

Слободан Мартиновић,
апсолвент Правног факултета у Београду

ПРИРОДНОПРАВНО УЧЕЊЕ СОФИСТЕ АНТИФОНТА

Од времена у којем је живео софист Антифонт прошло је готово два и по миленијума, али су питања на која је он покушао да одговори подједнако значајна и данас. Тешко да ико може опорити значај проблема односа позитивног и природног права, једнакости или неједнакости људи, или значај неких других проблема којима се Антифонт бавио, што ће бити изложено у овом раду. Посебно треба истаћи и важност Антифонтновог (и уопште софистичког) природноправног учења за потпуније сагледавање марксистичке теорије, будући да веза између ове две теорије, изгледа, до сада није уочена и вреднована на начин који заслужује.

Кључне речи: *Стварање права. — Идеологија. — Политика. — Друштвена стварност.*

Пролог

1. Већ на почетку овог подухвата присиљени смо да се сучинимо са тешкоћом. Реч је, наиме, о проблему идентитета софиста Антифонта, о питању што је било повод бескрајних расправа, које на њега нису успеле да одговоре сасвим уверљиво (1). И мада се овде, услед недостатка простора, не можемо подробније позабавити овом загонетком, понешто је неопходно објаснити. Најпре, главна тешкоћа се огледа у разграничењу софиста Антифонта од истоименог говорника из Рамнунта. Најкраће речено, и поред убедљивости аргумената за супротно становиште, изгледа да претежу аргументи због којих се знатно већи број истраживача одлучио за разликовање између говорника и софиста Антифонта (2), приписујући овом другом два описа која се по општем мишљењу сматрају његовим: *Истина (Aletheia)* и *О слози (Peri homonoiias)* (3). Несигурног су ауторства списи *Државник (Politikos)* и *О тумачењу снова (Peri kriseos oneiron)*.

(1) О овом проблему видети код: W. K. C. Guthrie, *A History of Greek philosophy*, Cambridge 1969, vol. 3, с. 285—294; Михаило Бурњ, *Идеја природног права код грчких софиста*, Београд 1958, с. 69—72; Милош Н. Бурњ, *Историја хеленске књижевности*, Београд 1986, с. 502; T. A. Sinclair, *A History of Greek Political Thought*, London 1951, с. 70.

(2) Михаило Бурњ, *Идеја природног права код грчких софиста*, с. 70.

(3) Милош Н. Бурњ, *Историја хеленске књижевности*, с. 502.

За нас је најважнији спис *Истина* који се једини бави правнофилозофским темама, а који је угледао светло дана открићем групе папируса у Оксирињу у Египту 1915. године (4).

I ЕПИСОДИЈА: АНТИФОНТ И СУПРОТНОСТ NOMOS-PHYSIS

1. Противстављање природе људском закону, идеја која је у знатној мери утицала на историју људске мисли, премда је код софиста добила своје пуно значење, по свој прилици није била и њихов изум. Заслуга за то припада Архелају, званом „филозоф природе (о physikos)“, који у свом спису *Проучавање природе* истиче да праведно и срамотно не постоји по природи, него кроз одредбе (5).

Хипија је први софист који је прихватио ову идеју и даље је разрадио, а Антифонт је на тој супротности створио потпун систем природног права у најдоследнијој оупротстављености према позитивном праву и важењу конвенционалног морала (6).

Врло је вероватно да је један од извора из којег су софисти преузели појам *physis* — јонска филозофија, а смисао овог појма био би: трајно у променљивом, једнако у различитом. У природнофилозофском смислу *physis* је вечни поредак који нам открива космос или логос, док би се његове правнофилозофске димензије огледале у антрополошком одребењу као трајно вредног у променљивим људским правилима (7).

Значајно је да је већ од Хомера реч „*physis*“ била употребљавана за појединачне ствари или врсте, једнако као и за целокупан универзум (8), али су изрази „природа човека“ и „људска природа“, изрази од велике важности, као што ћемо видети, пореклом из хипократске медицине, која је, својим третирањем човека као физичког организма, појачала интересовање за изучавање људске природе. Хипократ је, отприлике, био Антифонт и Сократов савременик, а хипократска доктрина очигледно припада интелектуалном миљеу природне и хуманистичке филозофије V века (9).

