

Ружица Ж. Петровић
Универзитет у Крагујевцу
Педагошки факултет у Јагодини

УДК: 111.84 ; 17.023 ; 2-423
ИД БРОЈ: 184498188

Стручни рад
Примљен: 11. 3. 2011.
Прихваћен: 15. 4. 2011.

ОНТОЛОГИЈА ДОБРА И ЗЛА

Ајсџиракџи: У раду се, из угла филозофске етике, сагледава природа два аксиолошка принципа: добра и зла. Проблематизују се питања која се односе на њихову метафизичку и антрополошку заснованост, на порекло зла у свету, на облике његове манифестације, као и начине ослобађања од њега. Разматрају се учења о злу као првобитном греху који се не посматра као „пад“, већ као моменат ослобађања свести кроз испољавање слободе као онтолошке диспозиције човековог духа. Разматра се онтолошка и социјална димензија моралне свести као способности разликовања добра и зла, као и разлози чињења добра у условима деловања друштвених норми. Може ли човек који је „с ове стране добра и зла“, чија је природа подељена, коме је зло природно, да исправно бира и поступа, или је то могуће само „изван добра и зла“? Нужност зла у свету подразумева и различите начине његовог прихватања или одбијања кроз: борбеност, презир, заборав, одмазду, трпљење или праштање.

Кључне речи: добро, зло, етика, слободна воља, морал

УВОДНО РАЗМАТРАЊЕ

Промишљање категорија добра и зла са аспекта филозофске етике отвара бројна питања. Најпре, да ли добро и зло постоје као два онтолошки самостална аксиолошка принципа или је зло само недостатак добра, тј. манифестација недовршеног добра? Да ли зло има метафизичко порекло или је само овосветски феномен? Да ли целокупном структуром васељене владају логосни и морални принцип или овај последњи важи само за људски свет? Ако дуализам постоји да ли се на метафизичком плану превладава транспонованьем у добро, посредством моралног закона космичке правде? Да ли се деловању тог закона подвргава сваки људски преступ?

У оквиру оријенталних веровања зло се објашњава законом карме¹ (Линг 1996: 24; Вељачић 1996: 113) који је уграђен у нашу природу, који уоб-

¹ Карма (санскрит: kárma, kármān; пали: кamma-дело) означава активност која покреће узрочно-последичну везу вечног тока збивања који је извор патње и из којег се тражи ослобађање. То је органски закон природе чијем се дејству не може избећи и који моралном снагом одређује карактер индивидуалног живота и космичког збивања. Карма на ум може да утиче путем склоности ка одређеној врсти понашања чиме се остварује услов да се стекне навика рефлексне реакције ума.

личава наше навике и утиче на наше поступање. Учење о карми полази од веровања да је човеково егзистирање одређено скупом поступака из претходних живота (Радакришнан 1964: 318). Такво веровање помаже ономе који трпи да се смири, уколико трпљење доживљава као измирење неког старог дуга и да издржавање земаљских патњи прихвати благотворно као пут који душа мора да прође да би се зауставио „точак живота“. Оваква одређеност отвара питање да ли кармичко наслеђе оставља могућност слободног деловања. Ако је карма узрочни закон личног збивања, онда је човек својим унутрашњим снагама одређен у поступању, јер су оне његове границе и могућности. У том смислу деловање карме има судбинску димензију јер је детерминисано карактером чију наслеђеност одређују претходна морална искуства подређена вишем закону. Стога моћ једних људи да разборито делују и слабост других да подлежу афектима није производ њиховог хтења већ моћи, односно слабости њиховог карактера. О односу слободног и детерминистичког људског деловања код К. Атанасијевић налазимо овај став: „Све је предодређено човековим склоностима. Ишчупати какву укореењену тежњу из себе значи постићи незапамћен успех... Догађа се каткад да учинимо нешто што нећемо, и што је противно нашем убеђењу. На то нас не гони ништа спољашње и ништа уочљиво, него се нека снага издвоји из наше душе и повуче нас за собом, иако се ми боримо против тога. У тим тренуцима осећамо да нашим животом управљају друге неке силе, а не ми сами“ (Атанасијевић 1929: 80).

