Lindpere, Senta

Peeudab T. A. loodusõpetaja "Looduse Tõeline pool" otsevalt käsitletud

" PLENUS VENTER NON STUDET LIBENTER "

THOMAS AQUINATUS'E

LOODUSÕIGUSE ÕPETUS.

1. DETSEMBRIL 1937 A. TUNNUSTATUD
III AUHINNA VÄÄRILISEKS

AUTOR: Senta Lindpere, stud. jur.

Raljund.-büroo „REX"
TARTUS.

S I S U K O R D

Lk.-d

1. Loodusõiguse õpetuse tekkimine ja areng kuni ristiusu saabumiseni 3

2. Loodusõiguse õpetuse areng ristiusu tekkimisest kuni Thomas Aquinatuseni 19

3. Thomas Aquinatuse loodusõiguse õpetus 65

4. Kasutatud kirjandus ..... 122.

= =

=

LOODUSÕIGUSE ÕPETUSE TEKKIMINE JA ARENG KUNI RISTIUSU SAABUMISENI.

Loodusõiguse õpetuse tekkimise algust on raske määritleda. Selle sugemed ulatuvad igatahes primitiivsesse loodusfilosoofiasse [1/]. Viimistletumat loodusõiguse õpetust kohtame klassilise ajastu õigusfilosoofias, mille peaküsimuse moodustas õigluse mõiste. Püüti jõuda selgusele, kas õiglus on inimesile looduse poolt antud, või on ta saabunud inimlikkude kokkulepete alusel. Selle küsimusega seoses käsitletigi loodusõigust; määrati kindlaks looduslikud ja inimlikud instituudid. Alljärgnevalt esitan mitmete vanaaja filosoofide suhtumist loodusõigusesse ja annan ülevaate selle õpetuse arengust kuni ristiusu tekkimiseni.

Kõige pealt tuleks mainida P l a t o n'i, sest tema käsitleb esimesena loodusõiguse õpetust filosoofiliselt viimistletuna. On väga raske anda ülevaadet Platon'i ilmavaatest, sest tema töödes leidub palju te-

ravaid vastuoksusi. Pealegi on võimata kindlaks määrata ta tööde ilmumise järjekorda, mis võimaldaks jälgida tema mõtete ja õpetuste arengut. Peab aga mainima, et Platon oli kõikide aegade geniaalsemaid ja viljakamaid filosoofe [2/].

Platon nimetab eelriigiaegset ajastut kuldseks ajastuks, mil inimesed elasid rahus ja üksmeeles. Nende valitsejaiks olid jumalad.

Kuna eraomandus oli tundmata, siis ei tekkinud ka mingit konflikti omandusõiguse rikkumise pärast. Maa oli hõredalt asustatud ja igaüks sai kergesti rahuldada oma tarbeid, seepärast ei olnud vajadustki eraomanduse tekkimiseks. Tolles ühiskonnas ei tuntud vaesust ega puudust, aga samuti ka mitte rikkust, mis Platoni arvates tekitab kadedust ja vihavaenu ning on tihtigi sõdade põhjustajaks.

Inimeste juhtijaiks oli nende eneste õiglustunne, sest nad elasid kirjutamata seaduste järgi. Seega vastavalt Platoni õpetusele valitses juba tolles esimeses ühiskonnas riiklik kord. - Riigist eraldab ta aga perekonna, mille kõrgemaks võimuks oli isanduslik võim.

Kahtlemata on Platon toda pilti kuldsest ajastust vastavalt oma soovidele illustreerinud, kuigi ta sellega veel pole edasi andnud oma tõelisi ideaale.

Platoni ideaalne riik vastab teataval määral kreeka linnriigi mõistele. Riigi otstarbeks on üksikinimeste koondamine ühiskonda, mille kaudu saavutatakse ühiskondlik julgeolek ja oma elutarvete parem rahuldamine. Riigi ülesandeks on headuse realiseerimine: ta peab oma kodanikkudest kasvatama head inimesed. Riik tähendab üksikut inimest - indiviidi suurtes mõõtudes [3/]. Üksik peab maha salgama oma isiksuse ja töötama ainult üldsuse kasuks. Inimesed moodustavad selles riigis orgaaniliselt ühendatud ühiskonna ja nende isiklikud sihid ning püüded peavad olema kooskõlas üldsuse omadega. Täiuslikus riigis peab kõik ühine olema, ka varad. Seega Platoni järgi ei tohi ideaalses riigis eraomandusõigust olla, sest see kutsuks tülisid ja lahkhelisid esile [4/].

Ideaalne riik on kasvatusasutus, - perekond suurtes mõõtudes. Riigi valitseja peab olema tark ja õiglane ning seepärast oleks ainsaks sobivaks valitsejaks filosoof. Platon jagab oma ühiskonna seisustesse:

filosoofid, sõdurid ja käsitöölised. Esimesed juhivad riiki ja moodustavad kõrgema seisuse. Sõdurid peavad valvama riigi julgeoleku eest ning käsitöölised peavad töötama ühiskonna huvide kasuks [5].

Platoni ideed ja õpetused elasid edasi peale ta enese surma. Tema originaalne õpetus võeti omaks, seda arendati, täiendati ja muudeti. Tähtsamaid Platoni õpilasi ja tema õpetuste arendajaid oli kahtlemata Aristoteles, kuigi ta Platoni järglastega tülli minnes oma peripateerikute kooli asutas.

A r i s t o t e l e s't nimetatakse loodusõiguse õpetuse isaks, kuigi tema õpetuses ka inimesed orgaanilise mõtlemisviisi sugemed peituvad. Tema eeldab, sarnaselt Platonile, et riiklik ühiskond on arenenud perekonnast järkjärgulise ühinemise teel. Perekond oli igapäevasest kooselust tekkinud kogukond; suuremate tarvete rahuldamiseks, ühinesid perekonnad, moodustades külakonna. Mitmest külakonnast tekkis aga täiuslikum ühiskond - r i i k. Kuna inimene oma loomult on ühiskondlik olevus, siis on ka riik looduslik instituut.

Inimesi eraldab loomadest nende keel ja see

seob neid üksteisega. Aristoteles esitab kahte inimlikku suhtlemise vormi: sõprus-vahekorrad ja riigielu [6].

Riik peab olema nagu üks isik või organ. Organi juures elab üksik liige ainult seoses terve organiga. Eraldub aga üks liige või osake organist, siis muutub ta elutuks aineks. Organism on seda täiuslikum, mida enam on tal liikmeid ja funktsioone, mida need liikmed peavad täitma. Sarnaselt on ka riigis: kõik kodanikud peavad töötama ühiste huvide kasuks. Igal on oma ülesanne ja koht, kuhu ta kuulub. Eraldab ta end teistest ja jätab ta täitmata temal lasuva kohustuse, siis langeb ta ühiskonnas välja. Aristoteles nõuab aga veel, et ülesanded oleksid eraldatud, kuid siiski kooskõlastatud ühise sihi saavutamiseks [7].

Vastandina Platonile ütleb ta, et ühiskondlik kord peab olema kõikidest inimestest kõrgemal ja kõik peavad sellele korrale alluma.

Riigi väline valitsemisvorm pole olulise tähtsusega, ta valitsemisühiks peab aga olema ühiskonna heaolu saavutamine. Ainult halb riigikord ei vasta

sellele nõudele [8].

Inimese ülimaks püüdeks on voorus ja absoluutne õndsus. Neid mõlemaid on tal võimalik saavutada aga ainult riiklikus ühiskonnas, sest nende areng on seoses poliitilise eluga. Aristoteles väidab, et riik eksisteeris enne kui üksik indiviid, sest ka osa millestki ei saa olla enne tervet asja. Riigi otstarbeks on saavutada üldist õndsust üldise vooruse kaudu ja sellepärast on ta peamiseks ülesandeks oma kodanikkude vooruslikuks kasvatamine. Riik pole mitte isiku ja eraomanduse kaitsevahendiks, vaid vahend tõelise ja üleüldise õndsuse saavutamiseks [9].

Eraomandust ei tohi kellegil olla, sest see tekitab kodanikkude vahel tülisid ja viib riigi lagunemisele. Protsentide võtmine kui liiakasu võtmine on keelatud.

Riik jagab vastavalt õigluse põhimõtetele varad ühiskonna liikmete vahel proportsionaalselt ja võrdselt. Samuti on ka õiguste ning kohustustega - neid peab olema igal kodanikul võrdselt [10].

Aristotelese loodud peripateetikute tähtsamaid esindajaid on D i k a i a r c h o s Messanast. Ta

väidab, et inimesed elasid looduslikus seisukorras muretult ja vaevata. Lihtsate toitude tõttu oli nende tervis parem ja kuna polnud esemeid, mis ahvatlevad võistlusele, elasid nad rahus ja sõpruses. See väide ühtub muuseas täielikult Platoni õpetusega. Edasi ütleb Dikaiarchos, et see õnnelik elu oli saavutatud väga kõrge hinna eest: puudus nimelt igasugune kõrgem voorus ja igasugune intelligents [11].

K ü ü n i k u d ja s t o i k u d ei tunnustanud õpetust esimeste inimeste täiuslikkusest. Küll õpetasid nemadki , et esimesed inimesed elasid rahus ja sõpruses, kuid see polnud nende arvates mitte jumalate and, vaid sõltuv esimeste inimeste rikkumatust loomusest. Sellega on headus ja õndsus inimesile antud looduse poolt, nad ise peavad neid aga oma tahtejõuga arendama. Tulevikus aga arenevat inimene kindlasti täiuslikuks.

Edasi õpetasid stoikud, et loodus ja jumal on identsed. Jumal ei valitse maailma mitte ainult oma võimuga vaid ka mõistusega; see mõistus on ülemaailmaline. Kuna inimene on osa jumalast, siis omab ta ka

osa jumala mõistusest. Inimesed peavad elama vastavalt loodusseadusile, kuid mõistuslike olevuste kohaselt ka mõistuspäraselt. Elu kõrgeim siht on elada looduse nõuetele vastavalt. " Ela kooskõlas loodusega! " - oli stoikute juhtlauseks, mida nad kõikjal propageerisid [12].

Tähtsamaid stoikud ja ühtlasi selle kooli loojaid on Z e n o n. Ta eeldab tarkade riigi tekkimist tulevikus; unistab abieluta, perekonnata, templiteta ja kohtuteta riigist, riigist millel pole mingeid piire [13].

Teiseks stoikute kooli loojaks nimetatakse - C h r y s i p p o s't, kes püüdis õigustada eraomanduse olemasolu. Tema defineerib loodusõigust kui jumalikkude ja inimlikkude asjade kuningat, hea ja inetu üle valitsejat, looduse poliitilise olemuse kõrgemat juhti, õiget ja ebaõiget määravat normi, käskides ja keelates, mida teha ja mida tegemata jätta.

P o s e i d o n i o s ütleb, et inimesed elasid looduslikus seisukorras rahus ja õnnelikult. Valitsejaiks olid parimad nende hulgast ja need teostasid oma võimu kirjutamata seaduste alusel. Ahnus laostas selle

olukorra, soodustas eraomanduse tekkimist ja tekitas vajaduse kirjutatud seaduse järele. Selle Poseidoniose õpetuse loodusõigusest võtsid omaks ka rooma juristid.

Poseidomiose õpilasi ja tähtsamaid rooma juriste oli C i c e r o. Ta tõelist suhtumist loodusõiguse õpetusse on raske kindlaks määrata, sest kord kaldub ta orfikute, kord Scipio Africanuse õpetusi pooldama. Viimane väidab, et riiklik kord saabus inimeste loomuliku ühinemise teel, mitte aga üksikindiviidi nõrkuse pärast. Ka Cicero on sellisel arvamisel, et inimesed ühinesid ainult oma ühiskondliku loomuse tõttu [14/]. Riik, kui ühinemise produkt, on iseseisev organism - societas - , seal kehtivad ühised seadused inimeste kohta, keda seovad ühised huvid. Õigus on looduse poolt antud. Loodusõiguse sisu kujundab inimliku kooselu eetika. Iga toimingu sisu, mis vastab sellele eetikale, on õiglus, mis keelab kooselu rikkumise ja käseb teda aktiivse abiga edendada. Iga kirjutatud üksikseadus on seoses loodusõigusega. Nii leiab Cicero ius gentium'is muudetuna ius naturale't.

