

УДК 172 Цицерон М. Т.
141.7 Цицерон М. Т.

Др Драгица Вујадиновић,
редовни професор Правног факултета
Универзитета у Београду

ЦИЦЕРОНОВО СХВАТАЊЕ ПОЛИТИЧКИХ ВРЛИНА¹

Текст се бави Цицероновим политичко-филозофским наслеђем, пре свега његовим схватањем о политичкој мудрости и врлинама неопходним за бављење политиком, о грађанској дужности бављења политиком и државничким пословима на мудар начин и за опште добро, као и томе да се политичке врлине и грађанске дужности стичу у добро уређеном и на добрим законима заснованом поретку.

Мотиви бављења овом темом су политичко-филозофски, али и веома конкретни практичко-политички: намера је да се политичка и интелектуална јавност у Србији подсети на суштински значај бављења политиком у складу с политичком мудрошћу, политичким врлинама и грађанским дужностима, и у сврху општег добра заједнице, а никако за личну корист.

Кључне речи: *Морал. – Врлине. – Дужности. – Праведност.*

Преиспитивање смисла и садржаја грађанских и политичких врлина – било у контексту историје политичке филозофије, било у контексту савремене политичке праксе – генерално узев је важно за реафирмацију политичке мудрости и политичке моралности.

Разлози за избор ове теме су, дакле, вишеструки: прво, Цицеронов допринос политичкој филозофији – на трагу Платонових, Аристотелових, стоичких и Полибијевих идеја – има трајну вредност; друго, враћање коренима републиканских и легалистичких идеја увек изнова је вредно само по себи; треће, античке идеје о неопходној вези етике и политике опстајале су као црвена нит и не губе на актуелности унутар политичке филозофије, упркос томе што су политички сукоби трајно обележје историје човечанства; четврто,

¹ Овај текст представља део факултетског пројекта „Развој правног система Србије и хармонизација с правом Европске уније (правни, економски и социолошки аспекти)“.

иако је Макијавели обележио нововековну и модерну политичку филозофију раскидом традиционалне везе између етике и политике, и он је на својеврстан начин заступао идеје о томе да се у уређеном друштву појединци уче грађанској врлини, као и о неопходности да владари воде рачуна о општем добру; пето, криза бављења политиком у складу с одређеним етичким и вредносним постулатима је глобално завладала у савременом животу; шесто, на нашим просторима је криза везе етике и политике, криза система вредности, уопште узевши, досегла такве размере да указивање на Цицеронове идеје о грађанским/политичким врлинама имплицитно садржи став о томе да би било пожељно и неопходно да државници, политичке елите, партијске елите и грађанство у Србији почну коначно да се баве политиком на темељима практичко/политичке мудрости, праведности, умерености, храбрости, истрајности духа, посвећености „јавној ствари“ (општем добру, добробити заједнице).

* * *

Марко Тулије Цицерон (106 – 43. г. п.н.е.), био је најзначајнији филозоф политике и права старог Рима. Своје књижевно и филозофско дело, свој професионални рад правника и адвоката, политичара и високог државног достојанственика, градио је у доба кризе римске републике, а изгубио је и живот бранећи републиканско наслеђе и уређење.

За Цицерона се, по правилу, каже да је еkleктички спајао идеје других великих мислилаца, пре свега, из класичног доба старе Грчке и доба хеленизма, а у функцији одбране римске републике и афирмације римског права.² Његово учење представља спој практичког римског духа (посредовано Полибијевом политичком анализом римске државе), с Платоновим и Аристотеловим учењем о правди, као и са стоичком теоријом природног права. Најуопштеније речено, Цицерон преузима од Полибија идеју о циклчном смењивању поредака као историјском закону коме подлеже и римска држава, затим, идеју о мешовитим поретку као најбољем и као оном који ублажава или дуже спречава деловање закона циклчног смењивања поредака, као и идеју о римској републици као реализованом моделу идеалног мешовитог поретка, односно идеју да републиканско уређење, будући да у себи спаја најбоље елементе сва три исправна поретка – јединство власти из монархије, врност представника аристократије и активно учешће грађана из демократије – одлаже на суштински

² На пример: Спекторски, Е., *Историја социјалне филозофије*, Службени лист СРЈ – ЦИД, 1997, 76. Такође: James, E. Halton, „Marcus Tullius Cicero”, in: Strauss, L. and Cropsey, J. (ed.), *History of Political Philosophy*, 2nd ed., Rand McNally College Publishing Company, Chicago 1972, 130.

начин деловање закона о нужној пропасти сваког поретка. Од Платона преузима идеју о потреби да државом владају најмудрији људи, мада то по њему нису и не морају бити филозофи, већ политичари/државници, који су најобдаренији политичким врлинама, и до максимума су посвећени државним пословима и општем добру. Од Платона преузима и идеју о идеалној држави, али је и модификује тако што је доводи у директну везу с римском републиком као најбољим реално постојећим уређењем. Од Аристотела преузима идеју о томе да је држава општа и јавна ствар, да држава произилази из људског нагона ка друштвености, као и схватање о грађанину као активном политичком бићу, као зоон политикон. Од стоика преузима идеју о идентичности божанског (вечног), умног и природног закона, о примарности природног закона или природног права над позитивним правом, о једнакости свих људи на основу природног права, тј. на основу обдарености свих људи разумом.³

Цицерон следи стоичко природно право у модификованом и ублаженом виду, у смислу да логос космоса (једнакост вечног и природног закона) јесте на делу унутар самог позитивног римског права. Он, наиме, стоичкој идеји о припадности човека закону природе који важи за космичку целину, о партиципацији човека посредством разума у логосу космоса, додаје елементе примерене правничком и прагматичком духу старог Рима. Поента је да, по Цицерону, природно право и природни закон треба да буду, штавише јесу, инкорпорирани у позитивно римско право.⁴ Природни закон није, пре свега,

³ О вези теорије природног права и једнакости свих људи код Цицерона, Д'Ентревес каже (цитирајући његову књигу *О законима*): „Цицерон је, следећи стоике и на овој тачки, јасно формулисао тврдњу о фундаменталној једнакости свих људи. Тврдња да су сви људи једнаки је овде дедукована из саме чињенице њихове (разумске – Д. В.) међуповезаности. Људска једнакост је директна последица природног права, његово прво и суштинско начело.“ (D'Entreves, A. P. *Natural Law*, Hutchinson University Library, London 1970, 26.

⁴ О томе Сигмунд каже: „Цицерон је био конзервативац у римској политици, и он се позивао на природно право пре као на морално оправдање за постојеће законе него као на основу за радикалну промену. Док је тврдио да 'повредити ово (природно) право људским законодавством никада није исправно', он није давао ни наговештај могућности анулирања позитивног права у случајевима конфликта. Његова дискусија се више тицала доказивања да су римски закони у складу с природом него са указивањем на то где су они нарушавали његове одредбе (природног права – Д. В.)“ . Sigmund, P. E., *Natural Law in Political Thought*, University Press of America, U. S. A., 1971, 23.