ЕТИКА ДУАЛИЗМА ДОБРА И ЗЛА

Бројна су древна учења која упућују у порекло зла у човеку. Корене учења о првобитном греху налазимо и код орфичара који су веровали да је душа божанског порекла, али да је због почињеног греха кажњена везом са титанским елементом који је извор зла. Језгро орфичке религије чини дубоко осећање супротности између титанског и божанског наследства у човеку од којих је једно последица греха због кога се има испаштати, а друго последица стваралачке чистоте и блажености. Отуда се циљ орфичког верника састојао у савладавању нагона, тј. ослобађању од окова тела у којима душа борави, да би успостављањем првобитне чистоте остварила сједињење с Богом (Платон 1982: 493А, 61Ц, 62Б).

Хришћанско предање о греховном паду заснива се на веровању да је стању пре моралне подељености претходило стање бића изван добра и зла. Оно што увек изазива упитност јесте како се догодио пад, како је човек изгубио космичност и неподељеност. Тумачење симбола езотеријског карактера библијске приче, открива да је „првобитни рај“ било царство несвесног у коме слобода још није била у искушењу. „Меоничка слобода, која је постојала у човеку од ништа, од небића, била је неко време затворена у првобитном акту

стварања света, али није могла да буде уништена. Та слобода је остајала у позадини рајског живота и морала је да се испољи. Човек је одбацио тренутак рајске хармоније и целовитости, пожелео је страдање и трагедију светског живота да би искушао своју судбину до краја. То и јесте настанак свести са њеном болном раздвојеношћу“ (Берђајев 2000: 43).

У том смислу „пад“ можемо схватити као моменат испољавања слободе и ослобађања свести, моменат њеног суочавања са изласком из целовитости у раздвојеност, зачетак рефлексije о разлици између добра и зла, почетак трагичног доживљаја људске судбине. Али, остају питања – да ли је ново стање настало као резултат спољног наметања и увођења у нешто што је човеку било потпуно туђе, или је, напротив, прихватање „наговора“ на искуство слободе било део онтолошке могућности човековог несвесног бића да направи избор, да се одвоји од органске сраслости са целином и да осети раздвојеност? Да ли је са свешћу о злу, зло ушло у човека, или је њома само осветљено? Да ли је због тога одбацивање одговорности за одвајање од утопљености у биће у супротности са слободом која је са чином кушања понела и одговорност за даљу генезу човековог духа?

Искушење зла у разним облицима, кроз лаж, неправду, смртност, допринело је продубљеном осећању раздвојености од језгра бића, трагичном доживљају себе у свету, осећању бесмисла живота, тежњи ка самозабраву, али и сазнању да је све то један нужан пролаз кроз који „несрећна свест“ мора да прође да би се путем спознаје зла, искупљења и стваралаштва транспоновала у надсвест (Gaita 1991: 65). Акт изласка из несвесног означио је почетак ограђивања свести од стихијног, које је престало да буде рајско, али се тиме свест није ослободила искуства страдања.

Наравно, треба направити разлику између првобитног човека старих цивилизација и савременог човека. Иако и један и други носе наслеђен „првобитни грех“, тј. способност моралне свести да разликује добро и зло, ипак, древног човека је карактерисала мистична блискост са светом, непосредна повезаност са космичким силама и доживљај свејединства. Живот и говор космоса религиозном човеку древних цивилизација били су потврда његове повезаности са створеним светом. Стога је сакралност коју је придавао космосу проналазио и у самом себи. Управо зато што религиозан, архајски човек није остављао властите снаге изван космичких, он се није осећао изгубљеним, „баченим у свет“ већ сједињеним са бивством света. Он није гушио тежњу за мистичним сједињењем са божанством, већ је покретао све духовне снаге на доживљају и саучествовању у свејединству света. Са разумском рефлексijом потискује се и, све више, губи способност мистичне партиципације (Петровић 2006: 21). Човек, задобија моћ да посредством свести дели, раздваја, изолује, оцењује и ствара дистанцу између Ја и света. Лишеност савременог човека доживљаја јединства са светом показује да су оновремене цивилизације доживеле пад, осиромашење, регрес и да је искушење зла још веће, а морални напредак неизвеснији.