Али, и то се мора рећи, иако су своја схватања о природи софисти великим делом заснивали на хипократској медицини, много више него на старој јонској филозофији, њихова је заслуга што су проширили медицински појам људске природе, нашавши да је човек састављен од душе и тела и истакавши да тежиште мора бити на његовим унутрашњим склоностима и душевним функцијама, а не на физичком саставу (10).

2. Ако се упитамо који су разлози одвели софисте до противстављања природе људском закону, до одговора нам неће бити потребан, као Тесеју, Аријаднин конач, будући да питање није тако сложено као излазак из Лавиринта.

С једне стране софистичка емпиријска истраживања чији је резултат квалификација људских закона као непостојаних и различитих

(4) Михаило Бурнић, *Идеја природног права код грчких софиста*, с. 69.

(5) Диалс, *Фрагменти предсократоваца*, II св. фр. 2, Загреб 1983; Sinclair T. A., *op. cit.*, с. 51.

(6) Милош Н. Бурнић, *Историја хеленске књижевности*, с. 503.

(7) Љубомир Тадић, *Филозофија права*, Загреб 1983, с. 30.

(8) W. K. C. Guthrie, *op. cit.*, vol. 2, с. 351, другачије: Михаило Бурнић, *Сократ и софисти*, предговор за Протагору и Горгију, Београд 1968, с. XXIX.

(9) W. K. C. Guthrie, *op. cit.*, vol. 2, с. 352, 353.

(10) Михаило Бурнић, *Сократ и софисти*, с. XXIX.

од државе до државе и од времена до времена (11), а с друге стране хипократски списи који садрже супротност између *physis*a, као божанског и непроменљивог, и *nomos*a, као променљивог и људског порекла (12), били су довољни да црв сумње нагризе владарску одежду *nomos*a.

Па ипак, софистима је за њихове закључке био потребан и подстицај из области гносеологије. Ако су елејци и питагорејци суштаствени, непроменљиви и вечни ноуменални свет супротстављали феноменалном свету, који је пролазан и променљив, те стога објективно несазнатљив, није ли онда захтев за вечним, непроменљивим и опште важећим правом био нешто сасвим разумљиво (13)?

Најзад општа друштвена клима у другој половини V века поговарала је развоју слободног људског мишљења, које се убрзо побунило против стега традиције, а самим тим и против *nomos*a, као њеног најоданијег чувара. Отуда, како каже Лео Штраус: „Разликовање између природе и конвенције, између *physis*a и *nomos*a, коинцидира са открићем природе и отуда и са филозофијом“ (14). А јасно је да се философија најслободније, а тиме и најуспешније, развија тамо где су најслабљи окови традиције. Тако и долази до тога да се философија, разочарана вредношћу традиционалног, предачког, окреће нечем још старијем од предачког, природи као претку свих предака и мајци свих мајки, достојнијој поштовања од сваке традиције јер је старија од ма које традиције. „Престанком предачког ауторитета, филозофија признаје да је природа, да је *sama* природа ауторитет“ (15).

3. Значајније, али и теже питање је оно које се тиче Антифонтовог поимања природе, односно природног закона, као и супротности *nomos-physis*. Тежина тог питања последица је чињенице да у папирусима које поседујемо нема никаквих изричитих изјава о томе шта је он у ствари подразумевао под „законима природе“, нити у чему је налазио критеријуме свих закона. Међутим, то ипак не значи да смо, попут злосрећног киклопа Полифема, безнадежно препуштени лутању у мраку.

Основни задатак који је потребно да решимо јесте утврдити однос Антифонтових природних закона и природних закона у ужем смислу. Знатан број истраживача сматра да између ових закона треба ставити знак једнакости, односно да је Антифонт мислио на законе у смислу у ком је то, на пример, закон гравитације, дакле, на природне законе у ужем смислу (16). Михаило Бурић о овоме другачије мисли (17). И с разлогом, чини ми се.