С друге стране, на основу Цицероновог схватања о природном праву као изразу логоса космоса следи и помињана идеја о начелном примату природног права над позитивним правом. У том смислу Цицерон тврди да правно знање (*iuris disciplina*) не може да буде деривирано из преторских едиката или из Закона XII таблица, већ само из филозофије. На основу тога, када дође до конфликта између правилног расуђивања (*recta ratio*) и позитивног закона, из Цицероновог схватања о

битан по себи, већ као инкорпорисан у људске установе. Држава не може да буде праведна апстрактно, идеално, самим тим што је у начелу заснована на закону природе; да би држава била истински праведна, она мора да уведе „право разума“ („природно право“) у људске институције, пре свега, у позитивно право, и то на начин који је прилагођен духу времена и народа: „Будући да закон представља везу којом су повезани грађани заједнице, а закони свим грађанима дају исто право, с каквим правом може да се одржава заједница грађана, кад положај грађана није једнак? Ако је немогуће постићи да богатство буде једнако, ако природне способности свих не могу бити једнаке, међусобна права грађана исте државе то свакако морају да буду. Јер, шта је држава него заједништво грађана у праву?“⁵

У стоичкој идеји природног права, у схватању о партиципацији свих људи својим разумом у логосу космоса и у способности најмудријих да спознају наведену темељну истину, лежи и инспирација за Цицероново схватање о вези бесмртности душе и праведног владања државом, при чему праведно могу да владају само најмудрији.

Еклектицизам у Цицероновом случају значи синтезу модификованог (посредством Платона и Аристотела) стоичког природноправног учења, Полибијевог афирмативног односа према римској републици, општег римског усмерења ка правној уређености и посвећености јавним пословима, општем добру и интересу државе, а све то у функцији његовог настојања да у доба пропасти републике реафирмише и њену идеју и њену идеално типски схваћену праксу⁶. Једнако важно, преузимање поменутих идеја је у функцији познатог Цицероновог легализма, односно његовог опредељења за афирмацију позитивног римског права.

Легитимно је, ипак, довести у питање став о томе да ли је или не Цицерон у правом смислу речи електик, неоригиналан мислилац, јер је он сачинио веома конзистентан, својеврстан, непоновљив склоп базичних идеја, од којих се ни једна не може сасвим приписати ни једном од помињаних претеча, па утолико и не представљају мозаик туђих идеја.⁷ Може се бранити став да су у Цицероновој по-

примарности природног права следи теза да позитивна норма ипак не представља нужно право у правом смислу речи. На пример: Friedrich, C. J., *The Philosophy of Law in Historical Perspective*, The University of Chicago Press, Chicago 1958, 30.

⁵ Цицерон, *Држава*, Плато, Београд 2002, I, XXXII, 47,48.

⁶ В. Вујадиновић, Д., *Политичке и правне теорије*, Правни факултет у Београду, Београд 1996, 85–95.

⁷ В. аргументе у прилог наведеном тумачењу и у тексту: Halton James E., „Marcus Tullius Cicero“, in: Strauss, L. and Cropsey, J. (ed.), *History of Political Philosophy*, 2nd ed., Rand McNally College Publishing Company, Chicago 1972, 131.

литичкој филозофији на аутентичан и конзистентан начин спојене и у римском духу артикулисане следеће идеје: схватање о идентичности вечног, божијег, природног и људског закона (ума, разума), на шта се надовезује идеја о уграђености – идеално узев, а и фактички – тако схваћеног природног права у римско право; схватање да је човек по природи обдарен разумом и способностима за моралност, за врлине, као и да је човек друштвено биће и да по природи тежи (идеално узев, а и фактички) одржању заједнице и општем добру; схватање да су људи, дакле, по природи обдарени способношћу за политичке/грађанске врлине, али да их добро уређена држава и законодавство уче врлинама живота у заједници; да је практичка мудрост неопходна за вођење државе и да тежња ка истини у људским стварима мора да буде у функцији мудрог бављења државничким пословима; схватање да су истине практичке филозофије много вредније уграђене у законе државе него као припадне домену мишљења и филозофије.

Главна Цицеронова дела из политичке филозофије су носила називе, по угледу на Платонове политичко-филозофске списе, *О републици* (*De re publica*) и *О законима* (*De legibus*),⁸ као и *О дужностима* (*De officiis*).⁹ У делу *О републици*, Цицерон се бави различитим типовима политичких поредака, као и питањем идеалног или најбољег или праведног поретка, а то је мешовити поредак који у себи спаја најпозитивније елементе монархијског, аристократског и демократског поретка.¹⁰ Циљ му је, као што је поменуто, да афирмише римску републику као мешовити поредак заснован на владавини мудрог државника (наследног монарха), који влада „очију упртих у републику“, дакле, водећи рачуна о традицији и искуству народа (тако да се „нагон за друштвеношћу“ обичних људи и политички карактер јединке као зоон политикон може исказати),¹¹ и

⁸ Цицерон, *Закони*, Плато, Београд 2002.

⁹ Цицерон, М. Т., *Филозофски списи*, Матица српска, Нови Сад 1978 (овде је укључено, поред дела *Лелије или разговор о пријатељству*, дела *О старости*, дела које је саставни део књиге *De re publica* – „Сципионов сан“, и дело *О дужностима*).

¹⁰ „На првом месту сам одредио три прихватљиве врсте државе, којима могућу супротност представљају три потпуно супротна и погубна типа; ниједан од њих није најбољи, већ се над осталима истиче онај тип државе који је сачињен и складно одмерен од прва три основна добра типа. За одређивање најбољег уређења није имала вредност чињеница да сам као пример узео нашу државу (јер тај сам циљ могао да остварим и без примера), већ сам то учинио да би се на очигледном примеру најмоћније државе могло просудити како изгледа оно, што описују разум и говор.“ (Цицерон, *Држава*, књига II, XXXIX, 88 – 89.)

¹¹ О неопходности да се води рачуна о зоон политикон обичних људи, Цицерон каже: „Ако и доделиш народу неку моћ, као што су то учинили Ликург и Ромул – нећеш га заситити осећајем слободе, али ћеш га барем подстаћи да за њом

спроводећи закон и гарантујући праведност, чиме се држава и народ сједињују, усклађују се праведност државе и јединки, односно реализује се владање у интересу „јавне ствари“.¹² Мудар државник је онај који успоставља хармонију унутар државе, успоставља сагласност највиших, средњих и најнижих слојева; који, такође, тежи сопственом сталном усавршавању, стицању знања и врлина, тако да племенитошћу свог духа и понашања он служи грађанима као узор, као оличење мудрости и праведности.