Међутим, управо то стање свести у коме је она изгубила доживљај првобитне сигурности отуђењем од света и у коме је себе издвојила као Друго, јесте претпоставка даљег напредовања духа, јер тек кроз сазнање властите природе, кроз свест о „наслеђеном греху“, кроз разликовање добра и зла и кроз морално очишћење могуће је превладавање тог стања. Етика искупљења почива на сазнању да зло које нас сналази у оквиру искуствености долази као резултат „нужности одмазде за некад и негде почињене грехове“, јер космичком закону правде коме се сваки преступ подвргава не може измаћи ни искупљење људског греха.

Несумњиво је да зло постоји у свету, да се његово присуство свакодневно посведочује и да је човек способан да га чини, да га подноси и да се бори против њега (Farley 1990: 54). Са антрополошког становишта појам зла обухвата различита стања свести, доживљаје и поступања као што су незнање, болест, смрт, страх, лаж, похлепа и све оно што једним именом сматрамо људским недостацима, али исто тако и разне несреће које угрожавају људске животе, а које долазе као резултат „природних догађања“, земљотреси, поплаве и сл. Човек је склон да примењује различите критеријуме за морално вредновање у зависности од тога да ли оцењује властито деловање, туђе понашање или догађања у природи, те лако упада у субјективизам, пристрасност и антропоцентричност (Kekes 1993: 120). Свака морална оцена претпоставља дуализам, подељеност између добра и зла, а тиме и немогућност да се свеукупна стварност посматра са метафизичког плана као неподељено биће, изван добра и зла.

Реалитет вредносних разлика проблематизовао је и Спиноза у свом етичком учењу не остављајући места за њихово метафизичко важење. Наиме, у бескрајној повезаности целине, зло не изражава реалност, већ одсуство одређених својстава које ми очекујемо са становишта наших циљева. Али природа није сиромашнија због тога, јер све што у њој постоји употпуњује њено деловање и испољава се као снага њене бескрајне моћи. Наше људско, антропоцентричко гледиште даје нам право да судимо о стварима, по томе како на нас делују, јер и то субјективно вредновање ствари припада општој структури света и саставни је део његове законитости.

У том смислу са становишта појединачног бића добро и зло су категорије које припадају људском свету, тј. другом степену реалности, јер је *Природа* у својој пуноћи и самодовољности оличење највише реалности. Човекова потреба да се одржи у својој посебности, најбоља је потврда његове припадности целини у којој влада бесконачна узрочна веза ствари. Са тог аспекта појединачног, „добро“ је све оно што увећава снагу коначних бића, а „зло“ оно што је слаби. Са универзалног аспекта тај дуализам је потпуно ирелевантан, јер је пуноћа целине одређена унутрашњим законима бића, а не његовим деловима. Из таквог онтолошког дискурса Спиноза сматра да је из најдубљег човековог нагона за самоодржањем произашла врлина као морална ваљаност. Наравно, треба имати у виду чињеницу да Спиноза под „одржањем“

не мисли на просто одржање врсте већ на очување њене људске природе која за основу има умну слободу. У том контексту нагон за самоодржањем је тежња ума да сазна природу света и да делује у складу са њом.