По Антифонту су, каже М. Бурић, закони природе нешто нормативно јер он у фрагменту Б44 говори о могућности да се они прекрше. Како нема смисла говорити о кршењу природних закона у ужем смислу, то Антифонт под својим природним законима засигурно подразуме-

(11) Михаило Бурић, *Идеја природног права код грчких софиста*, с. 99. Занимљиве су у том смислу Паскалове речи, изговорене много векова доцније: „Три ступња више међу упоредницима руше цело правосуђе... Да красне ли правде коју граничи једна река! Истина са ове стране Пиринеја, заблуда са оне“ — нав. према: Љ. Тадић, *op. cit.*, с. 93.

(12) W. K. C. Guthrie, *op. cit.*, vol. 2, с. 353.

(13) Михаило Бурић, *Идеја природног права код грчких софиста*, с. 99, 100.

(14) Лео Штраус, *Природно право и историја*, Сарајево 1971, с. 82.

(15) *Ibid.*, с. 83, 84.

(16) Тако: Sinclair: *op. cit.*, с. 71, 71 у фусноти; Е. Barker, *Greek Political Theory (Plato and his predecessors)*, London 1952, с. 67, 68: „Они су очигледно закони у смислу у којем је то закон гравитације. Ако људи покушају да их прекрше, следи неизбежна реакција, управо као што пад неизбежно прати сваки покушај да се прекрши закон гравитације“.

(17) Михаило Бурић, *Идеја природног права код грчких софиста*, с. 77—81.

ва идеал према коме треба да буде саображено људско понашање. Истина, он на једном месту назива овоје законе природе самониклим (*phyntha*) и нужним (*anankaia*), али је то, врло вероватно, учинио да би нагласио контраст према атрибутима које је прописао позитивним законима (*epitheta* и *homolegethenta*) (18), па напред поменуће изразе ваља тумачити у том контексту. У ствари, да је Антифонт имао у виду природне законе у ужем смислу, он не би ни имао потребе да нагласи то да су они *anankaia*, већ само то да су *dikaia* (праведни). Овај закључак потврђује и то што је у фрагменту В44 он ознаку „нужни“ везао за извесне физиолошке функције заједничке свим људима, а не за природноправни постулат једнакости Хелена и варвара (где ова ознака и не би имала смисла).

Надаље, да би одбацио тврдњу да је, по Антифонту, неотклоњивост последица прекорачења, односно карактер санкција којима је њихово поштовање обезбеђено, одлучујући критеријум за норме природног права, као и тврдњу да је Антифонт изједначавао етику и физику, сматрајући природне санкције саставним делом појма природног права, Ђурић наводи следећи аргумент. У другој колумни фрагмента В стоји: „Прекршилац законских прописа (*ta ton nomon*) бива поштеђен срамоте и казне ако остане непознат законодавцима; буде ли откривен, санкције га стижу. Ако, међутим, неко и преко својих могућности повреди природне законе (*ta tes physeos*), невоља неће бити мања ако га нико не буде видео, нити већа ако га сви открију. Јер зло се овде оснива на истини (*aletheia*), а не на голом мишљењу“. Иако је извесно, сматра Ђурић, да у наведеном тексту нема ни помена о неким санкцијама којима су „закони природе“, за разлику од позитивних закона, нарочито снабдевени, аутоматизам репарирања сваке повреде природних закона проглашаван је основним и јединим мерилом ових закона. Тиме се, заправо, тврдило да Антифонт и није био свестан домашаја свог основног принципа, поставивши разлику између санкција природних и позитивних закона само као разлику у степену њихове ефикасности, дакле не као разлику у квалитету, а то се никако не може прихватити имајући у виду целину његових излагања у оксириншким папирусима (19). У ствари, он је хтео да каже само то да су санкције позитивног права спољашњег карактера, а то значи да представљају комплекс извесних последица и околности, који је ваштачки везан за норму чије је вршење наређено, па су стога несавршене, будући да је њихово остварење остављено, на крају крајева, само игри случаја. Чини се да је у томе Антифонт видео начелну разлику између норми позитивног и норми природног права, код којих би свако позивање на санкцију као обезбеђење извршења било искључено и где би свако вршење, одн. преступ, доводило само до спонтане интимне реакције код учиниоца, одн. прекршиоца, али само под претпоставком да је он већ раније био дошао до сазнања о општости и нужности важења ових норми (*aletheia!*). Све ово значи да је при тумачењу наведеног места неопходно имати на уму двоструко значење речи *physis* код Антифонта:

(18) *Nomolegethenta* — Засновани на (пуким) договору, споразуму; *epitheta* — реч која подразумева наметање, налог *ab extra* и сугерише нешто вештачко. Код каснијих хеленских писаца ова реч је коришћена чак и у смислу „фиктиван“, „лажан“ и у супротности према „*alethinos*“ (истинит) — Е. Barker, *op. cit.*, с. 83.

(19) Мислим да би се, ипак, радило о квалитативној разлици јер се придев „ефикасан“ квалитативно разликује од придева „неефикасан“. Али, та примедба не утиче битно на решење нашег проблема.

1) комплекс нужних појава или безизузетно законитих чињеница; 2) идеал, норма вредности. Стално изједначавање *physis* са *aletheia* и *orthos logos* доказује да она овде нипошто није могла означавати само механичку законитост физичких збивања. Штавише, ово изједначавање даје довољно основа за закључак да је *physis* за Антифонта значила пре свега природу која је прошла кроз свест, која је у овој сазната као норма људског понашања.

Ни Антифонтава констатација да, ако се прекрше природни закони, зло које настаје није ни веће када је преступ откривен, нити мање када остане скривен, нема за сврху да укаже на то да су и природни закони принудног карактера и да је њихова повреда забрањена под претњом извесних санкција, већ јасно упућује на закључак да је он хтео да каже само то да је поковавање природним законима независно од спољашњих околности: питање присуства или одсуства сведока проглашено је безначајним јер се недвосмислено сазнало да је испуњавање природноправних постулата ствар слободног одлучивања: „Оно што природа установљава као корисно, слободно је“ (В44).

4. У начелу се слажем са демонстрацијом коју је овде извео Михаило Бурић, али осећам потребу да кажем још коју реч. Наиме, тако ми изгледа, Антифонт је нормативни карактер својих природних закона позајмио из позитивног права, разуме се — са битним особеностима. Ради се о томе да природни закони у ужем смислу не познају раскорак између оног што *јесте* и онога што *треба* да буде — то је карактеристично за друштвене законе, код којих постоји вечна несагласност између „*sein*“ и „*sollen*“. Али, док су код позитивног права *санкције* она средства којима се постиже да раскорак између онога што *јесте* и онога што *треба* да буде не постане одвећ велики, код природног права то средство је *сазнање*. Природно право не само да нема санкцију која би обезбедила његово поштовање, него, штавише, њему таква санкција није ни потребна! И доиста, човек који је дошао до истине (*aletheia*) да му поковавање природном закону доноси више радости и мање бола (В44), радо ће учинити све што је потребно да се „*sein*“ и „*sollen*“ природног права што више приближе.

Овим проналаском, открићем да у сфери природног права нема места принуди и да је разлика између позитивног и природног права управо у томе што ово друго не садржи никакав апел на неке санкције које би обезбеђивале остварење његових норми, учињен је велики напредак на пољу природноправне и моралне философије и није никакво чудо што су Дилс и Алтхајм у Антифонтеном учењу нашли основне црте јавног новог схватања о етичкој аутономији јединке (20).

II ЕПИСОДИЈА: АНТИФОНТ И ИДЕЈА О ПРИРОДНОЈ ЈЕДНАКОСТИ ЉУДИ

1. На почетку VI века идеја доброг поретка (*eunomia*) доминирала је политичком мишљу, да би крајем века, особито у Атини, уступила првенство идеји једнакости (*isonomia*). У Атини је вера у исономију

(20) Михаило Бурић, *Идеја природног права код грчких софиста*, с. 81; Илустрације ради, наводим Пуфендорфово мишљење по којем је природно право *lex imperfecta*, па не може бити спроведено без власти (*imperium*). Тако државно позитивно право *via facti* ступа на место природног права. Ради се, дакле, о мишљењу потпуно супротном Антифонтеном. — према: Љубомир Тадић, *op. cit.*, с. 85.