Riik on res populi. Ta peab kaitsma oma rahva huve ja heaolu. Riik peab, et ta tõeliselt oleks res po-

puli, olema õiglane, muidu võib kujuneda sellest türannia, mis täielikult hävitab tõelise riikliku olemuse. Cicero koguni samastab vabaduse riigi kontrolliõigusega.

Hea riigikord võimaldab rahval tähtsaist riiklikest asjust osa võtta.

Mis puutub seaduse jõusse, siis väidab Cicero, et magistratum legem esse loquentem, legem autem mutum magistratum. Looduslikus seisukorras ei olnud eraomandust. Loodus andis oma saadusi kogu inimkonnale üksikut eelistamata. Eraomandus tekkis sõja, seaduse, kokkuleppe või mõnel muul seaduslikul alusel. Sellepärast nõuab õiglus kitsamas mõttes igale temale kuuluva andmist.

Orjus pole looduslik institutsioon, vaid hilisem korraldus, mis tarvitusele võeti alaväärtuslike inimeste ohjeldamiseks. Orja tuleb kohelda palgatud töölisena, ütleb Cicero nagu Cheysippos' ki.

Lõppeks tuleb silmas pidada, et Cicero oli peamiselt mõjuv kõnemees, filosoofias aga kaldus ta kordama teiste õpetusi [15].

Tähtsamaid stoikuid oli ka S e n e c a, kelle teooria loodusseisukorrast on selge ja hea: ürgaja inimesed elasid rahus ja sõpruses. Igaüks hoolitses oma ligi-

mise eest nagu iseenese eest. Loodusevarad olid neile ühiseks kasutamiseks, nad ei tundnud orjust ega mingit hirmuvalitsust. Sellele vaatamata ei valitsenud kaaos, vaid need seni veel rikkumata inimesed, elasid vastavalt looduse nõuetele ja õiglasemad nende hulgast olid juhtideks. Raskeim karistus oli nende maaalalt väljasaatmine.

Pärast seda, kui ahnus oli inimesed tülli ajanud, tekkis eraomandus. Regna muutus türanniaks ja tekitas kirjutatud seaduste hädavajalikkuse. Sellega pole aga veel öeldud, et varemalt polnud mingisuguseid seadusi. Esimesil inimesil olid mõistuse eeskirjad, millistest piisas heatahtlikku ja sõnakuuleliku rahva juhtimiseks. - Ka Seneca järgi on seadus ja ühinemistahe inimesile kaasa antud juba looduse poolt. Loodusõigus on nii siis õigus, mis arenenud loodusest. Ta olevat ühine kõigile elavolevusile - commune ius animantium. Ka keiserlikku absolutismi põhjendab Seneca loodusõigusega, väites, et see oli vajaline tolleaegses olukorras. -

Orja tuleb kohelda nagu perpetuus mercennarius't, kelle kohustuste piiri määrab tema õigus. Orjusele ei allu mitte kogu inimene, vaid ainult keha; ta hing on vaba - interior pars.

Vanemad rooma juristid ei teinud veel vahet ius naturale ja ius gentium'i vahel, ka suhtuvad nad orjusesse ja eraomandusõigusesse kui õiglastesse ja mõistlikkudesse institutsioonidesse. Nad arvavad, et esimesed inimesed elasid paremate juhtimisel, alludes loodusõigusele. Egoismi ja kirgede tekkimisega algasid patriarhaalsed vahekorrad. Midagi kindlat ei julge nad aga väita.

Hilisema aja rooma juristid eristavad ius naturale't ja ius gentium'i, arvates, et looduslikus seisukorras elavail inimesil ei võinud midagi ühist olla riikliku korraldusega. Eraomandus ja orjus tekkisid ius gentium'i kaudu, kuna need seisavad vastolus ius naturale loomusega.

T r y p h o n i u s väidab, et vabadus on antud loodusõigusega ja dominatio tekkis alles ius gentium'i sissetoomisega. Samuti arvab F l o r e n t i n u s : orjus on ius gentium'i instituut, kus vastu looduse seadusile üks inimene teisele allutatakse. H e r m o g e n i a n u s'e seisukohalt vaadatuna kuulub ka dominia distincta ius gentium'i alla. Samuti ei aseta ta eraomandusõigust ius naturale vaid ius gentium'i valda.

U l p i a n u s teeb esimesena vahet ius naturale ja ius gentium'i vahel. Loodusõigus olevat elusolevusile juba looduse poolt kaasa antud. Jus gentium tekib aga naturalis ratio kaalutlusil. Nii näiteks kuuluvat precariumi instituut ius gentium'i valda / guod genus liberalitatis ex iure gentium descendit /, samuti manumissio, kuna vastavalt looduse seadusile olid inimesed vabad ega tundnud orjust. Kuid ainult orjuse tõttu tekkis beneficium manumissionis - võimalus teisele head teha. Ius gentium'i alusel pole orjad isiksused - pronullis - ius naturale alusel on aga kõik inimesed ühevääršed. Edasi õpetab Ulpianus: õigusteadus on jumalikkude ja inimlikkude asjade tundmine, teadus õiglusest ja õiglusetusest. Õiglus on katkestamatu tahe kaitsta teise inimese õigusi ausalt elada, teisi mitte haavata; igale anda temale kuuluv. Kui meie ius commune'le pisut lisandama ja pisut ära võtame, siis saame ius propriumi, s.o. ius civile [16/]. Ius commune koosneb aga ius naturalest ja ius gentium'ist.

Seda Ulpianus'e teooriat püüab P a u l u s lähemalt seletada. Õiguse all tuleb mõista head ja õiglast,

- aequum ac bonorum, - mis alaliselt püsib nagu - ut est ius naturale. Selle all mõeldagu ka seda, mis on kõigile või enamusele riigis kasulik / quod omnibus ut pluribus in quaque civitate utile est /. See õpetus olevat kohaldatav ius civile juures.

Mis puutub eraomandusse, siis N e r v a õpetab, et püütud metsloomad kuuluvad isikule, kes nad esimesena omandab.

M a r c i a n u s väidab, et teatud esemed loodusõiguse alusel kuuluvad kõigile - naturali iure communia sunt omnium, - osa univertatisele, osa mitte kellegile ja enamus üksikutele isikutele. Iga seadus olevat jumalate kingitud ja leiutatud. Mitte ühiskonna tahe ei määra seaduse sisu, vaid seadus on isesugune printsiipide kasutamine universaalse ja ühesugusena püsiva mõistuse ja õigluse poolt, mis asetseb inimese hinges.

Rooma juristide suhtumine loodusõigusesse ilmneb ka J u s t i n i a n u s' e institutsioonides. Seal mõistetakse ius civile all õigusi, mida omab ~~aga~~ iga rahvas oma maaalal / ius civile, quod quisque populus ipse sibi constituit /. Ius naturale on aga saabunud loomulikust taipamisest ja teda tuntakse kõikjal. Ius

gentium tekkis loomulikust tarvidusest / quod naturalis ratio inter omnes homines consistunt /. Imelikuna tundub see, et muis corpus iuris civilis'e osis ei tehta vahet ius naturale ja ius gentium'i vahel, vaid neid koguni identifitseeritakse.

---

1. Wilhelm Wundt, Die Anfänge der Philosophie und die Philosophie der primitiven Völker. / Kultur der Gegenwart I,5 / Berlin-Leipzig 1909. Lk.16-23.

2. Wilhelm Wundt, System der Philosophie 1889.

3. Prof. Heinrich Schmidt, Philosophisches Wörterbuch, Leipzig 1931, lk.325.

4. Hans von Arnim, Die Europaische Philosophie des Altertums / Kultur der Gegenwart I 5 / Berlin-Leipzig 1909.- Lk.148-165.

5. Dr. Albert Schwegler, Geschichte der Philosophie im Umriss, Leipzig, lk.81 jj.

6.ja 7. Rudolf Eucken, Die Lebenanschauungen der grossen Denker, Leipzig 1905. Lk. 48 jj.

8. Schmidt, op.cit. lk. 30.

9. Schwegler, op.cit. lk.127 j.j.

10. Arnim, op.cit. lk.166-195.

11. Dr. theol.et sc.pol.Otto Schilling, Naturrecht und Staat nach der Lehre der alten Kirche, Paderborn 1914, lk. 17.

12. Schmidt, op.cit lk. 404.
Schwegler, op.cit. lk.167 j.j.

13. E.Zeller, Die Philosophie der Griechen, Leipzig 1880. 3.köide , lk. 294.

14. A. Bonhöffer, Die Ethik des Stoikers Epiktet II, Stuttgart 1894, lk. 94 j.j.

15. Clemens Baeumker, Die europäische Philosophie des Mittelalters / Kultur der Gegenwart I, 5 / Berlin-Leipzig 1909, lk.354 jj.

16. Schilling, op.cit. lk. 29.

LOODUSÕIGUSE ÕPETUSE ARENG RISTIUSU TEKKIMISEST KUNI THOMAS AQUINATUS' ENI.

Ristiusu sündimise ja levinemisega tekkis teistsuguseid maailmavaateid. Ristiusku peeti ainuõigeks ja selle abil püüti kõike olemasolevat seletada. Sellest ajast alates on loodusõiguse õpetusel kogu aeg kristlik ilme, sest see oli kasulikuks vahendiks olemasoleva tekkimise selgitamisel. Peab aga ütlema, et tol ajastul arenes loodusõiguse õpetus teoreetilisest seisukohast vaadatuna, üsna jõudsasti, kuigi sealjuures on märgata stoikute suurt mõjustust. Ühtlasi peab tähendama, et tolleaegne filosoofia ja eriti loodusõiguse õpetus ei saavutanud seda kõrguspunkti, mis oli omane vanale ajale. Järgnevalt annan ülevaate tähtsamate õigusfilosoofide suhtumisest loodusõigusesse, selle muutumisest ja edaspidisest arengust.

Esimesena tuleks mainida Apostel Paulust, kes sellega, et ta loodusõigusele leidis lätte kristlikus

mõtlemises, või õigemini pidi tunnustama kristliku mõtlemisviisi õige ja algupärase allikana loodusõigust, tõstis selle kristliku sotsiaalfilosoofia oluliseks osaks.

Ta õpetas, et seadusi on vaja inimeseile, kes ise vahet ei oska teha hea ja kurja vahel; teised elavad aga õiglaselt oma veendumuse järgi. Ka paganad,kes elavad seadusteta, kuid loomusunniliselt õiglastena, on inimesed, kes on ise enestele seadusiks; nende seadused avalduvad nende tegudes ja on kirjutatud nende südameisse.

Esimene looduslik institutsioon oli abielu. See peab olema kristlik ja lahutamatu. Kuna aga inimesed olid oma loomuselt sotsiaalsed olevused, siis ühinesid nad riigiks. Riiklikke instituute oli vaja õigluse kaitseks. Riik ja valitsus on paratamatud seadeldised inimlikus elus, mis on mõistlik ja aateline. Sundabinõud ja seadused, mis seisavad riigiteenistuses on jumala poolt antud ja nende kaudu avaldab ta oma tahet. Ühiskondlikku ja riiklikku heaolu peavad kõik säilitama ja selle heaks töötama.