Насупрот Спинози, Лајбниц види Бога као апсолутно биће чисте мудрости и доброте, помоћу којег објашњава и оправдава зло у свету. Он полази од тога да је Бог као савршени творац створио „најбољи од свих могућих светова“, те да зло² које се у њему јавља јесте услов добра (Лајбниц 1974: 105; Шајковић 2004: 79). Недостатак човекове тежње да домисли последње узроке стварања света лежи у његовој немоћи да сагледа универзум у целини, отуда, иако му замишљање света без зла може изгледати боље, ипак због недостатка способности свеобухватног поимања света он не може знати да ли је могуће створити такав свет и зашто постоји управо овакав какав јесте. Слабост и непоузданост човековог вредновања произлази и из његовог антропоцентричног гледишта, којим ставља себе у средиште и властиту срећу узима за критеријум „доброте света“.

Морални карактер Лајбницевог метафизике садржан је у његовом учењу о природи и хијерархији супстанце која се заснива на разлици „перцептивне и апетиционе“ моћи монада. Та различитост условљава њихово месту у пирамидалној структури која полази од „голих монада“ и у ступњевитом развоју уздиже се преко телесних и духовних монада, до највише, која је оваплоћење чистог акта. Према таквој структури, Лајбниц сматра да могућност зла односно добра лежи у степену духовног развоја монада. Отуда најниже монаде сем „довољног разлога постојања“ немају свесност те су оличење зла, док је највиша монада, с обзиром на потпуну очишћеност од материје апсолутно самосвесна, што јој даје савршенство мудрости и доброте. Између њих су монаде које, као јединство духовног и телесног елемента имају предиспонираност и за добро и за зло.

Слично поимање везе духа и тела и добра и зла, имао је и Плотин, који је пошао од тога да из Једног, као узрока свега, „еманацијом“ проиходи све остало. Он је разликовао три степена битка: ум, душу и материју који су у различитом односу према Једном, а тиме имају и различиту пријемчивост за добро или зло. Једно, ум и виши степени душе нису материјални, те у њима зло не пребива. Будући да је материја најудаљенија од истинског бивства, она је и најближа злу. Али Плотин зло није схватао као онтолошки самосталан принцип, већ као облик небића и недостатак добра са могућношћу духовног и моралног развоја (Плотин 1981: 91).

Према Канту, карактер моралног зла може се процењивати с обзиром на „злу радњу“ и „злу максиму“. За разлику од радњи које можемо емпиријски

² Лајбниц разликује три врсте зла: физичко зло (*malum physicum*) које се јавља у свим стварима и појавама физичког света; метафизичко зло (*malum metaphysicum*) које је израз несавршености свега што је изван Бога, и морално зло (*malum morale*) које важи у људском свету, а настаје као последица деловања слободе несавршеног бића.

опажати и на основу тога изводити одређен искуствен суд, о максимама не можемо са поузданошћу тврдити, јер иза лоше радње не мора да стоји лош човек. Оно што одређује морални карактер човека јесте његова настројеност ка добру или злу утемељена у слободи. Према Канту постоје три врсте склоности: нагонско-чулна, социјално-вољна и умна, које могу бити у служби одржања или порицања људске природе.

Склоност „механичког самољубља“ може бити окренута одржавању себе, одржавању врсте и одржању заједнице, али се може у деформисаној форми претворити у пороке „сирове природе“ као што су халапљивост, разврат, неумереност. Склоност „упоредног самољубља“ подразумева упоређивање себе са другима, стварање код другог доброг мишљења о себи, заузимање места и става доминације и надмоћи над другима. Тај однос подразумева такмичење и уколико оно није племенито, произлазе завист, незахвалност, злурадост. „Склоност ка личности“ одликује пријемчивост за поштовање моралног закона, али само уколико га слободно хтење прихвата за своју максиму. За тако нешто мора да постоји склоност на коју се зло не прима, тј. која има корен у самом законодавном уму. Све ове склоности јесу природне човековом бићу, али само последња не може бити употребљена супротно сврси. „Способност или неспособност хтења, која произлази из природног нагнућа да прихвати или не прихвати морални закон за своју максиму назива се добро или зло срце“ (Кант 1990: 28).