У делу *О законима* Цицерон износи своју правну теорију која се надовезује на политичку, односно одређује који су то најбољи закони који ће подржати најбоље државно уређење.¹³ Он износи своје схватање о законима као темељу слободе, афирмише легализам по коме је највише остао упамћен. Код Цицерона је, наиме, најјасније исказан општи став римских правника о неопходности строгог придржавања закона и законитости; чувена је Цицеронова изрека да смо сви ми робови закона да бисмо могли бити слободни.

жуди, кад му омогућиш да је бар мало окуси; а при том ће му у души увек тињати онај страх да ће краљ постати неправедан, што се заиста често и догађа. Крхка је срећа народа која, као што сам већ раније рекао, зависи од воље или карактера једног човека.“ (*Ibid.* књига II, XXVIII, 81.)

¹² О мешовитом поретку као најбољем, Цицерон каже: „будући да тако ствари стоје, од три постојећа поретка је по мом мишљењу најбољи краљевски, а краљевској форми биће претпостављен само онај који ће представљати у правилној мери измешан и усклађен спој она три основна државна поретка. Пожељно је да у држави буде нешто што се истиче краљевском узвишеношћу, нешто што је додељено и поверено ауторитету првака, док нешто треба поверити суду и вољи мноштва. Такав поредак пружа најпре велику равноправност без које слободни људи једва да могу дуже да опстану, затим постојаност, јер оне основне државне форме лако се изокрену у своју супротност и зло. Тако од краља постаје господар, од оптимиста клика, од народа пометена руља, а и те поретке често замењују други пореци. До такве појаве сигурно не долази у овако здруженом и одмерено измешаном државном поретку, осим ако не дође до великих грешака првака. Нема разлога преокрету кад је свако сигурно смештен и држи свој положај, кад нема прилике да се некуд стрмоглави и суноврати.“ (*Ibid.* књига I, XLV, 59)

¹³ Цицерон излаже законе којим се регулише тип владавине и улога магистрата, на начин који одговара уређењу римске републике, коме је посветио своју књигу *Држава*, у којој Сципион износи афирмативне идеје о републици. На коментар саговорника Квинта да је својим разјашњењима о магистратима заправо дао скоро у потпуности, са врло мало новог, опис постојећег стања у држави, Цицерон (Марко) одговара: „Квинте, веома добро то опажаш. То је државни поредак који Сципион хвали у оним књигама – добро одмерено државно уређење које не би могло да се оствари без такве организације магистрата. Јер, држите на уму да се карактер државе види по магистратима и онима који јој се налазе на челу; из њиховог устројства може да се сагледа врста државног уређења. Пошто су све то наши преци веома мудро и веома осмишљено поставили, заиста нисам имао ништа, или бар не много тога, што бих сматрао да законима треба придодати као ново.“ (Цицерон, *Закони*, књига III, V, 82)

Филозофска основа Цицероновог легализма јесте у помињању идентичности божјег/вечног, умног и природног закона, при чему човек као једино разумско биће партиципира у таквом природном закону, и у изведености позитивних људских закона из природног закона. Цицерон каже: „Дакле, као што онај божански ум представља највиши закон, тако исто и кад разум у човеку достигне савршеност постаје закон; тај савршени разум обитава у уму мудрог човека. Све оно што је на различит начин и за потребе одређеног времена народима прописано, носи име ‘закон’ више због жеље да то буде него што то заиста у стварности и јесте... Дакле, закон представља разликовање праведног и неправедног а изражен је у складу са оном најстаријом и основном природом свих ствари. Према њој се управљају људски закони који кажњавају нечасне а бране и штите добре.“¹⁴

Уз наведене филозофске основе Цицероновог легализма,¹⁵ не треба занемарити и прагматичну или практичку димензију римског (и Цицероновог) легализма, која је везана за централну регулативну и кохезивну улогу римског права у оквирима римске државе.¹⁶

Цицерон је у овом делу дао кодекс природног права, који се не разликује много од важећег позитивног римског права.¹⁷ Он разли-

¹⁴ *Ibid.* књига II, V, 44, 45.

¹⁵ В. Weinreb, L., *Natural Law and Justice*, Harvard University Press, Cambridge, London 1987, 1, 39–42.

¹⁶ О значају правне димензије у Цицероновом схватању државе, Спекторски каже: „Насупрот грчким теоретичарима државе, Цицерон посвећује посебну пажњу правној страни државног живота, па чак поистовећује државу са друштвом које има заједничко право: *quid est enim civitas nisi juris societas.*“ (Шта је држава ако не заједништво права? – прим. Д. В.), Спекторски, Е., *op.cit.*, 77. Вујадиновић, Д., *Политичке и правне теорије*, Правни факултет у Београду, Београд 1996, 93.

¹⁷ Говореће о пореклу права у природи, у закону природе, и о односу темеља права и постојећих закона Цицерон развија аргументацију на следећи начин: „Дакле, најученији људи су сматрали за сходно да крену од закона, можда и с правом, јер као што кажу: *закон је највиши разум усађен у природу и он заповеда оно што ваља чинити и забрањује супротно. Кад се нађе чврсто усађен и оформљен у људском духу, тај разум представља закон.* Тако сматрају да и мудрост представља закон јер има у себи такву силу којом заповеда часно делање и забрањује преступ.... Па, ако је то тачно, као што ми се онајчешће и чини, порекло права треба тражити у закону, јер закон је сила природе; он представља дух и разум мудрог човека, меру правде и неправде. Али, како се цела наша расправа креће у оквиру начина на који мисли народ, понекад ће бити потребно да говоримо народним језиком, па да, као што народ чини, законом називамо она писана правила која имају за циљ да нешто одреде путем заповести или забране. При одређивању права кренимо од оног највишег закона који је настао од вајкада, пре него што је иједан закон написан и пре него што је било каква држава основана... Будући да треба да задржимо и очувамо оно државно уређење... које је најбоље, и како све законе треба прилагодити таквој држави, мораћемо успоставити и обичаје не одређујући све у писменом облику.

кује *ius naturale* и *ius civile*, а још увек не диференцира јасно *ius gentium* (право народа), већ најчешће *ius gentium* везује за *ius naturale*.