Kõik inimesed on jumala ees võrdsed; neil on võrd-

ne mõistus, võrdne voorus ja võrdne ühise sihi saavutamise võimalus. [1]. Kuna kõik on võrdsed - on orjus ebaloomulik ja vastu loodusseadusile. Oled sa aga kord ori, siis täida oma kohust hästi nagu õige kristlane. Palu ja pea meeles, et jumala ees kaovad kõik vahed - ütleb Paulus.

Eraomandust ja varanduslikke vahesid peab ta aga loomulikaks ja käseb rikastel jagada kristlikult oma vara vaestega [2].

Sarnasena Apostel Paulusele käsitlevad apologeedid loodusõigust. Ka nemad kasutavad oma õpetusi jumala kõikvõimsust ja Jeesuse Kristuse õpetusi. Nii näiteks - I r e n a e u s väidab, et terrenum regnum tekkis jumala tahtel. Esimesed inimesed pärast patulangemist ja paradiisist väljasaatmist olid verejanulised ja kõlvatud. Nad tapsid ja vihkasid üksteist ja allusid kõigile pahadele kirgedele. Nende ohjeldamiseks oli vaja karmust ja seepärast lõi jumal hirmuvalitsuse. Kuna inimesed ei kartnud jumalat, siis pidid nad kartma maapealset võimu, mis neid halastamatult karistas ja neilt sellega pahesid püüdis kõrvaldada. Need maapealsed hirmuvalitsejad olid jumala käsutäitjad ja seepärast ei tarvit-

senud nad vastust anda oma hirmutegudest, mis nad olid korda saatnud teistele inimestele õpetuseks. Kohtlesid nad aga kristlikku ja vooruslikku inimest ebaõiglaselt, siis langesid nad viimsepäeva kohtu alla nagu kõik surelikud. Nii pidid hirmuvalitsejadki oma karistustega õiglased olema [3].

Mis puutub eraomandusses, siis Irenäuse arvates inimesed ise oma õiglusetuses hakkasid asju enese omaks pidama ja nii tekkiski eraomandus.

Peale eelmainitu edendasid Apostel Pauluse ideid veel Clemens, Origines ja Tertullianus stolise õpetuse ja mõistete abil.

C l e m e n s Alexandriast seab vastavalt apologeetidele ka enesele eeskujuks ja õpetajaks Logose või Jeesuse, kes olevat olnud jumala tahte teostajaks maapeal. Ta püüdis luua sidet kristliku uskumise ja teadmise vahel, väites, et tunnetus seisab usust kõrgemal [4].

Loodusõiguse sisu määritleb Clemens kui õiget seadust ja mõistust anda igaühele tema oma ning temale kuuluv. Ainuke maine õige mõistusega olevus olevat aga Logos olnud.

Eelriigiaegset olukorrast ei räägi Clemens midagi. Küll eristab aga valitsusviise. Esimesena mainib ta jumalikku valitsemist, mida teostasid Isa ja Poeg ning mis vastas puhtale ning õigele mõistusele, Peale selle on 3 inimlikku valitsemisviisi:

1. on õiglane ja hea ning hoolitseb oma alamate heaolu eest,

2. on valitsemine valitsemise enese pärast, arvestamata alamate olukorda. Selle motiiviks on valitsemishimu ja vallutamislõbu,

3. on valitsemine, mida teostatakse isiklikkude kirgede ja ihade rahuldamiseks 5/. Mõistuspärasele ideaalile vastav valitseja peab valitsema seaduste alusel ja peab oskama kohelda vabatahtlikult allunud alamaid. Milline valitsemisviis vastab loodusõiguse nõuetele ja milline kehtis looduslikus seisukorras, selle küsimuse jätab Clemens vastamata. Riik on tema arvates igatahes teises järjekorras tekkinud, kuid milline oli seisukord enne seda, sellele küsimusele ei leia me lähemat vastust.

Mis puutub eraomandusse, siis Karporates ja ta poeg Epiphanes väidavad, et jumala ettekirjutusel valitseb looduses kommunistlik kord. Seadused, mis on antud

selle korra vastu - on vastolus jumala ja loodusseadusiga. Teadmatuse ja ihade tõttu olevat rikutud ühetaolisust ja tekkinud eraomandus. Clemens vaidleb sellele vastu. Ta ütleb: " Kui kõik olemasolev on inimesile ühiseks kasutamiseks määratud, siis ei saa ükski teisele omast anda ega teda aidata. See on aga vastolus jumaliku õpetusega, mis käseb teisele head teha ja rikkal oma vara vaesega jagada ". Ta ütleb, et ainult head inimesed võivad omada varasid. Head on ainult kristlased, järjelikult kuuluvad kõik maised varad neile [6/]. Seega Clemens asus seisukohal, et eraomandus on loodusseadusile vastav ning algupärane instituut. -

Orjuse tekkimise aega ja viisi ta ei märgi, käseb ainult isandal kohelda orja kannatlikult ja hästi,nagu see on kohane mõistlikule ja kristlikule inimesele.

Clemens suhtub karistusse kui hädavajalikku abinõusse, mis sarnaneb arstiabiga. Seadus, mis toob enesega kaasa karistuse, on kasvatusvahendiks ja ta parandab inimeste hinge ning teeb nad usklikuks ja jumalakartlikuks. Parandamatule tuleb aga määrata surmanuhtlus, sest ta muutub ühiskonnale kardetavaks ja ometi tuleb just ühiskonna heaolu eest muretseda. Sellega annab

Clemens surmanuhtlusele loodusõigusliku põhjenduse [7].

O r i g e n e s eristab kahesuguseid seadusi:

1. loodusseadused, mille loojaks on jumal ja

2. riiklikud seadused.

Loodusseadused kehtivad kristlaste kohta ja kollisiooni puhul on riiklikud seadused nõrgemad, sest kristlased peavad esmajoones jumala tahte järgi elama. Loodusseadused on kõige valitsejad ja identsed jumala tahtega. Riigi seadusile, mis on kooskõlas loodusõigusega, peab kristlane alluma. Peale eelmainitute on aga igal rahvusel veel teatavad erilised seadused, mis ei nõuda midagi jumala käskude vastast ja sellepärast peavad kristlased ka neile alluma [8].

Karistus, nii väidab Origenes, on ainult siis jumala määratud, kui ta pole ülekohtune ja kui ta järgneb eksimusele. Maa peal teostavad seda jumala tahet tema poolt selleks määratud isikud, kes aga ise võivad karistuse alla sattuda juhul, kui nad neile usaldatud õigusi kurjasti tarvitavad.

Et käsitleda Origenes'e vaadet eraomandusele, tuleb kõigepealt rääkida Celsus'est ja Lukianos' est Samosatast. Nad väitsid, et kõik maised varad kuuluvad

kuningale. Kõige selle eest, mis üksikinimene enesele elu jooksul kogub, tuleb tal tänada kuningat, sest oma vara on ta saanud kuninga armust. Seega Celsus ja Lukianos muutusid eraomandusõiguse kuninglikuks privileegiks. Origenes vaidleb sellele vastu, sest tema arvates saavad inimesed kõik oma maised varad jumalalt ehk looduselt, sest jumal ja loodus on identsed [9].

Riikliku ühiselu saabumist seletab Origenes inimeste sotsiaalse loomusega. Riik ise on aga algeline instituut, mis on tekkinud jumala ehk looduse tahtel ja määramisel.

Orjuse küsimust käsitleb Origenes õige vähe. Igatahes leiab ta, et õiglane kristlik meelsus tähendab tõelsit vabadust. Sellega siis inimene võib olla ori, kuid kristlasena on ta hing vaba ja sellest piisabki kristlasele, kuna hinge vabadus tähendab tõelist vabadust. Sellepärast on iga kristlane kohustus orjadele sellist vabaduse saavutamise vahendit õpetada, et ka orjad võiksid omandada õilsa meelsuse ja tõelise vabaduse.

M i n u c iu s F e l i x on võtnud omaks stoi-

lised dogmad ja põhiäused ning vastavalt sellele õpetab ta, et inimesed olid looduslikus seisukorras täiesti ühetaolised ja üheväärsed. Loodus andis kõigile võrdselt mõistust arvestamata vanust, sugu või seisust. Inimesed sündisid taibukate ja teadlikkude olevustena, kes ei omandanud tarkust mitte juhuslikult, vaid looduse poolt määratud kingitusena. Kuna inimene on mõistusega olevus, siis tunneb ta jumalat ja just see jumala tundmine eraldabki teda loomadest ja muudab ta kõrgemaks olendiks.

Nagu Minucius Felix õpetab ka T e r t u l l i a n u s. Tema õpetuses kohtame esmakordselt ius naturae mõistet. Ta ütleb: loodusseaduse põhjal on kristlased ja paganad vennad. Eriti aga kristlased isekeskis, sest neil on ühine isa.

Kõigil on ühised loodusseadused ja mis need käsevad, seda käseb ka jumal, sest tema on ka looduse isa. Inimlikud seadused on aga ainult siis õiged kui nad on kooskõlas loodusseadusiga. Sellepärast pole tähtis,kas nad on kirjutatud või avalduvad rahva kommetes. Riiklikke seadusi defineerib Tertillianus kui mõistuslikke korraldusi, mis on saabunud mõistusepärasest taipamisest[11].

Valitsejad on määratud jumala poolt, kes neile ka väärikuse ja võimu andis. Tema määrab rahva valitsemisviisi, jagab rahvuste vahel territooriumi ning määrab igale rahvale valitseja. Eel-riigi aegset ühiskonda juhtis jumal ise, nüüd teostab ta seda aga enese poolt määratud valitsejate kaudu.

Eraomandusõigust puudutab Tertullianus ainult mööda minnes / omnia indiscreta sunt apud nos, praeter uxores /.

Kuna Tertullianus on suur vabaduse pooldaja, siis ei käsitle ta oma õpetusis üldse orjuse instituuti.

L a c t a n t i u s on tublisti mõjutatud Cicero õpetusist. Tema käsitleb loodusõiguse mõistet põhjalikumalt.

Loodusõigus on identne recta ratio'ga, s.t. õige ja täiuslik mõistus on kooskõlas loodusega. Loodusõigus on kõigil maadel ja rahvastel ja igal ajal ühesugune, sest ta on igavene ja muutumata jumala seadus. Kes sellele seadusele ei allu, seda karistatakse.

Ka õiglustunne on inimesile antud jumala poolt. Kui inimesed hakkasid jumalast võõrduma, siis tekkis

neis omakasupüüdlikkus ja õiglusetus. Et neid pahasid sumbutada ja end õiglaselt elama sundida, selleks lõid nad oma seadused. Need ei andnud aga soovitud tagajärgi, sest nüüd hakkasid inimesed kõike seadusevastast teostama salaja, et mitte karistuse alla langeda.

Lactantius väidab, et enne seda olnud kuldne ajastu, mis saabuvat taas ristiusu täielise võimulepääsuga, sest kristlased alluvad jumala käskudele ja jumal käseb ainult head ja õiglast [12/].

Lactantius ei käsitle üldse eelriigiaegset ühiskonda, sest tema arvates on inimesed loodud ühiskondlikeks olevusiks ja sellepärast ei suudagi nad elada väljaspool riiki või riigile sarnanevat ühiskonda.

Õiglus võib oleleda ainult täiesti ühetaolises ühiskonnas, sellepärast olid esialgsesse ühiskonda kuuluvad inimesed võrdsed ja see ühiskond oli jumala loodud.

Edasi väidab Lactancius, et eraomandus oli juba olemas kuldsel ajastul, mil rikkad jagasid oma vara vaestega. Tema seisukohalt vaadatuna pole see mingi pahe, kui üks inimene oma virkuse ja püüdlikkusega enesele jõuab rohkem koguda.

Orjastada saab ainult inimese keha, hing jääb vabaks. Orjus olevat tekkinud jumalast taganemise tõttu. Vaimliselt ja eetiliselt seisukohalt vaadatuna ei saa orjus üldse eksisteerida, sest inimesed on vennad.