Кант разликује три побуде, као „слабости људског срца“ које могу спречити човека да се слободним хтењем понаша у складу са моралним законима. Једна је, „трошност људске природе“ (*fragilitas*) која се препознаје у формалном прихватању слова закона, али не његовог практичног испуњења. Друга се огледа у нагнућу³ за мешање нечистих (*impuritas*), неморалних побуда са моралним, када се чини оно што дужност налаже, али се морални закон не прихвата као довољан унутрашњи разлог. Трећа слабост јесте злоба (*vitiositas*), исквареност (*corruption*), наopakост (*perversitas*) људског срца. Она се огледа у побуди да се свесно одступа од моралног закона.

Феномен зла Кант дубље проблематизује кроз питања којима упућује на његову метафизичку заснованост – Да ли је зло у свом настанку изражавало „нагнуће за зло“, свесну намеру, слободан избор који је за основу имао свест о томе шта се бира, или је зло настало недужно, као резултат наговора на преступ моралне (божанске) заповести? Може ли човек да буде слободан када изнад њега стоји заповест за чије непоштовање следи казна, огреховљење? Да ли такав однос допушта слободу? Да ли је првобитни грех почињен онда када употреба ума није била развијена те је склоност ка погрешкама, духовна недораслост била већа? Да ли, стога, зло које је настало у искушењу,

³ Нагнуће је субјективни разлог могућности једне наклоности. Оно је предиспонираност за жуђење неког ужитка, које, ако је субјект о том створио искуство, производи за то наклоност (на пр. нагнуће за опојне ствари).

још увек не значи покварено срце, ако има вољу да се врати добру од којег је одступило?

Полазећи од става да човек има морални закон у себи, Кант сматра да у њему пребива склоност ка добру, чак и онда када је не остварује, због чулних порива или побуда самољубља, једнако као и нагнуће ка злу којим се потврђује његова несавршеност. Непоштовање моралног закона не значи да је неко непоправљиво злобан, као што, поштовање закона добра не значи да је безусловно добар. Тек када за свој принцип човек прихвати слободно хтеће које садржи склоност ка добру остварује истинско добро. Стога искушење зла не значи препуштање злу, мирење са њим, и равнодушност према њему, јер оно не лишава човека хтећа да постане бољи.

ОДНОС ПРЕМА ЗЛУ

Бити моралан не значи само чинити добро у складу са нормом или врлином, већ и борити се против зла како у себи тако и у другом. У зависности од тога колико је човек себе успоставио као духовно и морално биће и какве су му индивидуалне карактерне склоности, може заузети различит однос према злу који иде од става борбености преко одмазде, трпљења, заорава до праштања.

Човек је позван да се супротстави сваком чину који угрожава његову слободу и понижава његово достојанство. Онај који заузме борбени став мора бити спреман на одбијање удараца и на супротстављање отпорима који се јаве. Прекаљен борац најчешће не пристаје ни на какав изнуђени компромис, нагодбу или уцену и представља добар пример тога колико би било недостојно уступати пред људима чијег смо зла свесни. У основи борбености стоји воља као извор свих унутрашњих кретања. „Индивидуа јаке воље ни за тренутак не распреда мисли о исправности и смислу своје борбености, и не подлеже, ни пред свим ометањима и личном корачању напред, ни пред плуском искушења и ломљења, јер фанатички и несаломљиво има у виду само свој циљ“ (Атанасијевић 29: 82). Међутим, иако важна, она може до те мере стремити обрачуну да се не осврће на разлоге разума у погледу начина супротстављања и исхода.