била снажно учвршћена успехом њених грађана у хеленско-персијским ратовима (491—479. г. п. н. е.), а тиранија је била сматрана узроком војне слабости државе (21).

Али, напред речено није довољно да објасни зашто је идеја једнакости била предмет толиких расправа у делима мислилаца V века. Доиста, изгледа да овде треба тражити неки чвршћи темељ ове идеје, а ту поново наилазимо на, за софисте незаобилазни, елејски пантеизам. Тако Парменид каже да биће: „није дељиво, пошто је потпуно хомогено, једноврсно“ (22). А ако „*physis* човечанства“ одсликава „општи *physis*“, космичко биће што је и нужно ако је она део тог (хомогеног!) бића, онда не може бити говора о неједнакости међу људима, будући да неједнакост повлачи хијерархију, која је космичком бићу потпуно страна.

Па ипак, идеја једнакости била је подстакнута још нечим. За њен успон било је врло значајно упознавање са другим народима, што је нарочито било доступно софистима, као путујућим учитељима, али и другим Хеленима, особито Атињанима тога времена. То, као и мноштво странаца у Атини, граду у којем је Антифонт живео, довели су до сумње у убеђење о природној надмоћи Хелена над другим народима.

Онда је, чини се, била потребна само смелост, а не нарочита мудрост, да би се извукли закључци које Антифонт износи: „Оне (који потјечу) од угледних очева штудемо и цијенимо, а оне који нису из добре куће нити штудемо нити цијенимо. У томе се једни према другима владамо као барбари, јер смо од природе сви у свему једнаки, и барбари и Хелени. То се може проматрати на темељу онога што је од природе свим људима потребно. Сви то могу прибавити на исти начин и у свему томе се не разликује ниједан од нас, ни барбарин ни Хелен. Та сви издишемо у зрак кроз уста и нос, једемо рукама...“ (23).

У овом фрагменту се говори о једнакости у два смисла. Прва њена димензија, *isonomia* међу Хеленима, никада није значила апсолутну једнакост, већ једнако право за ове у једном законитом уређењу (24), а хеленска демократија је, по свом основном, изворном одређењу значила нешто много дубље и обухватније него настојање да се друштво претвори у хомогену, безобличну масу (25).

Космополитизам, порицање разлике између Хелена и варвара, друга је димензија идеје једнакости из наведеног фрагмента и она нам може помоћи у одговору на питање је ли Антифонт заступао и трећу димензију идеје једнакости — једнакост између слободних људи и робова. Наиме, како је разликовање Хелена и варвара било у непосредној вези са разликовањем слободних људи и робова (на основу Аристотелових излагања у првој књизи *Политике*), с разлогом се може претпоставити да је Антифонт својој идеји једнакости дао и ову димензију. У прилог овој претпоставци иду и трагови изгубљених Антифонтних списа у књижевним споменицима тог времена, особито у фрагментима Еурипидове драме *Александар*, изведене 415. године. На основу лексичке анализе ове драме, С. Лурија (S. Luria, *Aglottia, Aegyptus* 1924. с. 326 ff. *Noch einmal über Antiphon in Euripides Alexandros, Hermes*,

(21) Sinclair, *op. cit.*, с. 33.

(22) Анас, *op. cit.*, В 8, 22.

(23) *Ibid.*, В 44.

(24) Sinclair, *op. cit.*, с. 33.

(25) Михаило Бурић, *Сократ и софисти*, с. XVII—XVIII.

64, 1929, с. 491) закључује да је Еурипидово ослањање на Антифонта врло вероватно, тако рећи извесно. Ако је овај закључак тачан, онда би се могло претпоставити да се и у осталим космополитским изјашњењима Еурипид ослања на Антифонта. Ту је посебно значајна чувена Еурипидова изјава да само име срамоти роба, а да вредан и честит роб ни по чему није гори од многих слободних (Eur. Ion, 854 ff.) (26).