Karistusseadusi peab ta tarvilikuks, kuid karistada tuleb õiglaselt, vastavalt süüteo raskusele. Karistusel peab olema parandav mõju, kuidu pole ta hea ega õiglane [13/].

B a s i l e i o s täiendas looduseõiguse mõistet ja selle sisu, mis avaldub ühiskondlikus ja riiklikus kooselus. Peamiselt käsitleb ta kahte riiklikku instituuti : eraomandust ja orjust. Tähelepanuväärt on ka ta arvamised loomuliku kombeõiguse tekkimisest.

Ta õpetab, et ühiskondliku elu tarvidus on tekkinud inimlikust armastusest üksteise vastu. Ükski inimene pole võimeline elama täiesti üksi ega ka rahuldama oma isiklikke kehalisi tarbeid. Jumal on määranud inimesi koos elama ja seda loomulikku ühiselu süvendab kristlik armastus üksteise vastu. Ka Basileios väidab, et loodusõiguse põhjal on inimesed võrdsed. -

Abielu on looduslik ja jumalalt määratud ühendus. Ka naise allumine mehe võimule olevat algupärane ja

loomulik.

Orjus on Basileiose järele inimlik harjumus, mis määrab inimeste juures nende välise väärikuse vahed. Orjus pole looduslik instituut, ta tekkis sõdade tagajärjel vägivaldselt või tingituna vaesusest. Ka kõlbliku mõistuse puudus tekitas orjuse ja sel juhul olevat orjastamine õiglane ning hea. Need, kes pole kannatanud vaesust ega sõda ja kes end ise suudavad juhtida, need on vabad, kuigi ka nende hulgas võib üks olla isand ja teine ümmardaja. Vastavalt sellele eraldab Basilius 1. loodusõiguse, mille põhjal kõik inimesed on vabad ja võrdsed ning 2. ratsionaalse õiguse, mille põhjal moraalselt langenud, kaotavad isikliku vabaduse.

Eraomandusõigus pole Basileiose järgi looduslik instituut. Loomad kasutavad loodusandeid ühiselt, inimesed aga oma ahnuses püüavad ikka midagi omastada. Sealsamas aga õigustab ta eraomanduse olemasolu juhul, kui selle all keegi ei kannata ja kui see üldsuse heaolu ei kahjusta. Loodusesaadused, mis on määratud kõigile ühiseks kasutamiseks, ei tohi moodustada eraomanduse objekti. Protsentide võtmise mõistab Basileios hukka, see olevat püüe end vaevatult rikastada.

Basileiose arvates põhjustas inimeste tung ühiseluks riigi tekkimise. Valitseja peab olemas looduse poolt määratud nagu mesilastele. Vastavalt loodusseadusile peavad valitsejad olema tagasihoidlikud karistamistega, et mitte ülekohtused olla. Nii on riiklik ühinemine loodusepärane ja hädavajaline, mis eeldab üht juhtivat tahet. Orjus aga on vastolus loodusega ja kuulub relatiivse mõistusõiguse valdkonda [14/].

P i i s k o p p G r e g o r i u s N a z i a n z o s' est, õpetab, et jumal andis inimesile seadused prohvetite ja kirjutamata loodusõiguse kaudu. Alul polnud kirjutatud seadusi, küll aga kõlblise käitumise fundamentaalsed reeglid, millele hiljem anti autoritatiivselt kirjutatud seaduste kuju. Selliseid häid norme ei loo mitte üksnes inimloomuses olelev looduseseadus, vaid nende tekkimist mõjustas jumalik eeskuju, kuna meie oma seadusiga tahame järele aimata jumala seadusi.

Alles hilisemal ajal lähevad inimesed ahneks kõlbliku languse mõjul. Nad hakkavad korjama vara ja muutuvad ükskõikseks oma ligimeste hädade ja murede vastu [15/]. Sellepärast tekkisid ka alles siis sellised mõisted nagu rikkus ja vaesus, vabadus ja orjus. Jumal lõi inimesed

vabadena, alles pärast patulangemist tekkisid kõik pahed.

Gregorios eeldab, et eraomandusõigus on seadusepärane instituut, kuidi mitte algupärane. Ta manitseb rikkaid vaeseid aitama, sest nende rikkus on tekkinud inimlikust ahnusest. Ka orjus olevat järgnenud patulangemisele, kõlblusetusele, egoistlikkusele ja vägivallale. Inimlik brutaalsus ja despootlik isandus on orjuse loojad. Algusés valitses võrdsus ja vabadus. Ta räägib kahest erinevast seisukorrast: paradiislikust - vabaduse ja võrdsusega ning hilisemast - orjuse, varandusvahede ja despootiaga.

G r e g o r i o s N y s s a s t ütleb, et inimesed moodustavad loomuliku ühiskonna, mille isaks on jumal. Varad peavad selles ühiskonnas võrdselt jaotatud olema ja protsentide võtmine, kui loodusevastane tegu, on keelatud.

Orjust peab ta eneseülistuse ja auahnuse tagajärjel tekkinuks. Kuna inimesed on kõik jumala näo järele loodud, siis on nad ka võrdsed. Orjus pole jumala tahtmine. Kuna jumal vabastas inimesed patu orjusest, siis tahab ta neid näha vabadena. Orjus vastolus jumala- ja

loodusseadusile. Orjastamisega inimesed rikkusid oma võimupiirid. Nad võivad isandad olla vaid loomade, mitte aga kaasinimeste üle, kelle hing on vaba [16].

Edasi väidab Gregorios, et iga inimene omab teatavaid ainuõigusi, mida ükski võim talt võtta ei saa ja mis on vastolus orjuse ja despootiaga [17].

P i i s k o p p A s t e r i o s, Amasea metropoliit Pontinuses väidab, et ahnus hävitas inimeste vahel võrdsuse. Üldiselt aga seletab ta kõike sarnasena Gregorios' ele Nanzianzosest, lisamata midagi uut.

C h r y s o s t o m o s käsitleb meid huvitavaid küsimusi pikemalt. Ta ütleb, et inimese loomus ise eristab hea-halva, ta ei tarvitse seda õppida, ta tunnetab selle iseenesest. Inimeste elu hoiavad koos primaarsed käsud ja elementaarsed eeskirjad. Need on seadused, mida jumal inimesile nende loomisel andis. Enne Moosest oli see kirjutamata seadus - looduseseadus, mida iga inimene taipas instinktiivselt. Alles Moosesega tekkis esimene kirjutatud seadus.

Edasi räägib Chrysostomos maiseist isanduslikest vahekordadest. Igasugune orjus on tekkinud patu taga-

järjel looduse poolt määramata. Orjus kestab aga patu kordamise pärast ja ei katke enne, kui inimesed lakkavad patustamast. Elab inimene vooruslikult, siis vabaneb ta orjusest. Isandad peavad kohtlema orje inimlikult ja neid võimaluse korral vabastama sellest ikkest. Nad lasku orjal ametit õppida, et ta iseennast elatada suudaks, nagu see on kohane vabale inimesele.

Chrysostomos loetleb kolm isanduslikku vahekorda: 1. mehe võim naise üle. See tekkis patu langemise tagajärjel. Enne seda olid mees ja naine enamvähem võrdsed, kuna aga naine ei osanud õieti kasutada oma vabadust, peab ta nüüd alluma mehe võimule. Vastandiks sellele võimuvahekorrale on vanemate võim laste üle, sest see tekkis loodusseaduste põhjal.

Teine isanduslik vahekord on orjus. Ka see tekkis patu tagajärjel. Enne patu-langemist olid kõik inimesed võrdsed ja igaüks teenis end ise. Egoism ja täitmatus tekitasid selle vahekorra, samuti ka sõnakuulmatus, vastuhakkamine ja sõjad. Orjust õieti kasutades tuleb seda rakendada pedagoogiliseks kasvatusvahendiks. Kuna aga seegi isanduslik vahekord ei suutnud inimesi patust võõrutada - lõi jumal kolmanda isandusliku vahekorra -

alamuse. Kõik inimesed pidid alluma valitsejale, kelle kasutada olid seadused ja karistusevahendid. Valitseja aga peab olema karistamisel õiglane. Ta peab rahvast juhtima ja takistama toorust. Karistus süüteo eest on võrdne arstimiga, mida antakse haigele. -

Esimeseks kooselu instituudiks peab Chrysostomos abielu. See olevat loomulik ühiselu ja eksisteerivat algusest peale jumala määratuna.

Algul, kui inimesed elasid paradiisis, olid nad surematud. Pärast pattulangemist pidid nad aga paradiisist lahkuma ja muutusid surelikkudeks. Et aga sureliku inimsoo olemasolu jäädvustada, selleks lõi jumal abielu. Abielu ja kooseluga kannavad inimesed edasi oma sugu ja sumbutavad oma ihad. Seega pole see puhtal kujul patu tagajärjel tekkinud instituut, vaid jumal valmistas ta tekkimise juba ette mehe ja naise loomisega. Kuid juba enne pattulangemist oli mees võimsam naisest. See avaldub selles, et jumal lõi mehe esimesena / järjelikult on mees eesõigustatud seisukorras / ja siis alles naise= mehele abiliseks ja toetajaks. Pealegi on naine õrnem ja järeleandlikum olevus ja peab seepärast elama mehe juhtimisel. Pärast pattulangemist aga muutus mehe võim

naise üle tugevamaks, sest naine oli näidanud enda nõrkust ja iseloomutust, järgnedes ussi nõuandele. Kuid kuigi naine on mehe võimule alluv, pole ta siiski ori, vaid vaba inimene.

Chrysostomos ei tee vahet loomulikkude suhete ja patu tagajärjel tekkinud olukordade vahel. Ta asetab nad lahutamatult kõrvuti.

Inimesi ühendab ühine põlvnemine jumalast ja armastus üksteise vastu. Pealegi vajab inimene teiste abi oma tarvete rahuldamiseks ning see ongi sõpruse ja kooselu algallikaks. Sellepärast juba algul ühinesid inimesed vastavalt looduse nõuetele ühiskonnaks ja ehitasid linnad inimeste koondamiseks. Jumal köitis nad ühte ühise looduse, suguluse, keele ja elukohaga. Vastavalt looduseseadusile ühe inimese kasu ja heaolu oleneb teistest ja ka see sundis neid kooselule ning üksteise heaks töötamisele. Kuna aga täielik võrdsus lahkhelisid tekitas, lõi jumal suure hulga isanduslikke instituute; nagu mehe ja naise, isa ja poja, rauga ja nooruri, vaba ja orja, valitseja ja alama, õpetaja ja õpilase vahel. Et ühiskond oleks hea, selleks peavad inimesed olema nagu ühe keha liikmed, mis moodustavad täiusliku organismi

ja mida seob üksteisega armastus. Kaob armastus üksteise vastu, siis variseb kogu organism kokku.

Igal ühiskonnal peab olema valitseja, kes teda juhib. Valitseja on inimkonna suurim heategija, ta säilitab rahu, korraldab riigi elu ja hoiab halvad elemendid seadusiga vaos. Need aga, kes elavad kõlblalt, et tarvitse karta seadust ega karistust.

Valitseja peab olema õiglane ja mitte liiga karm, kuid kõigepealt ta peab ise ennast valitseda suutma. Ta ei tohi end oma kirgedest lasta juhtida. Selle eest, et valitseja ühiskonna heaolu eest kestvalt valvab, peavad alamad talle makse maksma, sest pühendades end täielikult ühiskonnale, peab ta loobuma oma eraelust.