По Цицерону, природном праву одговара природна правда, грађанском праву одговара грађанска правда.¹⁸ Садржај „природне правде“ чине поштовање својине, живота и светости дома сваког грађанина. Као што је већ поменуто, природно право је критеријум ваљаности позитивног права, односно истинско позитивно (римско) право је само оно које јесте у складу с начелима природног права. Он, наиме, преиспитује конкретне позитивне законе (рецимо, везане за наслеђивање, за сахрањивање мртвих, за приватну својину, магистрате...), и све оне које сматра прихватљивим и разумним квалификује као природне, тј. као произишле из природног закона и божијег ума, односно, као законе у правом смислу речи.¹⁹ При том, многим разумним законима Цицерон утврђује порекло у Закону XII таблица.²⁰

Цицерон је упамћен по природноправној теорији, по легализму, по афирмацији републике као најбољег/праведног поретка, по реафирмацији идеја о значају бављења политиком као дужности да се допринеси „јавној ствари“ или општем добру. При том, сви гра-

Корен права ћу потражити у природи а она нека нам послужи као вођа при даљем току ове расправе.“ (Цицерон, *Закони*, књига I, VI, 19–20).

¹⁸ Цицерон каже: „Јер, постоји само једно право које повезује људску заједницу и један га закон одређује. Тај закон је оличен у здравом разуму а примењује се при наређивању и забрањивању. Неправедан је онај човек који га не поштује, било да је он негде записан или не... И тако следи да уопште никаква праведност не постоји уколико не представља праведност по природи, а да она праведност која настаје због користи, због те користи се и поништава. Ако га не потврди природа, права неће бити... Где ће се наћи место за племенитост, љубав према домовини, побожност, пожртвованост или жељу за узвраћањем захвалности? Јер, све се то рађа из тога што смо по природи наклоњени томе да волимо људе - а то и јесте основа права. Неће нестати само обзир према људима, већ ће се укинути и свети обреди и поштовање богова које сматрам да не треба да се одржава страхом већ путем оне везе коју човек са богом остварује.“ (*Ibid.* књига I, XV, 29)

¹⁹ Цицерон каже: „Затим у закону стоји да се од обреда отаца негују они најбољи. Кад су у вези с тим питали за савет Аполона Питијског које религиозне обреде да задрже, добили су пророчанство: Оне који се налазе међу обичајима предака. А када су дошли по други пут и рекли да су се обичаји предака често мењали, па упитали који од различитих обичаја да прихвате, он одговори: Најбољи. А заиста је истина да оно шро је најстарије и богу најближе треба сматрати и најбољим.“ (*Ibid.* II, XVI, 60)

²⁰ Цицерон помиње два закона о гробовима, од којих један штити приватне зграде (забрана да се без пристанка господара подиже нова хумка или ломача на раздаљини мањој од шездесет корака, представља меру којом се штити од пожара), а други штити саме гробове (забрана да се прилаз гробу или хумка присваја дужим коришћењем, за разлику од права стицања својине дужим коришћењем (*usucapio*), представља меру којом се штити право гробова. За оба закона он каже: „То је оно што нам пружа Закон о дванаест таблица, а потпуно је у складу са природом која је узор закону.“ (*Ibid.* књига II, XXIV, 70)

ђани морају да развијају политичке врлине и да партиципирају у политици, али најважније је да се владооци/политичари понашају у складу с начелима праведности, да буду најмудрији и да стално унапређују своје политичке врлине, да својом племенитошћу духа и праведношћу делања могу да служе као узор свим грађанима.

Најпрегнантније идеје о грађанским/политичким врлинама Цицерон је дао у свом делу *О дужностима* (*De officiis*), а о значају тога да државници буду овенчани политичким врлинама и да на mudar и праведан начин владају, и о томе да је дужност најобдаренијих врлинама да се посвете државним пословима, он говори у књизи *О републици*, а посебно фокусирано и на метафоричан начин у последњем одељку наведене књиге, у чувеном ‘Сципионовом сну’. О дужности посвећења државничким пословима он каже: „Држава нас, наиме, није под тим условима изнедрила нити образовала да од нас не очекује никакву надокнаду и да сама она, служећи нашим интересима, нашој доколици омогући сигурно уточиште и мирно место за починак, већ да сама, за своју корист присвоји најбоље, најузвишеније делове нашег духа, талента, разборитости, а да нама, за наше сопствене потребе остави тек толико колико њој преостане... Стога, за добре, храбре људе, људе узвишена духа не постоји часнији разлог да се прихвате јавних послова, до жеље да се не покоре нечаснима нити да им допусте да уништавају државу, којој, чак и када зажеле да притекну у помоћ, то не буду у стању да учине.“²¹ У „Сципионовом сну“, награда за државнике које су у овоземаљском животу „држави донели спас, помогли јој или је оснажили“ јесте у бесмртности душе и вечној слави. Они „имају на небу осигурано одређено место где проводе век у вечном блаженству“, јер нису тежили пролазној овоземаљској слави, већ их је „сама врлина својим чарима“ привукла непролазној „правој слави“.²²

За разлику од текстова *О републици* (*Држава*) и *О законима* (*Закони*), текст *О дужностима* није писан у дијалогској форми, већ као обраћање и Цицеронова посвета сину Марку. Цицерон каже да је одлучио да му посвети филозофско дело о дужностима којима се сви велики филозофи увек изнова баве, тј. о питањима индивидуалне етике и колективне моралности – о питањима врлина које карактеришу међуљудске односе и из којих проистичу све дужности, којима се регулишу ови односи: „Јер ниједан однос у животу, ни у јавним ни у приватним пословима, ни у спољашњим ни у домаћим стварима, било да сам нешто предузимаш или да с другим уговараш, не сме бити лишен дужности, тако да у поштовању дужности лежи сав морал живота, а у занемаривању – срамота. Стога је ово предмет ис-

²¹ Цицерон, *Држава*, књига I, IV i V, 25.

²² Цицерон, *Држава*, 126–136.

траживања свих филозофа. И ко би се, уосталом, усудио да себе назове филозофом а да не остави за собом никаквих правила о дужностима? „²³

Моралност односа међу људима је једино и најважније добро ради њега самог; највише добро је повезано с врлинама и с моралом, са очувањем заједништва људи и државе, а никако с личном коришћу.

Истраживање о дужностима се најпре односи на помињању суштину врлине и морала, а дужности су правила која произлазе из смисла највишег добра и служе регулацији свакодневних односа људи на основу врлине и морала. Разумевање моралности и врлина и из њих проистичућих дужности служи као путоказ појединцима за разликовање добра и зла, моралног и неморалног, више или мање моралног или неморалног (корисног или некорисног). Човек је по природи разумно биће, и природа и разум га наводе да осећа шта је ред, шта је пристојно, шта је мера и складност сразмера.²⁴ „И та иста природа силом разума здружује човека с човеком, говором и друштвеним животом, усађује му пре свега неку нарочиту љубав према онима које је створио и нагони га да постоје скупови и удружења и да у њима учествује, и да настоји да у ту сврху прикупља марљиво потребна и довољна средства за неговање и одржавање живота, ...“²⁵ Људи су, дакле, по разумској природи склони друштвеном животу и моралној регулацији међусобних односа, али учење о дужностима их учи како да разликују добро од зла, и да се уистину и увек понашају у складу с практичком мудрошћу. Често и сам Цицерон користи у нормативном смислу термине грађанске врлине и грађанске дужности.

