оних који ће владати. То нас неумитно враћа питањима које он разматра када замишља идеалну државу и идеалног филозофа краља који ће владати. Много година касније он се једном у историји показао у лику Марка Аурелија, који ће владати по мешавини Платонових идеала и стоичког начина живота. Ипак, и сам Марко Аурелије признаје да је Платонова идеална држава недостижна, и да се ваља радовати и дневном напредовању државе.

Платонова држава је вредан пример заснивање заједнице на етичким и социјалним принципима који и данас представљају недостижне врхунце заједнице. Сам Платонов филозофски систем заправо је целина етике и социјалних принципа оживотворених у законима и његовим чуварима.

Кључне речи: држава, државник, етика, закони, државно уређење, социјални принципи.

PLATO'S ETHICAL-SOCIAL-LEGAL STATE

Summary

Plato's foundation of the ethical-social-legal state leads through the value character of people and the value character of the state. As simple as this sounds, history has shown, it is not easily accessible. The fact that it is not easily accessible is caused by various things. Some of them are found in the natural weakness of human character, and others are found in the impossibility of realizing an ideal ethical state because the traps of tyranny then, and totalitarianism today, are too great.

Plato started his founding of the state from the very idea of a philosopher-ruler and a philosopher-ruler, only to be led down another path by the inconveniences that occurred during his attempts to put his ideals into practice. That other path lay in wisely composed laws that would govern everyone. This rule of law became an ideal later on. Today it is celebrated, but mostly in its formal part.

When he spoke about the ideal state system, he cited both those forms that were bad and analyzed them, but also those that were a little better and more realistic. Of course, there was still a long way to go to reach the ideal state, one that met ethical rather than legal needs. However, his travels and the experiences from those travels led him first to the much-needed idea that the one who would rule should be properly educated. It was a difficult but purposeful task that had to be done in order to achieve a perfect state.

However, since everything in that perfect state was already pre-arranged, the question arose of what kind of freedoms were offered if everything was already determined, except that in his system he allowed the transition between one class to another. Therefore, the classes were not closed entities. And the quality of work was the only criterion he paid attention to. In this process of building an ideal state, a not so favorable moment arose, and that was not the absolutely unequal position of slaves and foreigners, but their complete exclusion from state life. Thus, the position of equal participation was brought into question.

When he crossed the road and realized that the law is something that should govern, and not the arbitrary will of man, he devoted himself entirely to this issue. Analyzing to the utmost limits the creation and application of laws, especially those in the domain of criminal law that, among other things, protected the state itself. His analysis of the law could still serve today as a source for creating a valid legal system. However, although his ideas related to laws are more than

acceptable, it still seems that we are in a situation where we are ruled by people. This is a simple conclusion because law was not created for its own sake, its purpose is fulfilled in its application. During and for that application, people are necessary, without them the application of law is not possible. Thus, we nevertheless come to the conclusion that the statement that we will always be ruled by people is correct, and for this reason the issue of educating those who will govern is particularly important. This inevitably brings us back to the questions he considers when he imagines an ideal state and an ideal philosopher king who will rule. Many years later, he once again appeared in history in the form of Marcus Aurelius, who would rule according to a mixture of Plato's ideals and the Stoic way of life. However, Marcus Aurelius himself admits that Plato's ideal state is unattainable, and that one should rejoice in the daily progress of the state.

Plato's republic is a valuable example of basing a community on ethical and social principles that still represent unattainable peaks of community today. Plato's philosophical system itself is actually a whole of ethics and social principles enlivened in laws and their guardians.

Key words: state, statesman, ethics, laws, state system, social principles.

БИОГРАФИЈА СТУДЕНТА

Милош Ђорђевић, рођен је 21.07.1989. године у Нишу. Основну школу „Аца Синадиновић“ завршио у Грејачу, општина Алексинац, и средњу Административно – биротехничку школу у Нишу. Дипломирао на Правном факултету Универзитета Привредна академија у Новом Саду.

За време студирања је био један од оснивача Клуба Студената Правног Факултета Универзитета у Нишу, учествовао активно у студентском животу као и у организацији различитих трибина на факултету. Члан управе ФК „Сечаница“, као и председник Црквене општине Азбресничке парохије.

Добитник различитих признања и захвалница на основу свог друштвено одговорног и хуманитарног рада.

Након завршетка факултета у периоду од 2016 – 2020 године, изабран за члана општинског већа ГО Црвени крст, ресорно задужен за област омладине и спорта.

2018 - 2020. године, испред Већа ГО Црвени крст, предложен за члана комисије на нивоу града Ниша, која се бавила решавањем имовинско – правних односа и припреми пројектно техничке документације.

Засновао радни однос у ЈКП „Медиана“ Ниш.

Познаје рад на рачунару у Microsoft Office програмима и служи се енглеским језиком.

Похађао обуку и поседује Paragraf Lex сертификат.

ИЗЈАВА О ИСТОВЕТНОСТИ
ШТАМПАНОГ И ЕЛЕКТРОНСКОГ ОБЛИКА МАСТЕР РАДА

Име и презиме аутора мастер рада: Милош Ђорђевић

Наслов мастер рада: Платонова етичко-социјално-правна држава

Ментор: Проф. др Марко Трајковић

Изјављујем да је електронски облик мастер рада у pdf формату истоветан штампаном облику, који сам предао/ла Правном факултету Универзитета у Нишу.

У Нишу, 14.10.2025

Потпис аутора

ИЗЈАВА О АУТОРСТВУ И ОДОБРАВАЊУ ОБЈАВЉИВАЊА МАСТЕР РАДА

Изјављујем да је мастер рад, под насловом: Платонова етичко-социјално-правна држава пријављен и одбрањен на Правном факултету Универзитета у Нишу:

- резултат сопственог истраживачког рада;
- да овај мастер рад у целини, нити у деловима, нисам пријављивао/ла на другим факултетима, нити универзитетима;
- да нисам повредио/ла ауторска права, нити злоупотребио/ла интелектуалну својину других лица.

Дозвољавам да се овај мастер рад чува у библиотеци и објави на сајту Правног факултета Универзитета у Нишу, са подацима о датуму одбране и комисији пред којом је рад брањен.

Аутор мастер рада: Милош Ђорђевић

У Нишу, 14.10.2025

Потпис аутора