Inimene on looduse poolt määratud ühiskondlikuks olevuseks, sellega pole riik patu tagajärjel tekkinud, vaid vastavalt looduse seadusile. Muidugi on riik tekkinud aegajalise ühinemise produktina, mille põhjustajaks on inimeste suurenevad tarbed. - Seadused on loodud ühiskondliku heaolu säilitamiseks. Karistusel peab olema õpetlik iseloom ja peab see juhtima eksinu õigele teele. Valitseja, kes tahab luua häid ja õigeid seadusi, peab need ammutama looduseseadusist, sest see on vastav

inimese õigele loomusele.

Chrysostomose õpetus eraomandusõigusest kaldub kommunismi. Ka eraomandus tema järgi on tekkinud patu tagajärjel. Kuna inimesed oma loomuselt on kadedad, siis ei tohiks eksisteerida eraomandus, vaid peaks valitsema kommunistlik kord. Sealsamas aga ta kaitseb eraomanduse olemasolu, sest selleta poleks võimalik vaeseid aidata ja oma vara heategudeks kasutada, mis aga kuuluvat kristlikute nõuete hulka [18].

T h e o d o r e t o s C y r u s' e s t oli Chrysostomose õpilane ja sellepärast aktsepteeris ta viimase õpetused suurema muudatuseta. Ta ütleb, et looduse nime all tuleb mõista inimlikku loomust. Igale inimesele dikteerib ta oma südametunnistus elementaarsed normid. Pagahad ammutavad oma seadused looduselt, Aabrami järglased aga omandasid jumalikud seadused.

Ühiskondlik kooselu põhjeneb loodusseadusile, väidab Theodoretos Jumal, luues inimesed samast ainest, seadis sellega sisse sugudevahelise sobimuse. Abielu, riigi ja riikliku korra küsimusi käsitleb Theodoretos eriti sarnasena Chrysostomosele. Nii ütleb ta, et jumal, ette teades patulangemist ja selle tagajärjel Aadama

surelikuks muutumist, lõi naise ja mehe, et need ühes-koos oma sugu saaksid edasi kanda. Surematud olevused ei võivat omada naise keha / näiteks inglid / ja naise loomisega olevatki tõendatav jumala ettenägelikkus. Sellega ka abielu on Theodoretus'e järgi juba algusest peale inimkonna alalhoiuks ettenähtud abinõu [19].

Jumal lõi kõik inimesed võrdseteks nagu Aadama ja Eeva ja ainult loomad olid jumala ettemääramisel orjastatud. Kuna aga inimesed elasid jumalakartmatult ja patuselt, siis jumal asetas nad alamateks ja määras neile valitseja, kes pidi inimesi hirmuga võõrutama patust. Sellega patt tegi vajalikuks seaduste ja karistuste olemasolu. Kuna inimesed olid võrdsed, siis nad ise ei saanud endale seadusi anda ja sellepärast määras jumal neile isandad, kes seadusi andsid, nende rakendamist nõudsid ja üleastujaid karistasid. Nii kaua kui seadusi ei olnud, pidi nõrgem alluma tugevamale, seaduste ellukutsumisega aga süüdlane allus karistusele, kuna süütuid kaitses seadus. Karistusel pidi olema hirmutav mõju.

Vaatamata sellele ebavõrdusele, mis selline kord paratamatult enesega kaasa tõi, olid inimesed siiski võrdsed. Ilma sellise korrata, kus üks käseb ja teised

alluvad sellele käsule, polevat kord Theodoretose arusaamise järgi üldse mõeldav. Sõnakuulelikke kohtleb õiglane isand alati hästi. Tähendab on isanduslik vahekord jumalast. Kui isand on ebaõiglane ja kuri, siis on selles alamad süüdi. Kuna nad ei kuulanud heatahtliku ja õiglase isanda sõna, pöördus jumal neist, mille tagajärjel isand muutus ebaõiglaseks ja kurjaks.

Kuigi Theodoretos väidab, sarnasena Chrysostomos'ele, et ühiskondlik kooselu tekkis patulanguse tagajärjel, peab ta siiski võimalikuks ühinemist ka selleta. See kord oleks sarnanenud olemasolevale valitsejaga ja allumisvahekorraga, kuid vaba igasugusest vägivallast.

Järgnevalt avaldub Theodoretose õpetuses orgaaniline mõtlemisviis. Ja nimelt võrdleb inimlikku kooselu füüsilise kehaga, milles igal liikmel on oma ülesanne ühise täiuslikkuse saavutamiseks. Inimesed vajavad üksteist, et oma elulisi tarbeid paremini rahuldada.

Isanduse orjade üle samastab ta valitseja ja alamate vahekorraga. Mõlemais on ühendatud karistus ja distsiplineerimine. Ka orjus tekkis pahede ja patu tagajärjel, ta ei olevat ristiusu põhimõtetele vastukäiv instituut. Theodoretose viga seisab selles, et ta

orjuse asetab sarnasena riigi valitsusele relatiivse loodusõiguse valdkonda.

Omandusõiguse tekkimist ta ei räägi. Käseb ainult rikastel oma vara vaestega jagada.

M u n k I s i d o r o s Pelusiumist kordab, et inimesed looduse ja usu seisukohalt vaadatuna on võrdsed ja sellepärast tuleb orje kohelda inimlikult. Orjus aga ei kahjusta kristlasi, sest nemad omandavad tõelise vabaduse usu kaudu. Valitsemine, väidab Isidoros, on hea ja kasulik, kui valitseja sealjuures arvestab oma alamate heaolu, kui ta valitseb jumala ja ligimisearmastuse põhimõtetele vastavalt.

C y r i l l o s A l e x a n d r i a s t ütleb, et jumal on loonud inimesed võrdseteks. Vahed nende vahel ja orjus tekkisid inimlikkude ihade leidlikkuse tagajärjel [20/].

Mis puutub eraomandusse, siis selle saabumislugu Cyrillos ei käsitle, küll aga ütleb, ta et inimesed peavad oma varasid kasutama võrdsuse ja ligimisearmastuse põhimõtetel.

A p o s t l i k u d k o n s t i t u t s i o o n i d on väga konservatiivsed. Siin kohtame jälle

kirikuisade ideid praktilisele elule kohandatult.Siin leitakse ka kooskõla looduseõiguse ja rooma õiguse vahel. Kuna Mooses olevat andnud selle sisu, millele vastavalt hiljem arenes rooma õigus.

A m b r o s i u s oma õpetusis kaldub orgaanilisele maa = ilmavaatele, kuid süvenedes neisse õpetusisse, mis on täielikult kristliku vaimuga läbiimbunud, tuleb ometi mainida, et ta on omaks võtnud rooma sostsiaalliteratuuri ideid. Tundub, et Cicero ja Seneca on tema õpetajateks, sealsamas on ta tugevasti ka mõjustatud Basiliosest.

Ambrosius püüab õigluse mõistet krstlikus vaimus määritleda [21/], ta väljub stoilis-kristlikust vaatest, mis eeldab ühiskonna harmoonilist ülesehitust. Ühiskond moodustab keha, mille liikmetel erilistele kohustustele vastavalt ka erilised õigused peavad olema - nii nagu käseb loodusseadus. Et ühiskond - (keha) oleks täiuslik, selleks peavad ta liikmed neile määratud ülesandeid täitma. Inimeste kohustuseks, milleta pole mõeldav täiuslik ühiskond, on üksteise aitamine. Sellel väitel baseerub kogu Ambrosiuse loodusõiguse õpetus ja sellelt seisukohalt vaadatuna arendab ta ka õigluse mõistet.

Tark inimene, nii ütleb ta, elab loodusõiguse järele, milles leiavad väljenduse jumala seadused. Seega looduse ja jumala seadused on identsed. Jumala tahte taipamiseks on inimesele antud mõistus ja õiglaselt elab ainult, see, kes end temast juhtida laseb. Kuna aga inimesed ei arvestanud küllaldasel määral looduse seadusi, siis tekkis vajadus kirjutatud seaduste järele. Sellega pole loodusseadus kirjutatud seadus. Ta asetseb inimeste südames. Õiglase inimese õigluse juhiseks on südametunnistus - iustus legem habet mentis suae et aeguitatis et iustitiae suae normam. Teda ei hoia eksimustest mitte hirm, vaid kõlblad põhimõtted - indeoquae non terrore poenae revocatur a culpa, sed honestatis regula 22/.

Õiglus seisab ühiskonna teenistuses, ta põhielemendiks on ustavus ja heategevus - beneficentia, mis moodustavad ühiskonna kahekordse sideme - ratio societatis. Õigluse olemus baseerub karmusel, heategevus - headusel, - ista censuram tenet ista bonitatem. Õigluse põhimõtteks on muretseda enam teiste kui enese eest; õigusetusele järgneb karistusena südametunnistuse piin ning Ambrosius arvab, et see on kõige karmim karistus.

Ta laiendab õigusmõiste piire, tuues siia juurde

kristliku ligimisearmastuse. Ta püüab õigusmõistele vastavaid üldiseid nõudeid kristliku mõtlemisviisi kohaselt ümberkujundada. Riiklik õigus ei tohi olla vastolus loodusõigusega. Vahe kristlik-kirikliku ja riikliku õiguse vahel seisab selles, et esimene eeldab inimeste kõlblikkust ja heatahtlikkust, teine aga näeb ette karmid karistused eksimuste korral, püüdes inimesi hirmuga sundida kõlblalt elama.

Ambroisius eeldab, et jumal on inimese loomusesse asetanud sellised jõud, mis sundisid inimesi ühiskonna moodustamisele. Ühiskonna enesega on aga paratamatult seotud teatud valitsemiskord. Inimeste ühiskondliku loomuse olemasolu püüab Ambrosius tõestada sellega, et ka loomadel on olemas ühiskondlik kord / mesilasil, teatud liiki kaladel ja lindudel /. Tolles loomade ühiskonnas on kõigil ühine eluase, ühised kohustused sotsiaalses läbikäimises ja ühised eeskirjad. Mis on lubatud, see on lubatud kõigile, samuti käivad keelud kõigi kohta j.n.e.

Kuna Ambrosius sarnasena Senecale inimlikud seadused looduselt ammutab, siis on sellel näitel suur tähtsus.

Jumal on andnud loomadele loodusliku korra ja distsipliini; inimesed peavad neid enestele eeskujuks võtma. Alul inimlik ühiskond elas sarnasena loomadele: nad töötasid koos, kandsid ühiselt kohustusi ja vastutust, valitsesid ühiselt. Ükski polnud eelistatud ega polnud ükski alam. Nad valitsesid teatavas järjekorras igaüks võrdse aja, samuti allusid nad kõik valitsusele ajal, mil nad ise ei valitsenud. Sellisest korrast tingituna ei orjastanud nad üksteist, sest muidu oleksid nad ise ka orjad pidanud olema. Ihade tekkimisega tahtis aga igaüks olla isand ja teist orjastada. Pärast seda, kui avalikud ametid lakkasid olemast ühiseks õiguseks, kadus kohusetunne ja hea tahe ühise asja heaks töötada. Sellega Ambroiuse järgi inimene on looduse poolt määratud riiklikuks eluks ja vastavalt sellele on inimsugu algusest peale loomulikus arengus sellele sihile püüdnud. Selle arengu produktiks on algupärane ideaalne riik, mille olemus on kooskõlas loodusseadusiga.

Kirgede ja valitsemishimu võimule pääsuga tekkis aga suur muudatus. Üksikud haarasid võimu enese kätte ja koormasid oma alamaid orjaliku ikkega.