Најзад, идеју једнакости могуће је посматрати и у њеној четвртој димензији — као једнакост полова. И заиста је тако нешто из једнакости биолошких потреба могло да следи, али је овај закључак, доволно необичан за то време, извео тек Платон (Repub. V 455a) (27).

2. Сада бих се осврнуо на садржај појма једнакости код Антифонта. И мада он каже да смо „...од природе сви у свему једнаки...“, не чини ми се да ове речи треба схватити дословно. Напротив, склон сам да поверујем у Антифонтovu намеру да наведеним речима истакне бесмисленост процењивања вредности човека према (митским?) врлинама његових предака. Дакле, тако ми се чини да треба разумети Антифонта, ако се вредност неког човека у друштву процењује према томе да ли потиче из „добре“ или „рђаве“ куће и ако се таква припадност, која сама по себи мало сведочи о ваљаности неке особе, проглашава разлогом који оправдава неједнакост, онда је противразлог у корист једнакости, истоветност биолошких потреба, много јачи.

Сматрам, дакле, да у наведеном фрагменту Антифонт не истиче апсолутну једнакост људи, већ оставља могућност и за извесно разликовање, нпр., у способностима. А он није могао а да не буде свестан да су по природи једни људи способнији од других. Али је био против сталешких привилегија, заснованих на „вредностима“ које немају превише везе са способностима нити са другим природним својствима људи.

Као посредан доказ за овакво тумачење понудио бих одломак из Еурипидове драме *Александар* (фр. 52), одломак чији је творац по свему судећи био под онажним Антифонтovим утицајем: „У оно далеко прадоба кад смо постали и кад је мајка земља издвојила из себе људе, дала је свима исти спољашњи облик. Ништа посебно нема нико од нас. Од једног су колена и племић и обичан човек. Охолост племства јавила се тек током времена захваљујући закону. Право племство састоји се у разборитости и разуму ; оно је дар божји, а не богатства (28).

III ЕПИСОДИЈА: АНТИФОНТОВА ЕТИКА И ФИЛОСОФИЈА ЖИВОТА

1. На темељу супротности *physis*a *nomosu* Антифонт је изградио и своју етику и философију живота. Обележје које је Јодл (29) написао сократовској етици — везивање врлине с радосћу и уживањем — постоји већ код Антифонта и то у експлицитном облику: свако правило понашања које је прописала природа доноси уживање и корист ономе ко га поштује. На тај начин су *hupheron* и *hedu*, по његовом схватању, највиши дарови природе. Према Хајниману (F. Heinemann — *Nomos und physis*, Basel 1945. с. 137f), Антифонт полази од основних људских функција живота и смрти и њиховог односа према природи, а

(26) Михаило Бурнић, *Идеја природног права код грчких софиста*, с. 84.

(27) Sinclair, *op. cit.*, с. 70 у фусноти. Мени се, ипак, не чини да је Платон доследно извео овај закључак.

(28) Михаило Бурнић, *Идеја природног права код грчких софиста*, с. 83.

(29) Фридрих Јодл, *Историја етике*, том 1, Сарајево 1975, с. 21.

његово се закључивање при том одвија у три степена: 1) и живот и смрт спадају у природу, али само живот може бити оно што вреди желети, а он опет долази од „онога што је корисно“; 2) „оно што је корисно“ утврђују закони исто тако као и природа; али оно које утврђују закони оков је природе (*desma te physeos*), само оно које је од природе утврђено корисно је у правом смислу речи; 3) окови наносе штету природи, те, дакле, нису права корист; поуздано је да оно што причињава бол мање унапређује природу него оно што изазива радост; дакле, оно што шкоди не може бити више „корисно“ него оно што увећељава и пружа насладу. Јер оно што је стварно „корисно“ мора користити (што не чини оно „корисно“ које је утврђено од закона). Према томе, онај који следује законе трпи штету (30).

Међутим, чак ни такав поштовалац природе какав је био Антифонт није могао порећи да постоје и такве ствари као што су природне катастрофе, ствари очигледно штетне, па да, према томе, и од природе може потећи зло. Но, иако су и природа и закон извори и добра и зла, они имају различите стандарде ових појава, при чему предност треба дати стандардима природе (31).