У дистанцирању од епикурејског схватања о томе да је највише добро у чулном уживању и избегавању бола, да је бол највише зло, да морал представља конвенције које служе заштити личне користи појединаца, Цицерон каже: „Јер онај ко је највише добро тако замислио да оно нема ничег заједничког с врлином и ко га мери личном користи а не моралом, такав, ако остане себи доследан и ако у њему не победи понекад доброта природе, никада не може неговати ни пријатељство, ни правду, ни племенитост; исто тако не може бити ни храбар ако сматра бол за највише зло, ни умерен ако замишља уживање као највише добро... Јер поуздана, трајна и с приро-

²³ Цицерон, *Филозофски списи, О дужностима*, V, 106, 107.

²⁴ „Из ових склоности и нагона природе састоји се и изводи оно морално добро за којим овде трагамо; оно је морално и кад га већина не одобрава, и чак смо у праву да кажемо да је по својој природи за хваљење и онда кад га нико не хвали.“ (*Ibid.* 110.)

²⁵ *Ibid.*

дом сагласна правила о дужностима могу поставити само они који уче да моралу треба тежити као једином или као најважнијем добру ради њега самог.²⁶

По Цицерону, а уз надовезивање на схватања Платона, Аристотела, стоика, све што је морално везано је за четири врлине – врлину тежње ка практичкој мудрости (*prudencia*), врлину праведности (*iustitia*), врлину храбрости (*fortitudo*), и врлину умерености (*temperantia*), а из ових врлина произилазе и дужности. Природа и разум (који су као код стоика идентични с вечним и божијим законом), нагоне човека да тежи морално добром, да негује врлине, и да испуњава дужности које из њих проистичу. „Из ових склоности и нагона природе састоји се и изводи оно морално добро за којим овде трагамо; оно је морално и кад га већина не одобрава, и чак смо у праву да кажемо да је по својој природи за хваљење и онда кад га нико не хвали.“²⁷ Из тежње ка мудрости произлази дужност проналажења истине о најморалнијим поступцима; из врлине праведности произлазе дужности да се никоме зло не чини без ралога и да се заједничким стварима служимо за заједничке сврхе, а само приватним стварима да се служимо као својим, као и дужности добротинства и великодушности, наклоности, пријатељства и обавезе чувања друштвених веза (отаџбина, родитељи, сродници, пријатељи); врлина храбрости је дело узвишеног и племенитог духа онда када се бори за праведност и када је лишена страсти, личних користи и таштине, односно када је заснована на врлини умерености. Умереност је врлина која мора да прожима све остале врлине и везана је за дужности скромности, пристојности, стишавања страсти, уздржљивости.²⁸

²⁶ *Ibid.*

²⁷ *Ibid.* VI, 110.

²⁸ „Све, дакле, што је морално потиче из једног од ова четири извора. Или лежи у сазнању истине и мудрости; или у одржању људског друштва, дајући свакоме своје и поштујући дате и примљене обавезе; или у достојанству и снази узвишеног и непобеђеног духа; или у срећности и мери свега што се говори и чини, у чему лежи скромност и умереност. И мада су ове четири врлине међусобно повезане и испреплетане, ипак из сваке од њих израстају одређене врсте дужности. Тако, из оног дела који смо први описали, и у који стављамо мудрост, произлази истраживање и изналагање истине... Осталим пак трима врлинама одређено је да се брину о животним потребама, да набављају и чувају оне ствари којима се одржава животна делање да би се сачувало и људско друштво и његове везе и истакла величина и достојанство духа, како у тежњи за увећањем моћи и стицањем добара и за себе и за своје, тако исто, и још више, у потцењивању и презирању ових истих. Исто тако се и ред, доследност и умереност, и њима слична својства, односе на оне ствари на које треба применити неко делање, а не само размишљање. Јер ако оним стварима којима се у животу служимо одредимо извесну меру и ред, сачуваћемо и морал и достојанство.“ *Ibid.* 111.

Врлина тежње ка сазнању истине тиче се мишљења, а преостале три врлине односе се на делање. Од свих врлина, најважнија је врлина праведности, јер на основу ње се одређује карактер доброг човека и у односу на њу се саображавају све остале врлине. С друге стране, врлина умерености на својеврстан начин даје печат свакој од наведених врлина, укључујући и допринос одређењу карактера доброг човека.

Дужности које су везане за врлину тежње ка мудрости налажу да се љубав према сазнању не удаљава од животних послова, већ да мора да буде усмерена, пре свега, на промишљање најбољих, најмудријих, најморалнијих одлука у свету људских ствари. Додуше, делатност духа је у сталном немиру и тежњама, које могу и мимо наше намере да стреме ка теоријским сазнањима и научним истраживањима, који нису практично применљиви.

У складу с Аристотеловим разликовањем теоријске и практичке филозофије и схватањем о две различите истине (*episteme* и *phronesis*), Цицерон разликује у домену врлине сазнавања (духовног рада) „или доношење одлуке о моралним поступцима и тежњи ка срећнијем животу, или научно истраживање и сазнање истине“.

Тежња ка истини, нарочито у домену политичког одлучивања, доношења најмудријих одлука не сме, дакле, да буде сама себи циљ, већ мора да се примени у државничким активностима. Генерално узев, по Цицерону, није довољно бити моралан или обдарен врлинама, већ је неопходно да се врлине примене и то, пре свега, у управљању државом, јер „најузвишенију врлину представља управљање државом“.²⁹ Конкретно везано за врлину сазнавања истине у свету људских ствари, важнија за опште добро заједнице јесте примена политичке мудрости у уређењу државе и њеном вођењу, као и у виду доношења закона (и то исправних закона, оних заснованих на природи, разуму), него у виду бављења филозофијом.³⁰

²⁹ „Свакако није довољно да будеш обдарен врлином, као неком вештином, а да је не користиш. Док вештину можеш да држиш у себи попут неког знања, чак и ако је у пракси не примењујеш, врлина само у примени налази своје потпуно остварење. Најузвишенију примену врлине представља управљање државом, и то је управо оно што се не своди на празну причу већ представља истинско остварење свега онога чиме нам филозофи, тамо негде, по буцацима, пуне уши. Они наиме не помињу ништа, бар не оно што би било часно и поштено, што нису већ изнашли и потврдили они који су држави прописали законе.“ (Цицерон, *О дужностима*, I, II, 21)