Riik hoolitseva valitseja ja täieliku vabadusega kuulub algupärase loodusõiguse valdkonda. Sellesse seisukorda taaspöördumine on võimatu, kuna eksimused ja roimad on liiaks levinud ning reaktsioonina enesega kaasa toonud karmid abinõud ja ainuvalitsuse. Riigi juhtimiseks vajalikud abinõud on jumalalt ammutatud - sellega pole aga veel öeldud, et jumal igale valitsejale annab võimu. Jumala poolt antud võimu võidakse muidugi ka kurjasti tarvitada, kuid sellepärast ei või veel väita, et see pole temalt. Kasutatakse seda võimu õiglaselt, vastavalt jumalikkudele korraldustele, siis on jumal otseselt tollele valitsejale võimu annud ning ta on ainult jumala maapealne asendaja ja tööriist. Edasi väidab Ambrosius, et kuigi kuningas seadusile ei allu, allub ta siiski oma südametunnistuse ettekirjutusile. Vaatamata sellele on ka valitseja võim piiratud, - ta ei tohi end segada üksikute eraõigustesse - domum privati nullo potest iure temerare, domum dei existimas aufferandam.

Omandusõiguse õpetuses kaldub Ambrosius Cicero't kopeerima. Loodus on annetanud kõik ühiseks kasutamiseks, alles occupatio'ga tekkis eraõigus. Teisal aga

meenutab ta Seneca teooriat: olevat raske ideaalset õiglust saavutada ja väita, et esimene iha - prima avaritia - tolle kõrge vooruse jõudu nõrgendab ja painutab. Ühiskondlikkus olevat kadunud eraomanduse omandamisega - nos communia amissimus, dum propia vindicamus. Miski ei või olla ainuomanduseks, mis pole püsiv. Loomad kasutavad kõike ühiselt omastamata enesele midagi - sarnaselt peaksid ka inimesed toimima.

Igatahes Ambrosius aktsepteerib Seneca teooriat algupärasest kommunismist sel määral, mil määral see on vastav loodusseadusile.

Eraomandus pole algupärane institutsioon, ta on tekkinud jumala karistusena. Rikas oma vara vaestele jagades ei anna mitte oma vara, vaid annab neile selle, mis neilt ülekohtuselt on võetud. Miski ei kuulu üksikule, kõik kuulub jumalale; ta on andnud oma vara kõigile.

Orjusest ütleb Ambroius, et kes end ise juhtida ei suuda - peab alluma targema juhtimisele ja nõule. Vabad on need, kes elavad loodusseaduste järgi. Sarnasena Senecale eristab Ambrosius kahesugust orjust: kehalist ja vaimlist. Targad hoiavad alal vaimlise

vabaduse, kuigi jumal ei tee vahet orja ja vaba vahel. Isand peab kohtlema orja heatahtlikult ja isaliku hoolitsusega.

Ambrosius eristab naise kohustusliku sõnakuulmise orjusest, mis järgnes pattulangusele. Algupärase loodusõiguse ideele vastavalt koosneb riiklik ühiskond vabadest ja võrdõiguslikest liikmeist, mitte absoluutselt vabadest, vaid orgaaniliselt modifitseeritud tähendusega. Riigi sunniiseloom ja valitsejalik võim tekkis alles relatiivse loodusõiguse sisseseadena. Ka eraomandus pole algupärane vaid relatiivse mõistuse ehk loodusõiguse instituut.

A m b r o s i a s t e r' i peetakse identseks Isaakiga, kes kommenteeris Pauluse kirjasid. Ta jagab vana testamendi seadused kolme gruppi. Ühe osa moodustavad sellised seadused, mis on kooskõlas looduseseadusiga - quae congruit legi naturali. Looduseseadus olevat aga Moosese poolt reformitud.

Naise ja mehe vahekorrast räägib Ambrosiaster, et kuna mees sarnaneb jumalale, naine aga mitte, siis on esimene eelistatud seisukorras ja naine peab alluma temale.

Eelriigi-aegne elu oli kultuuritu, ta arenes ajajooksul aste-astmelt ikka kultuursemaks. Tollal polnud ka veel ihasid ega ahnust, puudus ka rikkus ja eraomandus. Valitseja, kes juhtis ühiskondlikku kooselu - oli jumala asemik - quasi vicarius Dei.

Ambrosiaster võrdleb rooma õigust looduse ehk jumala seadustega. Ta heidab rooma õigusele ette, et seal pole kõik looduseseadusist kinni peetud. Nii näiteks on loodusseaduse põhjal abielulahutus võimatu, rooma õigus tunnustab aga seda võimalust. Ta ütleb, et kõikidest õigustest kõrgem õigus on loodusõigus ja sellele vastukäiv tuleb kõrvaldada.

Orjusest ütleb Ambrosiaster, et inimesed peavad arvestama seda, et jumal lõi nad kõik vabadeks. Orja isandad aga pole tõelised isandad, sest nende võim haarab ainult orja keha, hing püsib vabana. Ainult jumal võib mõlema s.o. keha ja hinge isand olla ning tema orjastab ainult patustajaid, olgu nad siis maa peal isandad või orjad.

Ka Ambrosiaster'i juures kuulub orjus relatiivse loodusõiguse valdkonda, kuna naise alluvusvahekord mahele on algeline.

A u g u s t i n u s e loodusõiguse õpetus ei erine millegagi seni vaadeldud patriarhaalsest õpetustest, eriti seal, kus just spetsiifiline - kõlbline ala tuleb vaatluse alla. Ta tunneb ainult üht loodusõigust - loomulikku kõlblusseadust, mis saavutas oma puhtaima kuju ja täiuslikkuse Kristuse kaudu [23/]. Patulangemine tekitas riiklikus korralduses teatud muutusi, põhjustas karistuse ja hirmu vajalikkuse.

Augustinuse järgi on algelised instituudid: abielu, perekondlikud vahekorrad ja riik ühes riikliku autoriteediga.

Ta lõi kindla mõiste lex aeterna - igavesele seadusele, mis on kooskõlas igavesti kestva maailmakorraga. See igavene seadus on jumala tahtmine, mis käseb säilitada tema loodud looduslikku korda. Kuna loodusõigus on kooskõlas jumala tahtega, siis on tema algallikaks igavene seadus, mis on kirjutatud inimese südamesse. Jumala korraldusele vastavalt peab moraalselt ja intellektuaalselt madalamal seisev isik alluma moraalselt kõrgemalseisvale ja tublile - selles väljendub jumala loodud korra õiglus ja headus. Loodusseadus käseb teisele mitte teha seda, mida sa ei

taha, et sulle enesele tehakse. Kõlblate põhinõuete tunnustamisele sunnib inimest ta enese südametunnistus. Sel juhul on iga inimene ise enesele seaduseks, see on sisemine seadus - lex intima.

Lex naturalis'est eraldab Augustinus lex veritatis'e ja lex Hebraeorum'i. Igavene seadus, mis meie teaduses oleleb loomuliku kõlblusseadusena on ajalise või inimliku seaduse allikaks ja mõõdupuuks nii ilmtingimata, et ei ole olemas midagi õiglast ega seadusepärast, mis ei ole sellest allikast ammutatud - nihil esse iustum adque legitimum, quod non ex hac aeterna lege sibi homines derivarint. -

Ka eksisteeriva seaduse muutmine peab sündima igavese seaduse juhistel.

Inimeste loodud seadus - ius humanum taotleb hästi korraldatud kooselu ja riikliku ühiskonna heaolu. Seaduseandja peab ilmtingimata arvestama lex aeterna juhtnööridega. Ei tee ta seda, siis pole ta eeskiri õiglane vaid õiglusetu ja kehtetu. Ka oma otstarbelt on lex aeterna ja lex humanum erinevad. Esimene peab inimeste meeli juhtima õndsusele ja karistab inimest sellepärast iga patuse mõtte eest, Ajalik

ehk riiklik õigus aga muretseb ühiskonna julgeoleku eest.

Seadusandja peab arvestama olukorda ja vastastikuseid suhteid. Vastavalt sellele peavad seadused eri rahvaste juures ja eri aegadel ka erisugused olema. Rooma õiguse põhimõtted polnud kooskõlas kristlikkudega ja sellepärast soovis Augustinus, et neid reformitaks ja kooskõlastataks kristliku maailmavaatega.

Abielu ei tekkinud Augustinuse arvates patu tagajärjel, vaid ta oli algupärane ja looduslik instituut, ta oleks paradiisis eksisteerinud. Ka naise alluvus mehele pole patu tagajärjel tekkinud, vaid on algeline võimu vahekord. Naine allus mehele armastusest tema vastu vabatahtlikult. Inimeste vaheline looduslik kord nõuab naise allumist mehele nagu ka laste allumist vanemaile, sest vastavalt õigluse põhimõtteile peab rumalam ja saamatum alistuma osavamale. Neile kahele alluvusvahekorrale lisandub veel kolmas: ümmardaja alluvus isandale. Põhjus on sarnane eelmainituga - haec in dominationibus et servitutibus clara iustitia est, utque excellunt ratione excellant dominatione. Perekond ja riik on tihedalt teineteisega seotud. Pe-

rekonnast kasvab orgaanilise arenguga riik.

Sarnasena Aristotelesele näeb Augustinus riigis ühisolemust, mis loomulikult tekib. Esimene ütleb, et riik on siht, mille poole püüab perekond algupärase ühinemisega. See olevat nende loomus. Ka Augustinus väidab, et kuna perekond on osake riigist või riigialgstaadium, siis on ka loomulik, et kodurahu ja üksmeel perekonnas arenes riiklikuks üksmeeleks ja sõnakuulmiseks. Riiklikule rahule vastab kodurahu, kodanikkude alluvusele riigis - perekonnaliikmete alluvus perekonnapeale. Kuna kodurahu eeldab alluvust perekonnapeale, siis ka riigirahu eeldab alluvust valitsejale.

Augustinus läheb veelgi kaugemale: nagu hing valitseb keha, nii valitseb kuningas kodanikku ühiskonda. See alluvusvahekord on loomulik ja hädavajaline arvestades sellega, et inimene oma loomult on sotsiaalne olevus. Augustinus kõneleb koguni pactum societatis'est, mis olevat inimeste sotsiaalsete tungide loomulikuks ja vajalikuks tagajärjeks. Pactum societatis'e mõiste aitab selgitada looduse poolt põhjustatud ja mõistuse poolt toetatud ning piiritletud protsessi.

Augustinus vaatleb oma teoses De civitate Dei

riiki patu produktina; kogu riiklik kord olevat saabunud " patusest allikast " [24]. Jumal tahtis, et mõistusega inimene oleks loomade, mitte inimeste valitseja. Sellepärast olid ka esimesed inimesed karjased.

Patu süü läbi tekkis orjus, mis on patusele õiglaseks karistuseks. Ükski pole looduse poolt määratud ühe inimese või patu orjaks. Inimene muutub orjaks õiglusetuse või õnnetuse tõttu. - Naise alluvus mehele ja laste alluvus vanemaile on looduslik ning õiglane vahekord, sel pole patuga midagi ühist.

Rahvas on Augustinuse järgi mõistusega inimhulk, ühendatud üksmeelseks ühiskonnaks asjade kaudu, mida ta armastab. Nende asjade väärtusele vastav on ka rahva väärtus.

Karistusõigusel peab olema parandav mõju, ühtlasi aga ka hirmutav, et teisi roimadest hoida. Roimar, keda ei saa parandada, tuleb eraldada ühiskonnast. Karistada tuleb ainult siis, kui see on hädavajaline ja kui see eeldab roimari parandamist. Surmanuhtlus on ühiskonna julgeolekuks tarviline.

Augustinus peab sõda õiglaseks, kui sellega karistatakse rasket ülekohut, või nõutakse tagasi vägi-

valdselt võetu. Ka need sõjad on õiglased, mida peetakse jumala tahtel. Vallutamishimust põhjustatud sõjad mõistab ta aga hukka.

Riik on loomuliku arengu produkt; vastav rahva arenemisastmele peab olema ka ainuvalitseja, kelle see areng on toonud riigi etteotsa: ta peab oskama juhtida vastavalt olukorrale ühiskonda.