Међутим, Антифонт у издизању задовољства као основног принципа људског делања није нипошто отишао до некаквог „начела задовољства“ фрејдовског типа. Напротив, ради се о отвореном, али рационалистичком хедонизму и натурализму, о етици индивидуалистичког анонизма, заснованој на користи човека-појединца, али разблаженој искуственим сазнањима о штети која за појединца произлази из неопрезне примене таквог анонизма (32). Његова философија живота би се могла охарактерисати као рафинирани и интелектуални хедонизам, који имплицира настојање човека да доживи максимум задовољства и минимум патње у току свог кратког и несавршеног живота, а то не може бити постигнуто у потпуно анархичном друштву, где је свако слободан да делује према својим тренутним импулсима и да напада свог суседа чим му се за то укаже прилика. Такво би понашање врло брзо навукло своју сопствену *nemesis* (33).

У оваквом Антифонтском схватању природе Милош Бурић види и неке алтруистичке црте. По њему, Антифонт није подразумевао под природом саможиве нагоне, већ је истицао релативност задовољства и као мерила делања наглашавао самосавлађивање и самоодговорност. Он је у својим делима истицао предусретљивост према ближњем и значај пријатељства, мада се не може порећи да је својом теоријом утицао на касније насилнике (34).

Гатри, с друге стране, каже да се, додуше, много тога што је рекао Антифонт може тумачити као алтруистичко, али, када он куди уздржавање од неизазване агресије као противно оној „природи“ која је његов идеал, изгледа да је тај хедонизам себичан и индивидуалистички. Препорука да се влада собом није код њега заснована на било каквим чистим моралним основама, него је пре нешто што захтева корист појединца. (35).

(30) Михаило Бурић, *Идеја природног права код грчких софиста*, с. 86.

(31) W. K. C. Guthrie, *op. cit.*, vol. 3, с. 109 у фусноти.

(32) Милош Н. Бурић; Софисти и њихов историјски значај, Београд 1955, с. 48.

(33) W. K. C. Guthrie, *op. cit.*, vol. 3, с. 290.

(34) Милош Н. Бурић, *Историја хеленске етике*, Београд 1961, г. 232—235.

(35) W. K. C. Guthrie, *op. cit.*, vol. 3, с. 113, 245.

2. На реду је разматрање о Антифонтовом схватању правде. И ево шта он каже о томе: „...праведност се, дакле, (састоји у томе) да (човјек) не крши законе државе у којој је држављанин. Човјек би могао, користећи највише самом себи, поступати праведно, ако би се пред свједоцима с поштовањем придржавао (друштвених) закона, а сам и без свједока природног права...“ (36).

Сматрам да је у овим Антифонтовим речима садржана једна нова и надасве занимљива идеја. Ради се, наиме, о извођењу дуализма правде из дуализма права и то на такав начин да позитивноправна праведност, која се састоји у поштовању закона државе, и природноправна праведност, која се састоји у поштовању закона природе, важе једна поред друге (!), с том разликом што је једна важећа пред сведоцима, а друга првенствено кад је човек сам и без сведока.

Још једна разлика између ове две правде састоји се у томе што је остварење позитивноправне правде нешто неизвесно. Држава, односно државни закон, често не може спречити да се неправда учини и претрпи, а када је зло већ учињено, и кривац и жртва имају једнаке шансе да победе пред судом (37). Насупрот томе, остварење природноправне правде много је извесније. Најпре, човек ће поштовати природни закон тек онда када буде постао свестан свих предности таквог понашања. Он неће прекршити овај закон управо зарад сопствене користи. И друго, у примени природноправне праведности човек ће највише користити самом себи ако се природног права придржава када је сам и без сведока, дакле, онда када остварење природноправне правде не зависи од воље других људи, па је много извесније.