³⁰ „Када су га упитали шта су научили његови ученици, кажу да је чак и Ксенократ, надалеко познат филозоф, одговорио: ‘да својевољно раде оно на шта их закони присиљавају’. Зато, чак и они учени људи који правила теоријски образлажу, морају сматрати супериорним оног грађанина који, помоћу ауторитета власти и законских казни, приморава све људе да следе она правила у чију вредност фило-

Специфична димензија Цицероновог схватања о значају сазнања, тежње ка мудрости, изражена је у едукативној интонацији његове расправе о моралу, врлинама и дужностима. Наиме, Цицерон сматра да је неопходно овладати сазнањима о врлинама, затим, правилима о њиховој примени у виду одређених дужности (вештине разазнавања добра и зла, моралног и неморалног), а онда и – не мање важно – треба те дужности вежбати и примењивати у животној пракси: „Треба се навићи и извежбати да постанемо добри оцењивачи дужности, и да смо у стању да видимо, кад се све сабере и одузме, колики је коначни збир, из којег ћеш разабрати колико се коме дугује. Али, као што ни лекари, ни војсковођи, ни беседници, ма колико овладали правилима своје вештине, не могу постићи ма шта достојно веће хвале без искуства и вежбе, тако се и у погледу вршења дужности могу поставити правила, као што сами сада радимо, само што овде ствар због своје важности захтева и примену и вежбање.“³¹

Врлина правде је најважнија врлина, она држи људе у међусобној повезаности и живот чини заједничким; она се састоји од два дела, од правде или тежње ка праведности у правом или ужем смислу речи (то је правда „која највише зрачи врлином и по којој се стиче назив добра човека“) и од доброчинства (доброте, великодушности).

У оквирима разматрања правде, Цицерон говори и о приватној својини, о неправди, о праведном рату, дужностима према држави (о државницима и дужности бављења политиком), о обавезама и дужностима према ближњима, о пријатељству.

Људи су по природи створени за заједнички живот и све што земља производи служи човеку, а сами људи су створени ради људи и да би једни другима били од користи, тако да је у складу с природом (разумом, вечним, божијим умом), да дајемо допринос заједничком добру, да узајамним услугама, радом и способностима доприносимо учвршћивању људске заједнице. Основа таквог праведног чињења за опште добро је у врлинама и дужностима верности, тј. поузданости и истинитости дате речи и уговора. С друге стране, колико год у природи нема приватне својине, она је ипак настала ранијим запоседањем преко насељавања или освајања, као и законом, уговором, погодбом, додељивањем. „Пошто на овај начин свако располаже оним што је по природи било заједничко, то излази да свако треба да се задовољи оним што му је припало; и ако неко пре-

софи својим причама тешко успевају да убеди чак и неколицину људи. Каква треба да буде њихова беседа, како изузетна, да би је морали претпоставити држави, добро уређеној народним правом и обичајима?“ *Ibid.* I, II, 22.

³¹ *Ibid.* XVIII, 128.

ко тога за себе приграби, погазиће закон људског друштва... Али не треба ни кудити увећавање приватне имовине, ако се никоме штета не наноси, само се увек треба чувати неправде која би отуда могла произаћи. Многи себе доводе у стање да им се замрачи свест о правди, нарочито кад их спопадне страст за влашћу, почастима, славом.³²

Проблеми с правдом, односно облици неправедног поступања настају, дакле, када страст за влашћу, почастима, славом завлада над оним што природа и разум налажу човеку.³³ Најчешће је та врста неправедног поступања везана за похлепу у односу на туђу имовину. Понекад се намерно чини неправда некоме из страха да се нама самима то не догоди, а неправедно је не само чинити зло другоме него и када се не помогне другима и када је то могуће у одбрани од неправде коју трпе. За понашање у смислу „гледања свог посла“, Цицерон има веома оштре речи: „Има и таквих који у тежњи да заштите своје домаће ствари, или из неке мржње према људима, раде, кажу, само свој посао, и дају утисак да никоме неправду не чине. Овакви избегавају једну врсту неправде, али упадају у другу. Јер они изневеравају животну заједницу пошто ништа не доприносе општој ствари ни трудом, ни радом, ни способностима.“³⁴

Основа правде је да се никоме не чини зло и да се заједничкој ствари служи, али пошто се контекст међуљудских односа и друштвених ситуација мења, мења се и садржај дужности³⁵ које произлазе из правде: „Према томе, не треба држати она обећања која су некорисна онима којима си их дао, нити је дужностима противно да се већа дужност претпостави мањој ако дато обећање теби више штети него што користи ономе коме си га дао. На пример, ако си обећао да неког заступаш у парници, и ако ти се у међувремену син разболи, неће бити противно дужности да не урадиш што си обећао, док ће онај коме је дато обећање више одступити од дужности ако се пожали на неизвршење.“³⁶

³² *Ibid.* VII, 113, и VIII, 114.

³³ „Болно је заиста у целој овој ствари што се жудње за почастима, влашћу, моћи и славом обично јављају код људи највећих духовних снага и обдарености. Стога се утолико пре треба чувати да се у том погледу што не грешу.“, *Ibid.* VIII, 115.

³⁴ *Ibid.* IX, 116.

³⁵ „Али често настају и такве околности кад оне ствари које изгледају највише достојне праведна човека, односно онога којег ми овде називамо добрим човеком, мењају изглед и претварају се у супротност; тако се дешава да је понекад праведно да се залога не врати, да се обећање не одржи, и да се истина не призна и вера не сачува.“, *Ibid.*

³⁶ *Ibid.* X, 117.

Неправде, по Цицерону, настају и извртањем права, тј. злонамерним и лукавим (преварантским) тумачењем закона: „Отуда је и постала она већ општепозната изрека: *Summum ius, summa iniuria*. На овај начин се чак и у државним стварима често греша, као што је случај с оним војсковођом који је с непријатељем склопио био педесет дана примирја, па је ноћу пустошио поља, јер се, по њему, примирје односило на дане, а не на ноћи.“³⁷

Функција права је да заштити заједницу од порочних људи, укључујући порочне државнике. По самој својој природи, порочни не могу да буду део заједнице и, отуда, не могу да уживају иста права и привилегије које имају грађани. У доба касне републике, Цицерон је сматрао Цезара и Марка Антонија као изопштенике од закона, као владаре који злоупотребљавају власт и крше закон, владају мимо истинског права и без сагласности добрих грађана и, следствено, делају насупрот добрим грађанима; због угрожавања републике, власт Цезара и Марка Антонија је за осуду, они не заслужују статус грађанина, сва средства су дозвољена за њихово свргавање. У том смислу, Цицерон не само да је поздравио убиство Цезара него је сматрао да његове убице није требало ни Марка Антонија да оставе у животу.³⁸

Неправде се наносе, најчешће, или силом или преваром. Силом се наносе у ратним околностима. Међутим, по Цицерону, постоје и ратне дужности које су у извесној мери аналогне с грађанским дужностима; постоји дужност праведног поступања чак и према онима који су нам у рату неправду учинили, у смислу да се освета и кажњавање морају вршити с мером, а у блажим случајевима чак и с праштањем покајницима. У односима међу државама мора да се поштује ратно право, а ратови су праведни тек ако се предузимају након постављених услова, или уз претходну најаву и заказивање. Такође је ‘... допуштено водити ратове ако им је циљ да се живи у миру, без неправде; а кад се победа постигне, треба сачувати оне који нису били нечовечни у рату’.³⁹ Постоји, штавише, дужност одржања дате речи и непријатељу.