У свету има много искушења која се крећу од баналних и тривијалних ствари које нас могу свакодневно иритирати и изазивати љутњу, супротстављање, гађење, до ствари које носе много дубљи карактер. Чему од тога допустити да уђе у душу, да је узбурка, а према чему показати незаинтересованост и презир. Свакодневне слике беде, болести, ратова, убистава, као да све више воде презасићености која за последицу има огугланост, равнодушност, неосетљивост за све што сналази другог. У том контексту потврђују своју истинитост речи да „највеће зло није у постојању зла, већ у човековој равнодушности према њему“ (Кнежевић 1936: 38). То је уједно и показатељ нивоа човекове непречишћености, недостатка моралне свести, одговорности и савести.

У филозофији су стоичари развили начин теоретског учења и животне праксе који је подразумевао потпуни презир свега недоличног што долази из спољашњег света. Све што носи тривијалан и пролазан карактер не треба да ремети човеково душевно стање. Овакав став је подразумевао уздигнутост изнад свих баналних потреба и жеља за стицањем овосветских добара у којима лежи могућност лагодног живота, раскоши, богатства, престижа и уживања. Међутим, овакву уздигнутост могли су постићи само они умни људи који су свешћу и непосредним искуством потврдили независност од земаљских ствари и лишеност тежње за њиховим задобијањем. Ослобођени нездраве жеље за богатством, моћи, важењем, они стоје достојанствено и незаинтересовано у односу све пропадљиве ствари, те се искључују из беспопштедне борбе са другима око њиховог стицања.

Човек који своје етичко знање успева да приведе у дело делује мудро, јер стоји изнад свих догађања и недозвољава себи иритирање којим би нарушио свој душевни мир. Он уме да препозна пакости и завист слабих људи и не дозвољава упадање у њихову мрежу. Таква особа своју независност види у властитом стању душе коју држи удаљеном и слободном од свих небитности, која је неосетљива на похвале и покуде, а тиме и сачувана од уздизања и падања, еуфорије и патње. Али колико се тиме ослобађа зла? Да ли презиром и одбијањем од себе, зло отклањамо и ослабљујемо или му само као таквом не признајемо важност? До које мере можемо бити независни ако слободу сместимо унутар граница своје унутрашњости? Да ли смо у стању да игнорисањем зла заштитимо своје достојанство и дух од спољашњих унижења?

Свакако да је наш дух одговоран за садржаје које прима и начине на које их обрађује и доживљава. Од његове усавршености зависи да ли ће реаговати на сваку чак и баналну и профану ситницу, или ће се активирати само за ствари које истински погађају људско у човеку. Личност која је свој дух учврстила на правим основама неће ни под каквим околностима присиле прихватити оно што може оптеретити њену савест или што не одговара потребама њеног духа. Ипак, презир као врста става према злу у суштини значи искључивање борбености, пасивно држање према спољним дешавањима у коме се налази компензација за недостатак шире слободе у социјалним односима. Он је најбољи начин оградe од свих спољних „налета грубих сила“ са оправдањем да није вредно реаговати на све оно што је „глупо и ситно“.

Супротно таквом односу који карактерише став дистанце према негативностима, човек је склон и трпљењу као начину држања којим дозвољава да се зло као такво прими и да оствари своје деловање. Да ли ће тиме човек себе претворити у јадно и бедно биће које пасивно прима ударце судбине, без храбрости да се супротстави или ће непосредним искуством зла, кроз патњу и подношење, прекалити себе, зависи од тога о каквом је трпљењу реч. Човек који пристаје на трпљење под присилом, морањем или из страха и при томе није способан да сагледа суштину зла, нити да себи да праву меру

вредности, биће онај који трпљењем зло умножава. Само онај човек који зло схвата као нужност кроз коју и мисаоно и доживљајно мора да прође да би се ње ослободио, може са великим стрпљењем да подноси зло и да са тим искуством постаје јачи. За своје прегалаштво и издржавање удараца ослонац може наћи у тежњи за постизањем непомућеног мира и у тражењу путева унутрашње слободе, али колико у томе може издржати, ако спољни притисци иду дотле да угрожавају људскост у њему? Чак и стоичари који су став да је „зло боље трпети него чинити“, у пракси примењивали кроз екстремну максиму *sustine et abstine* (подноси и прегарај), нису сасвим успевали да истрају у трпљењу, онда када им је било доведено у питање људско достојанство.