Orjus jaguneb - Augustinusel kaheks: 1.)loomulik, algeline alluvus, mille kutsuvad esile armastusvahekorrad ja 2.)orjus kitsamas ning otsesemas mõttes, mis avaldub condicio'na karmis ja õiguslikus olenevusvahekorras karistuse ja sunniviisilise ikkena - poenalis servitus, condicionis vinculum. Orjus tekib inimese enese süü või õnnetuse tagajärjel. Seega Augustinus ei tee orjuse sõltuvaks pärispatust, vaid iga üksiku enese patust, mille õiglaseks karistuseks on orjus. Vaatamata orjuse kasvatuslikule mõjule, on ta siiski õiglusetu ja iga isand peaks oma orja, kui see on vabaduse vääriline, vabastama.

Eraomandusõigus tekkis inimlikkude seaduste või kuninga tahte põhjal. Augustinuse arvates on need

kõige õiglusetumad seadused. Eraomandus pole sekundaarne institutsioon. Ta on tekkinud jumala tahtel, kes andis võimu ja õigused maapealsetele valitsejatele,kust need omakorda edasi kandusid nende alamaile. Kõik maised varad kuuluvad õiglasile. Kõik ebaõiglasel teel omandatu on võõras vara, s.t., kes oma vara õiglaselt ei kasusta, see peab tast loobuma [25/].

C a s s iod o r o s ei paku oma õpetuses midagi uut. Tema õpetuse tulipunkti moodustab õigluse mõiste. Ta väidab, et ühinemine ühiskonnaks sündis jumala tahtel. Riiklik ühiseleu on vajaline kultiveeritud eluks, mille paratamatult kutsub esile inimeste ühiskondlik loomus. Ainult õiglus saab tõsta rahvast kutluursele kõrgusele. Õiglus on rahva julgeoleku ja õnne allikaks.

Sellepärast on esmajoones valitseja kohustuseks õiglane olla. Valitseja on jumala määratud ja ka võim on talle antud jumalalt selleks, et ta õiglust teeniks ja säilitaks. Valitseja on riigis seaduseandjaks; kuigi teda ennast see seadus ei kohusta - on ta ometi jumala ees vastutav [26/].

P i i s k o p p P r i m a s i u s Hadrumetist väidab, et orjus pole looduslik instituut, vaid see tekkis sõdadega - servitium non natura dedit, sed captivitas adinvenit. Kuid orjus pole ülekohtune, kui moraalne olukord selle esile kutsub.

G r e g o r i o s S u u r oma õpetuses käsitleb kõike sarnaselt Augustinusele. Ta ütleb, et inimesed on looduse poolt määratud võrdseiks, nad on isandad ainult loomade üle. Gregoriose arvates võivad isanduslikud vahekorrad olla algupärased, ainult terrorlik ülemvalitsus mitte. Patt pole ainukeseks isandusvahekordade põhjuseks, ta on ainult üks hulgast põhjusist.

Sarnaselt Augustinusele eristab ka Gregorios kahesugust isandust: algupärane isandus, mis oma olemuselt on armastuslik ja hoolitsev juhtimine, millele alamad meelsasti alluvad ja mis üldsuse huvides osutub vajalikuks. Hiljem ilmneb selle isandusliku vahekorra juures terrorlik tendents, mis muutub tarvilikuks inimlikkude pattude tõttu. See teine vahekord kerkib esile riiklikus vägivallas reaktsioonina pattudele ja roimadele. See sunniviisiline isandus tekib suhtelise vajaduse momendil. Alamad peavad sõnakuulelikult alluma

igale valitsejale, sest ka türannid on jumala määratud. Gregorios nõuab, et antagu jumalale, mis jumala oma ja kuningale kuninga oma.

Orjus on Gregoriose arvates seoses patu ja kõlblustusega. Ta manitseb kristlasi hoiduma orjastamisest, kuna Kristus olevat inimesile tagasi andnud nende algelise vabaduse ning inimeste pädevusse ei kuuluvat sellele vabaduse kaotamine [27].

Ka eraomandusõigust käsitleb Gregorios sarnaselt Augustinusele. Ta ütleb, et maa on kõigile määratud ühiseks kasutamiseks ja temast ammutatavad varad kuuluvad kõigile. On ülekohus midagi enesele kuuluvaks pidada ja vaeseid nende hädas mitte abistada, sest vaesed, kes surevad nälga - on õieti rikaste tapetud, kuna need pole vaestele annud elamisvõimalusi.

I s i d o r o s Sevillast erineb teistest kiriklikkudest autoriteetidest sellega, et ta oma teooriaid koostades ei kasutanud mitte ainult klassilisi teoseid ja krikuisade kirjasid, vaid ka juriidilist literatuuri.

Algselt elasid inimesed segipaisatult ja ühinesid, et end vastastikku paremini kaitsta. Sealjuures

olid nad aga ka sotsiaalsete kalduvustega. Civitas't defineerib Isidoros, kui ühiskondlikkude kalduvustega seotud inimhulka, / civitas est hominum multitudo societatis vinculo adunata /, kusjuures ta eristab kolme loomulikku ühiskonda: perekond, riik ja rahvas.

Rahvas on inimhulk, mis on seotud ühiste seadustе ja huvidega - populus est coetus humanae multitudinis, iuris consensu et concordi communione sociatus.

Sarnaselt Cicerole vaatleb Isidoros riiki kui ühiskonda, mis võimaldas kultuuri ja inimlikkude huvide saavutamist. Korraldatud inimlikul ühiskonnal peab olema juhtiv võim, millele kõik peab alluma, Tundub nagu arvaks Isidoros, et riikliku ühiskonna saabumine tõi enesega paratamatult kaasa võimuvahekorrad ja sunniv võimuga sotsiaalsed institutsioonid.-

Orjuse viib Isidoros ühendusse pärispatuga- peccatum humanae originis. Patu pärast karistas jumal inimsugu orjusega. Türannilised valitsejad on rahval selleks, et neid hirmuga peletada kurjast ja seadustega vooruslikkusele sundida. Isidoros konstateerib, et eksimuste ja roimade reaktsioonina ja sunniabinõuna

muutus riikliku võimu sunniiseloom tarvilikuks. Kuid ka tema eristab kahesugust võimuvahekorda: valitsemine nõuandva ning hoolitseva iseloomuga ja türanniline valitsemine. Valitseja suurimaks vooruseks peab olema õiglus, mida Isidoros iseloomustab kui - qui sine laesione cuisquam suis rebus utuntur.

Inimlikud seadused peavad olema usuga kooskõlas, moraalselt head, õiglased, loodusele vastavad ja selged. Sarnaselt Augustinusele väidab Isidor, et juba halbade valitsejate olemasolu on karistuseks halvale rahvale.

Kuigi kristlased ristimisega vabanevad pärispatust, jääb orjuse institutsioon ometi püsima, kuna jumal ette näeb, et üksikud oma vabadust õieti kasutada ei oska.

Õigus üldse jaguneb: looduseõigusesse - ius naturale, rahvaste õigusesee - ius gentium ja kodanlikku õigusesse - ius civile. Loodusõigus on kõikidele rahvastele ühine ja pesitseb nende loomulikus vaistus. Rahvaste õiguse valdkonda kuulub isandateta elukohtade haaramine, sõjad, orjus, tagasipööramine endistesse õigusvahekordadesse, rahulepingud jne. Kodanlik

õigus aga on selline õigus, mis kuulub spetsiaalselt igale üksikule rahvale enesele.

Nagu kõik kirikuisad, nii ka Isidoros vaatleb vabadust kui algupärast ja orjust kui loodusega vastolus seisvat institutsiooni. Ka ühisomandust peab ta ius naturale valdkonda kuuluvaks. Isegi üksikud eraomandusõiguse allikad algavad sealt. Ta väidab, et mitte kellelegi kuuluv läheb loodusõiguse põhjal esimese vallutaja omandusse. Sellega on Isidorose arvates occupatio looduseõiguslik omandamisalus. Kuid sellega pole veel öeldud, et eraomandusõigus on algupärane instituut. Vastupidi, Isidor ütleb, et jumal määras looduse annid kõigile ühiseks kasutamiseks, kuid nende andide looduslikuks omandamisviisiks oli occupatio, millest hiljem arenes eraomanduse omandamisviis [28].

---

1. Schilling, op.cit. lk. 43.
2. Schilling, op.cit. lk.48
3. Schilling, op. cit. lk. 207.
4. Schmidt, op. cit. lk. 68
5. Schilling, op. cit. lk. 56

6. Schilling, op. cit., lk. 199
7. Schwegler, op. cit., lk. 199
8. Schilling, op.cit., lk. 60
9. Schilling, op.cit., lk. 61
10. Eucken, op.cit., lk.192
11. Schilling, op.cit., lk. 218 ja 227.
12. Schilling, op.cit., lk. 86
13. Schilling, op.cit., lk. 70 j.j.
14. Schilling, op.cit., lk.78 j.j. ja 149 j.j.
15. Schilling, op.cit., lk.159.
16. Schilling, op.cit., lk.92 j.j.
17. Eucken, op.cit., lk. 196 j.j.
18. Schilling, op.cit., lk.95 j.j. 226, 234.
19. Schilling, op.cit., lk. 129.
20. Schilling, op.cit., lk. 138.
21. Baeumker, op.cit., lk. 350.
22. Schilling, op.cit., lk.139 j.j.
23. Schmidt, op.cit., lk. 40.
24. J.Bliemetzrieder, Über Augustinus Schrift - " De civitate Dei ", Thübingen 1913, lk.101 j.j.
25. Eucken, op.cit., lk. 205 j.j.
    Baumker, op. cit., lk. 315 j.j.

26. Baeumker, op.cit., lk. 320.

27. Schilling, op.cit., lk.211.

28. Baeumker, op.cit., lk.310, 320, 328.

= =

THOMAS AQUINATUS' E LOODUSÕIGUSE ÕPETUS.

Skolastilisel ajastul ei kerki esile selliseid suuri isiksusi, nagu klassilise ajastul olid Platon ja Aristoteles. Loodusõiguse õpetus areneb aeglaselt,kuid järjekindlalt ning saavutab oma kõrguspunkti Thomas Aquinatus'e õpetusis. Enamus tollesse ajastusse kuuluvate filosoofide ideid on laenatud vanaaja suurvaimudelt, need on ainult arendatud ja kohandatud kristlikule maailmavaatele. Valitsevaiks peaküsimusiks olid uskumise ja teadmise ning ristiusu ja üldise kultuuri vahekorrad.

Nagu mainitud - viis Thomas Aquinatus skolastilise õpetuse selle kulminatsioonpunkti. Thomas Aquinatus ise pole niivõrd iseseisev mõtleja, kuivõrd ta on silmatorkav võimalikult viimistletud Aristotelese filosoofia akkommodatsiooni ja kiriklikkude ortodokside tõttu. Eriti tähelepanuvääriv on tema definitsioon vabadusest, kui mõistusepärasest toimingust.

Thomas Aquinatus sündis 1225. või 1227.aastal Roccasecca lossis Napoli lähedal krahvi pojana. Viieaastase poisikesena läks ta Monte-Cassino kloostrisse,kus talle õpetusi jagasid Benediktini ordu mungad. 1239. aastal lahkus ta Monte-Cassinost ja siirdus Napoli, et seal oma õpinguid jätkata. Tema õpetajaiks Napolis olid Magister Martinus ja Petrus Iberniast. Viimase kaudu omandas ta ka oma esimesed teadmised Aristotelese õpetusist. Vastu oma perekonna tahtmist astus ta 1244. aastal dominiiklaste ordusse ja tahtis siirduda Pariisi oma õpinguid jatkama. Teel sinna aga röövisid Thomas Aquinatus'e ta oma vennad ja hoidsid teda terve aasta S.-Giovanni kindluses vangis. Sealt vabanedes sõitis ta Pariisi, kus ta esmakordselt kohtas Albert Suurt. Viimase Kölni siirdudes järgnes ka Thomas Aquinatus sinna, kus ta 1248.aastast peale oli skolastilise filosoofia õpetajaks. Albertus Magnus mõjustas suuresti Thomas Aquinatus'e edaspidist arengut. 1252.aastal siirdus Thomas Aquinatus uuesti Pariisi, kus ta oma õpetamisetegevust algas Petrus Lombardus'e sententsiate lugemisega. Samal ajal käis kibe võitlus dominiiklaste ja frantsiskaanlaste ordude esindajate vahel. Thomas

Aquinatus astus välja oma ordu kaitseks, avaldades - " contra impugnantes Dei cultum et religionem ". 1256. aastast peale hakkas ta magistrina oma avalikke loenguid pidama. Tema peamiseks ülesandeks oli püha kirja tõlgitsemine ja seletamine.