Цицерон говори и о праведном поступању према робовима: „Сетимо се још да се правде треба држати и према онима из најнижих слојева. Најнижи положај и најтежи удес припада робовима. Стога не предлажу рђаво они који траже да се с њима поступи као с

³⁷ *Ibid.*

³⁸ Harries Jill, *Cicero and the Jurists. From Citizen's Law to the Lawful State*, Duckworth, London 2006, 4, цит. према Erdkamp, P., *BMCR Review*, <http://ccat.sas.upenn.edu/bmcr/2007/2007-02-51.html>.

³⁹ Цицерон, *О дужностима*, XI, 118.

најамницима: од њих треба тражити рад, али им праведну накнаду треба дати.⁴⁰

Други аспект праведности је везан за добротинство и великодушност, као и наклоност и пријатељство. Цицерон скреће пажњу да чињење добротинства другима мора да буде с мером (како се не би изокренуло у чињење штете себи или другима)⁴¹ и да треба да испуњава сврху очувања људске заједнице. На добротинство и наклоност мора се одговарати дужношћу захвалности, а и при вршењу добрих дела и при узвраћању захвалношћу, дужност је да се највише помогне ономе ко највише оскудева. Како каже Цицерон, „у овоме врло многи супротно поступају, јер од кога највише користи очекују, томе највише услуга чине, макар му оне и не биле потребне“.⁴²

Друго правило или дужност узвраћања, које произлази из потребе очувања људског друштва и међусобних веза јесте да се највише добротине укаже према онима који су нам природно најближи. При том, Цицерон експлицира природне основе људске заједнице, а то су разум и говор који су заједнички целом људском роду и примарно повезују људски род као целину. „Из овога се види да је ово баш она веза која људе највише држи међусобно, и то све са свима; и отуда произилазе дужности да се сачува заједница свих оних ствари које је природа произвела на општу добробит људи, допуштајући да оне ствари које су законима и грађанским правом предвиђене остану у власништву онако како је самим законима прописано, док се у осталим стварима треба придржавати грчке пословице: међу пријатељима све је заједничко.“⁴³

Из наведеног диференцирања (примарне) универзалне повезаности људског рода и (изведене) приватне својине, произлази Цицероново схватање да са становишта базичних веза међу припадницима људског рода постоји природна дужност да се и непознатом помогне све што је могуће, а што није на сопствену штету.⁴⁴ Међутим, природне обавезе спрам људског рода имају и неопходну димензију градирања и давања примата заједницима које су ужег типа а већег значаја по основи блискости (као што су отаџбина, родитељи, сродници, пријатељи): „И ако бисмо хтели да извршимо ма какво одме-

⁴⁰ *Ibid.* XIII, 121.

⁴¹ „Јер прво треба пазити да добротинство не буде на штету ни онима којима се наизглед добро чини, ни осталима; затим да добротинство не буде веће од могућности; и најзад, да се сваком према заслуги указује. То је у ствари основ правде са којом се сви поступци морају сагласити.“, *Ibid.* XIV, 122.

⁴² *Ibid.* XV, 124.

⁴³ *Ibid.* XVI, 125.

⁴⁴ „Отуда она општепозната правила: не забрањуј никоме текућу воду; допусти свакоме да са ватре ватру узме; дај поуздан савет свакоме ко га тражи.“ *Ibid.*

равање и упоређивање према коме смо у највећој обавези, онда на прво место долазе отаџбина и родитељи, према којима смо у обавези због највећег добротинства, за овима долазе деца и цела кућа која од нас све очекује и чије смо ми једно уточиште, затим рођаци с којима смо у слози и с којима нам је већи део имања заједнички. Стога се нужна средства за живот дугују онима које споменух, док се заједнички начин живота, заједничка уживања, саветовања, разговори, храбрења, утехе, понекад и прекори највише остварују у пријатељству, а најдраже је оно пријатељство које је повезала сличност карактера.⁴⁵ Цицерон за пријатељство каже да је то најузвишенија и најчвршћа веза, у ситуацији када су добри људи сличног карактера међусобно повезани оданошћу.

Врлине праведности, па и умерености, везују се за карактер доброг човека, а врлина храбрости се везује за узвишеност духа и спремност да се жртвује за добробит заједнице, и утолико је она неопходна врлина за државничке послове и за бављење политиком. Међутим, врлина храбрости мора бити оплемењена мудрошћу, праведношћу и умереношћу да се не би претворила у напраситост духа, охолост, саможивост или суровост. По Цицерону, храбрим и срчанним не треба сматрати оне који врше неправду, него само оне који прогоне неправду. „Решеност на опасности, ако је покренута из личних побуда и не ради општег добра, треба пре да носи назив дрскост него храброст. Стога с правом тражимо да људи храбри и снажног духа истовремено буду и добри и скромни, пријатељи истине и најмање варљиви, све саме особине које припадају суштини правде. Само је немила појава што се у овом узлету и величини духа рађа самовоља и претерана жудња за самовлашћу... Стога је тешко кад станеш жудети да све надмашиш, да сачуваш ону једнакост поступања према свакоме која је битна одлика правде.“⁴⁶

По Цицерону, не треба се грабити за положаје и почести, треба их се понекад и одрећи, а свакако се треба ослободити страсти, превеликих жудњи и острашћености, што је све пут ка налажењу душевног мира. С друге стране, у трагању за душевним миром не треба ићи у другу крајност и удаљавати се од јавних послова и предавати се, пре свега, доколици и личном уживању. Јер, људи по природи имају дужност чувања људске заједнице, а „... за људски род (је) плоднији живот оних који су се посветили државним пословима и великим делима“. Цицерон закључује: „Према томе, они којима су од природе дате могућности да воде државне послове треба без икаква оклевања да настоје да дођу до звања и да преузму вођство државе, јер се на други начин не може ни државом управљати, нити се

⁴⁵ *Ibid*, XVII, 127, 128.

⁴⁶ *Ibid*, XIX, 130.