Човек трпи зло не само од другог већ и од самог себе. Сваки неизграђени индивидуум захваљујући свом незнању, глупости или моралној неочишћености, подлеже властитом злу, као што из истих разлога може осетити туђу пакост и злобу. Излаз из тог круга може назрети само у сазнању да и трпљење може бити начин ослобађања од зла уколико се прими као начин „искупљења“. Такво становиште добија нову димензију и трансцендентни смисао када се повеже са једном вишом духовном стварношћу.

У условима свеprisутности зла у људским односима намеће се питање: Које садржаје треба примити, а које одбити од себе, које памтити и обнављати у свести, а које заборављати? У делу *Поврашак оцима*, Јеротић разликује четири начина реаговања на зло. Најраспрострањенији је одговор старозаветног порекла који се састоји у томе да на зло треба одговорити злом. Други облик реакције садржи „неуротизацију и соматизацију зла“, тј. његово потискивање у несвесну сферу. Трећи је хришћански, када се увреда задржава у свести, али се прашта и четврти, Христов, када се потпуно прашта и заборавља (Јеротић 2000: 347–350).

На човека могу благотворно деловати не само позитивне мисли, осећања и дела, већ и невоље и тешкоће уколико им се да сублимирани израз. Али, уколико човек у томе не успева, онда им не треба дозволити приступ духу. Начин да то постигне лежи у његовој способности да сазна велике истине, јер га оне могу учинити „непријемчивим за ругобе“. Тада губи осетљивост за реаговање на све оно што у крајњем има карактер пролазности и пропадљивости. Заборав као немар према сећању на зло, чини унутрашњост недоступном и неприступачном за зло. Зато је губитак злопамћења добра заштита од негативности, а тиме и од жудње за кажњавањем, јер сећање на зло истискује благодет, уноси узнемирења и рађа потребу за осветом. За прочишћену душу заборав је „природна заштита од недостојних талог“. Ослобађајућу моћ заборава зла препознајемо и у следећем ставу: „Непосредније него најуспелији противнапад, теже него хладно смишљена освета, дејствује на непријатеље неоспорно увиђање да су постали неспособни да у нама узнемирености производе. Зато смо победници онда, кад успемо да гробно, без васкрснућа, једном заувек избришемо из својих граница неподношљиве људе, и када они убедљиво осете да је наш заборав поломио оружје којим су нас гађали“ (Атанасијевић 1929: 185).

Позваност човека да зло не умножава, најбоље се остварује кроз праштање. Међутим, оно увек отвара сумњу према могућности племенитог поступања да отклони рђавост у човеку. Благотворно дејство праштања требало би да се покаже не само у заштити себе од зла, његовим нетрпљењем и нечињењем, већ и у подстицању добра у другом. Чињење зла и његово праштање претпоставља обострану свест о погубности зла и онога који га чини и онога који га подноси. У супротном праштање као чин моралне дужности или самилости према ближњем неће имати прави ефекат.