Све ме ово наводи на помисао, можда исувише смелу, да је идеја о аутаркији јединке, коју је Антифонт врло вероватно преузео од Хипије, нашла своју примену и у његовом схватању правде. Јер, ако човек највише користи себи поштујући природне законе кад је сам и без сведока, и ако се у томе састоји природноправна праведност, онда таква правда престаје да буде везана за однос јединке према другим људима и своди се на однос према самом себи! Штавише, ако је правда, која је садржана у томе да се поштује природно право, достојнија поштовања, а она то мора бити ако је природни закон супериорнији од позитивног, онда је најправеднији онај човек који живи потпуно сам! Насупрот томе, позитивноправна правда односи се само на односе с другим људима и утолико је прихватљивија уколико више штити независност јединке. Сасвим је могуће да је Антифонт допуштао (а можда је то сматрао и неопходним ?!) важење позитивног права, ако (пошто?) оно омогућава аутаркију човека-појединца. И није ли стога друштво у којем влада анархија сматрао најгорим?

ЕКСОДА

Колико је опасно мишљење које се одречно односи према постојању и вредности природног права, дајући при том предност правном позитивизму, и колико је оно без јаче етичке подлоге, није потребно посебно образлагати (38). Међутим, мора се признати, ако се природно

(36) *Анас, op. cit.*, В. 44.

(37) *Ibid.*

(38) О томе, нпр., Лео Штраус, *op. cit.*, с. 10, 12.

право разуме као скуп општеважећих и вечноважећих норми, оно нити постоји, нити ће постојати. Без обзира на то колико опште биле те норми, оне тешко да би могле бити применљиве у свако доба и у сваком простору. Ово, пак, никако не значи да је природноправна теорија некаква бескорисна конструкција доконих теоретичара и да је, сходно томе, не треба сматрати захвалним предметом расправе. Наиме, изједначавање природног права са скупом општеважећих и вечноважећих норми прихватљиво је за хришћанско и модерно природно право, но никако не и за софистичко. Још једна, можда кључна, разлика између софистичког и каснијег природног права састоји се у односу према универзалном прописивању. И ту је суштина проблема: код софиста не постоји ништа налик универзалном прописивању. Код њих природно право није скуп норми одређене садржине. Антифонт, додуше, говори о прописима природе, али о њиховој садржини ништа не каже. У ствари, мишљења сам да је и сам израз „прописи природе“ ту само као пандан изразу „прописи државе“ — иначе, каквог смисла има говорити о прописима без одређене садржине? Антифонт је, тако ми се чини, сматрао да између природе (људске природе) и понашања човека није потребан никакав посредник у облику скупа норми. Понашање спонтано извире из природе човека, чим овај постане свестан њених потреба. Ту су прописи потпуно сувишни, а „природно право“, пошто се код Антифонта не састоји од норми — и није никакво право, већ је тај израз настао да би се јаче нагласила супротност између природе и државног права.

Али, шта је онда у таквом „природном праву“ трајно, ако то нису његове норми? То су особине „*physis*а човечанства“, општељудске (потенцијалне) особине човека као генеричког бића, особине које још нису дошле до изражаја у појединачним људским природама због противприродности позитивног права. Овим никако не желим да кажем да је Антифонт био свестан оваквог домаћаја својих мисли, али верујем да оно што сам рекао и што ћу још рећи извире из његовог учења. Овде бих истакао и идеју повезаности софистичког природног права и марксизма, идеју, како мислим, прикладнију од оне која марксизам повезује са нововековним природним правом (39). Јер, зар и марксизам нема за циљ стање пуне остварености особина својствених човеку као генеричком бићу, особина које ће бити регулатор понашања човека уместо скупа правних норми. И тек када ружопрста Еоја (40), која, према предању, свакога јутра устаје из постеље и људима и боговима доноси светлост, једном заиста зарумени небо над цивилизацијом, када једном буду уистину остварене особине човека као генеричког бића, биће могуће стање владавине „природног права“, у којем ће понашање људи бити еманација појединачних *physis*а, у којима ће се одсликавати заједнички *physis* — „*physis* човечанства“.

(39) Занимљива је констатација Х. Келзена о вези марксизма и природног права: „Сваки анархизам, од прахришћанства до модерног марксизма, јесте, у основи узето, теорија природног права“ — нав. према: Љубомир Тадић, *op. cit.*, с. 155 у фусности.

(40) Богиња зоре и јутарњег руменила.