права величина људског духа може испољити... А онај који приступа државним пословима, нека не гледа само колико положај доноси почаст, него и да ли има способности, при чему нарочито треба да пази да не падне у очајање из малодушности или да се сувише не поузда из превелике жеље за успехом.⁴⁷

При том, Цицерон експлицитно каже да су грађанске ствари или активности важније од ратних, и да хоће да разбије предрасуду о супротном. Штавише, има грађанских подвига који су већи, захтевнији и значајнији од подвига у рату, а једино вредни ратни подухвати су они који, пре свега, теже или служе миру. То није у супротности с његовим ставом, да када „време и нужда затражи, мора се и с оружјем у руци борити и смрт ропству и срамоти претпоставити“.⁴⁸

О бављењу државничким пословима Цицерон каже: „Уопште, они који мисле једног дана да буду на челу државе, треба добро да упамте ова два Платонова правила. Једно је: да у свим својим поступцима имају у виду само добро својих грађана, заборављајући личне удобности. Друго је: да се старају о целом државном телу, а не да један део штите а друге занемарују.“⁴⁹ У том склопу, државници морају да буду спремни да саслушају критичко мишљење, да буду помирљиви и милостиви, али и строги у мери у којој је то неопходно за управљање државом, да се понашају према свима непристрасно, хладнокрвно и одмерено, дакле, без вређања и страсти чак и када би лично могли бити изазвани,⁵⁰ да кажњавају и прекоревају са становишта добра државе, а не према личним афинитетима или у стању гнева. „Напротив, такво расположење треба у свим приликама избегавати и желети да управљачи државом буду слични законима који кажњавају зато што су праведни, а не зато што су љути.“⁵¹

Као што је већ помињано, врлина умерености, скромности, стишавања страсти, уздржаности, поседовања мере, саставни је део свих врлина; она даје карактер пристојности на својеврстан начин свима њима и заједно с врлином праведности највише утиче на одређење карактера доброг човека. Цицерон каже: „Штогод је у ствари у неком поступку пристојно, оно се тек онда испољава кад му моралност претходи. Стога се пристојност не јавља само у овом делу морала о којем сада треба да расправљамо, него и у оним трима пре-

⁴⁷ *Ibid.*, XXI, 133, 134.

⁴⁸ *Ibid.*, XXIII, 136.

⁴⁹ *Ibid.*, XXV, 138.

⁵⁰ „А у једном слободном народу, где влада равноправност пред законом, треба још показати приступачност и хладнокрвност, и да се не деси, ако се наљутимо на оне који нам у невреме долазе или неумесне ствари траже, да паднемо у неко ситничарско и мрско расположење.“, *Ibid.* 139.

⁵¹ *Ibid.* XXVI, 140.

тходним. Тако је, на пример, пристојно разумом и говором се мудро послужити, и оно што радиш урадити промишљено, а у свакој ствари видети и бранити оно што је истинитио, док, напротив, грешити и бити у заблуди, преварити се и бити обманут тако је непристојно као лудовати или сасвим памет изгубити. Тако исто су сви праведни поступци пристојни, а неправедни, напротив и неморални и непристојни. Исти односи важе и за храброст, јер оно што се ради мушки и храбро, то је истовремено и човека достојно и пристојно, а што је овоме супротно, то је како неморално тако и непристојно. Стога се оно што сматрамо пристојним односи на сав морал, и то се односи тако да се не увиђа неким заобилазним путем, него се само намеће. Јер постоји нешто што је пристојно и што се у свакој врлини примећује, и што се од врлине пре може у мислима него у стварности одвојити.⁵²

Грађанске врлине је најважније да имају они најузвишенијег племенитог духа, који су веома храбри (спремни да се суоче с тешкоћама и опасностима и у рату и у миру), али су истовремено и мудри, праведни и одмерени. При том, морају да буду свесни својих способности и спремни да их до максимума развијају и да их примене у државничким пословима; али, они морају да буду свесни и граница својих способности и да не прихватају дужности којима нису дорасли; такође, треба да се труде да их не савладају страсти, жудње, неумерене тежње, што значи да у сваком случају треба да избегавају пороке којима су склони.

Општи закључак о опредељењима појединаца сходно свом карактеру, а и сходно потреби посвећивања државничким пословима и бављењу политиком, је следећи: „У оним, дакле, стварима у којима смо најспособнији, у њима треба првенствено да се изграђујемо. Но ако нас прилике једном натерају на такве послове који не одговарају нашим склоностима, онда нам је дужност да све мисли, напоре, и марљивост тако употребимо, да то ако не достојно а оно бар што је могуће мање недостојно урадимо. Не треба, дакле, толико тежити да стекнемо она добра и савршенства која нам од природе нису дата колико да избегнемо пороке којима смо наклоњени.“⁵³

Појединци који су најобдаренији врлинама, који су најмудрији и племенитог и најузвишенијег духа, имају свету дужност да се баве на најбољи могући начин државничким пословима и општим добром заједнице, а за то ће бити награђени не овоземаљском славом, већ вечном славом и бесмртношћу душе. Међутим, и сви остали грађани морају да негују грађанске врлине и дужности, да своју природу

⁵² *Ibid.* XXVII, 142.

⁵³ *Ibid.* XXXII, 150.

засновану на разуму и врлинама мудрости, правде, храбрости и умерености развијају и негују до максимума својих могућности: „Те према томе, ако неко нема способности било да заступа пред судом, или да говори пред народом, или да води рат, дужан је ипак да се покаже у оним врлинама које су у његовој моћи: у праведности, верности, услужности, скромности, умерености, да би се што мање гледало на оно што му недостаје. Али најлепше наслеђе које од очева прелази на децу и које надмашује сваку очевину јесте слава великих врлина и јавних заслуга, и њој бити на срамоту мора се сматрати и грехом и преступом.“⁵⁴

Dragica Vujadinović

CICERO'S COMPREHENSION OF POLITICAL VIRTUES

Summary

This text is devoted to the political-philosophical legacy of Cicero, connected with his ideas about the best political order and importance of the best legal system, as presented in *De republica* and *De legibus*. However, the special focus is put on his conception of political morality, as considered in his book *De officiis*. There are political virtues conceived as the basis of civic duties, which demand from all citizens (and especially from the most virtuous ones) to devote their life to the politics and governance of the state, and to do that in a wise way and in favor of the common good. Another Cicero's belief is that a well ordered political and legal system contributes to the development and promotion of political virtues and civic duties of the citizens.

The author of the text mentions two motives for considering this topic: the first one is political-philosophical, theoretical in its character; the second one is concretehistorical and practicalpolitical, i.e. directly linked with the Serbian political practice. Namely, the author intends to remind the intellectual and political elites and the public in general in Serbia to the essential importance of practicing politics in accordance with political morality, political virtues and civic duties, and primarily in favor of the common good instead of in favor of the mere personal interests or particularist benefits.

Key words: *Morality. – Virtues. – Duties. – Justice.*

⁵⁴ *Ibid.* XXXIII, 152.