ЗАКЉУЧАК

Закључном разматрању о добру и злу треба додати панхеленску идеју о добру као сврси сваке активности. Она је основа учења о закону логоса који влада на универзалном плану и својим деловањем омогућава целисходност, целовитост и сврховитост свега постојећег. Међутим, за разлику од природе у којој ова законитост делује на механички и непосредан начин код човека делује посредно као његова битна, али развојна диспозиција која тек интелектуалним и моралним усавршавањем сваког појединца може остварити своју делотворност. Добро као највиша сврха у природи се читује кроз принцип мере који не дозвољава нарушавање равнотеже, а у људском свету кроз делатности својственим човеку као разумном бићу и то како у смислу мишљења тако и поступања. Сократ је сматрао да добру као правој врлини претходи морална свест као способност разликовања добра и зла. Пошто је у природи сваког човека да тежи добру, онда се и његово чињење зла своди на „грешку“ која долази од погрешне процене добра, а не од намере да га чини. Сократ је то подвео под формални принцип: *Нико не њреши намерно*, тј. не чини зло из урођене рђаве склоности, него из неразумевања правих услова среће, из непознавања пута који води правом добру. „Чињење зла јесте последица варљивог мњења, заблуде и незнања“ (Ксенофан 1990: 95; Платон 1985: 352). Из енергије засноване на интелектуалним и вољним склоностима, човек је у стању да трудом и напором, путем подучавања или навикавања, стиче унутрашње одлике које су извор најдубљег задовољства. Међутим, поред личног добра, вредност моралног поступања мери се и степеном човекове посвећености *ојишием добру и срећи људској рода* (Лајбниц 1974: 95), тј. степеном његове спремности да, према личним могућностима, доприноси умножавању заједничког добра.

ЛИТЕРАТУРА

Атанасијевић (1929): Ксенија Атанасијевић, *Филозофски фрајменџи I*, Београд: Издавачка књижница Геца Кон.

Берђајев (2000): Николај Берђајев, *О човековом позовању*, Београд: ЗЕРТЕР.

Вељачић (1996): Čedomil Veljačić, *Kamma and its Fruit*, Kandy, Sri Lanka: Buddhist Publication Society.

Gaita (1991): Raimond Gaita, *Good and evil.*, London: Macmillan.

Јеротић (2000): Владета Јеротић, *Повраћајак оцима*, Београд: Ars Libri.

Кант (1990): Имануел Кант, *Религија унутар граница чистиої ума*, Београд: БИГЗ.

Kekes (1993): John Kekes, *Facing Evil*, Princeton: Princeton Univ.

Кнежевић (1936): Божидар Кнежевић, *Мисли*, Београд.

Ксенофан (1990): *Успомене о Сократију*, Београд: БИГЗ.

Лајбниц (1974): Вилхелм Лајбниц, *Расправа о метафизици*, Београд: Нолит.

Лествичник (1997): Јован Лествичник, *Лествица*: Манастир Хиландар.

Петровић (2006): Ружица Петровић, *Антрополошко-етички огледи*, Јагодина: Педагошки факултет у Јагодина.

Линг (1996): Тревор О. Линг, *Речник будизма*, Београд: Геополитика.

Платон (1985): *Пропајора*, Београд: БИГЗ.

Платон (1982): *Горија, Фегон*, Београд: БИГЗ.

Плотин (1981) *Енеаге*, Нолит: Београд.

Радакришнан (1964) Сарвепали Радакришнан, *Индијска филозофија*, Београд: Нолит.

Farley (1990): Edward Farley, *Good and Evil*, Minneapolis: Fortres Press.

Шајковић (2004): Радмила Шајковић, *Огледи из нововековне филозофије*: Београд.

Ruzica Petrovic

University of Kragujevac

Faculty of Education in Jagodina

ONTOLOGY OF GOOD AND EVIL

Summary: The paper studies the nature of two axiological principles: good and evil from the standpoint of philosophical ethics. It raises the questions that refer to the metaphysical and the anthropological, the bases of these principles, to the source of evil in the world, to its manifestations, and to the ways of liberating from it. The paper presents the studies of evil as the original sin, which is not

regarded as a 'fall', but rather as a moment of freeing one's mind in achieving freedom as an ontological disposition of human spirit. Ontological and social dimensions of moral consciousness are examined as the ability to distinguish between good and evil, as well as reasons for good deeds in conditions defined by social norms. Can a man who is „on this side of goodness and evil“, whose nature is divided, to whom evil is inherent, choose and do rightly, or is that only possible „beyond good and evil“? The inevitability of evil in the world involves different ways of its acceptance or rejection through fighting spirit, contempt, oblivion, revenge and suffering or forgiveness.

Key words: good, evil, ethics, free will, morality