Tema teravmeelne Aristotelese õpetuste kohandamine teoloogia teaduspärasele käsitlemisele, tõi talle varsti suure kuulsuse. Imestadi tema originaalsust, iseseisvust ja kiiret arengut. Ta ei pidanud kinni seni püsinud kommetest ja õpetusist, ta tegi õnnestunud uuendusi ja võitis enesele sellega üha suureneva poolehoiu ja enam õpilasi. Aastal 1261 kutsus teda paavst Urban IV Itaaliasse, et ta seal Roma, Bologna ja Piisa ülikoolides filosoofiat õpetaks. Enamuse sellest Itaalias viibimise ajast veetis ta paavstlikus õukonnas, kus ta suurema osa oma töödest paavstile pühendas. Seal kohtas ta ka Wilhelm Moerbeke't, kes Thomas Aquinatus'e pealekäimisel Aristotelese töid hakkas greeka keelest ladina keelde tõlkima. Samal ajal hakkab temagi esimesi kommentaare Aristotelese õpetusile koostama. Ka paavst Urban IV järeltulija Clemens IV oskas Thomas Aquinatus'e teadmisi hinnata ning pakkus talle Napoli

peapiiskopi kohta. Kuid Thomas Aquinatus loobus sellest, sest ta eelistas täielikult teadusele pühenduda. 1267. aastast peale on ta lektoriks Viterbos, kus Clemens IV tollal oma õukonda pidas. Oma õpetajaliku tegevuse kõrval, mis talt kuigi palju aega ei nõudnud, tegeles ta oma literatuursete teoste koostamisega. Sellest ajast on pärit ka ta " Summa teologiae " esimene osa. Kõige laialdasem tegevusväli avanes talle, kui ta aastal 1268 uuesti Pariisi siirdus, et teoloogia professorina sealse ülikooli juures oma tegevust alata. Selle Pariisis viibimise ajal saavutas Thomas Aquinatus oma teadusliku tegevuse kulminatsioonipunkti. Need olid aastad täis viljarikast kirjanduslikku loomingut, aga ka rasket võitlust. Siin jätkusid lahkhelid frantsiskaanlaste ja dominikaanlaste ordu esindajate vahel. Esimesed heitsid Thomas Aquinatus'ele ette tema julget sammu kohandada Aristotelese õpetusi ristiusu põhimõtetele. See etteheide puudutas Thomas Aquinatust eriti valusasti, sest tema silmis oli Aristoteles tähtsamaid filosoofe, eriti aga hea psühholoog. Ta avaldas oma seisukoha vastavas küsimuses oma kolleegidele ning nõudis lõppotsust Pariisi teoloogia professorite kollegiumilt. 1272. aastal

kutsus dominikaanlaste ordu ülem ta Pariisist ära ja määras ta Ostern'i. See lahkumine üleatas ja pahandas Pariisi õpetlaste ringkondi ja nad püüdisd asjatult mõjustada orduvanemat, et see võimaldaks Thomas Aquinatus' ele tagasipöördumise Pariisi.

Sellest ajast peale tegutses Thomas Aquinatus jällegi oma kodumaal. Ta siirdus kuningas Karli mõjutusel Napoli, tõmbus tagasi avalikust elust ja asus elama dominikaanlaste kloostrisse, et täielikult oma uurimustele pühenduda. Tema rahulikku tegevust häiris aga paavst Gregor X, kes teda Lyon'i teoloogide konverentsile kutsus. Teekond sinna kujunes Thomas Aquinatus'e surmateekonnaks. Veel enne Rooma jõudmist, Fossanuova kloostris peatudes suri ta 17. märtsil 1274. aastal. Pariisis kutsus Thomas Aquinatuse'e surmateade sügava leina esile. Pariisi Ülikool oli kaotanud selle varajase surmaga geniaalse loomishimulise ja õilas õpetlase, kes siiani oli olnud tema uhkuseks [1].

See oli talle suure mehe elulugu, kes tähistab skolastika kulminatsioonimoment keskajal. Lugu, milles meie leiame kuulsuse hiilgust seoses alandlikkuse tagasihoidliku lõikega.

Thomas Aquinatus'e kirjanduslik tegevus on üllatavalt laiaulatuslik ~~tegevus~~, arvestades tema elu lühikese kestvuse ja tema õpetajategevusega. Tema teoseid on kritiseerinud Barbavara, Antonius de Sena, Nicolai, J. Echard, de Rubeis ja hilisemal ajal P.A. Uccelli, H. Denifle ja P. Mandonnet. Tema ehtsate kirjade eristamine võltsituist osutub võimalikuks vanade kataloogide ja tema omapärase käekirja tõttu. Nende järele on võimalik koostada Thomas Aquinatus'e ehtsate teoste loetelu. Siinjuures olgu ka tähendatud arvatav ilmumisaasta. Tema teoseid tuleb liigitada kahte gruppi: 1. puht filosoofilised ja 2. teoloogilise sisuga. Esimestest tuleks mainida: 1. Aristotelese kommentaarid 1261 - 1272; 2. Kommentaarid " Liber de causis'ele", peale 1268.a.; 3. Väiksemad filosoofilised tööd, nagu: " De occultis operationibus naturae ", "De principiis naturae ", " De mixtione elementorum ", " De motu cordis ", " De natura accidentis ", " De natura materiae ", " De fato " jne. Teistest oleksid tähtsamad: Kommentaarid Petrus Lombardus'e sententsidele, neljas raamatus; " Compendium theologiae ad Reginaldum ", " Summa theologica ", " Opuscula theologica ", " Summa contra Gen-

tes ", " Summa de veritate fidei cathologicae contra gentiles ", " Quastiones disputatae et quod-libetales", " De regimine principum ad regem Cypri ", " De regimine Judaeorum ad duciss=am Brabantia " jne. 2/.

Nagu me näeme sellest Thomas Aquinatus'e tööde loetelust, on ta sammunud täpselt oma õpetaja Albert Suure poolt algatatud radu. Ta püüdis lahendada tolleaegse teaduse ülesandeid analoogiate kaudu. Kõigepealt püüdis ta Aristotelese filosoofia, kui spekulatiivse uurimise põhialuse, kristliku teaduse omanduseks teha ja seda läehndada põhjaliku seletustega tolleaegsetele olukordadele. Muidu kasutab ta samasugust meetodit kui Albert Suurgi, tema ainult jälgib teksti sõna-sõnalt, et seda loogilistes mõtete arendamistes ja sententsides selgelt ja arusaadavalt esitada. See on aga õieti ainult sissejuhatuseks tema tõelisele tegevusele, mis seisis kristlikkude tõdede kaitsmises mittekristlaste süüdistuste vastu. Teiselt poolt aga teoloogilise õpetamissüsteemi spekulatiivses konstrueerimises. Esimene tendents avaldub tema " Summa contra gentiles ", viimane aga leidis väljenduse " Summa theologiae"s ". Need mõlemad tööd moodustavad tema kirjutiste ja õpetuste

sisu. " Summa contra gentiles"es " püüab ta mõistuse põhjendusega ristiusu tõdesid tõendada ja vastupidiseid õpetusi, mida leidub paganate, araablaste ja teiste ilmavaadetes, ümber lükata.

" Summa theologiae"s " aga püüab ta kogu ristiusu tõdederikast sisu spekulatiivselt arendada ja kogu selle spekulatiivse arengu asetada suurde õpetamissüsteemi raamidesse. Kahjuks on see töö aga lõpetamata jäänud. Ülejäänud Thomas Aquinatuse tööd kuuluvad kõik mainitud kahe peateose juurde. Kuna ta seal üksikute filosoofiliste või teoloogiliste küsimuste juures pikemalt peatub, siis käsitleb ta neid küsimusi täiuslikumalt, kui see tema peateostes võimalikuks osutus ja nii omandavad need küsimused suurema selguse ja sügavama põhjenduse 3/.

Thomas Aquinatus'e õpetuste algallikate,s.t. selle materjali, mida ta oma tööde koostamiseks kasutas, hulk on üllatavalt suur. Keskajal oli Thomas Aquinatus parim Aristotelese õpetuste tundja; tema õhutusel tõlgiti tähtsam osa Aristotelese töödest ladina keelde ja ta käsitles neid ainukesena omapäraselt interpreteerides. Tema kommenteerimismeetod oli omapärane ja väga

hinnatud skolastilises maailmas. Ka tema süstemaatilised teosed, nii suured kui väikesed, filosoofilised ja teoloogilised, tõendavad harukordselt suuri teadmisi vastavatel aladel. Platoniga tutvus Thomas Aquinatus Aristotelese kritiseerivate referaatide kaudu, kuid sellele arvustusele vaatamata kohandas Thomas Aquinatus ideedeõpetuse oma õpetuste süsteemi. Kreeka Aristotelese kommenteerijate nimesid kohtame alatasa Thomas Aquinatuse töödes. Ühe enamkasutatud allika moodustavad Boethius'e, viimse roomlase ja esimese skolastiku, tööd. Ka araabia ja juudi filosoofiaga on ta tuttav, arvestades selle voorusi ja pahesid. Püha kirja tunneb ta erakordselt hästi, ta võib seda koguni peast tsiteerida. Samuti kasutab ta ka piibli glossade koostajate Strabos'e ja Anselm'i õpetusi. Igatahes kohtame Thomas Aquinatus'e töödes hulgana igasuguseid algtekste, milledest eriti silmatorkavad Chrysostomos'e ja Chyrillos'e omad. Neist mõlemist on ka Thomas Aquinatus tublisti mõjustatud.

Ka varajasi skolastikuid tunneb ja tsiteerib Thomas Aquinatus. Kõige enam tsiteerib ta muidugi selle ajastu tähtsamat autorit Petrus Lombardus't. 13. sajandi

teolooge tunneb ta samuti väga hästi, kuigi ta nende nimedest ainult üksikuid mainib.

Peale selle kasutab Thomas Aquinatus veel kanoonilist õigust, mida ta väga tihti tsiteerib. Harvemini juba leidub viiteid rooma õigusele. Lõppeks ei tohi mainimata jätta, et ta tihti toetub antiikaja klassikute õpetusile. Need, Horacius'e, Ovidius'e, Caesar'i, Cicero, Seneca, Livius'e ja teiste tsiteerimised annavad Thomas Aquinatus'e poolt kasustatud allikmaterjalile humanistliku ilme [4/].

Kõige pealt eristab Thomas Aquinatus jumalikkude esemete juures kahesugust tõde. On olemas nimelt selliseid tõdesid, mida inimesed ei suuda tunnetada. Teised sellevastu on aga säärased, mida tunnetab loomulik mõistus enese jõul. Seda vahetegemist tuleb silmas pidada, kuigi vahe ei seisa tõdede olemuses, vaid seda vahet tuleb teha ainult niivõrd, kuivõrd need tõdede erinevused on mõeldud meie tunnetamise suhtes.

Thomas Aquinatus tõendab, et on olemas tõdesid jumalikkudes asjades, mis ületavad inimeste loomulikku tunnetamisvõimet. Inimesil pole jumala olemusest mingit otsest tunnetamist. Nad võivad jumalat tunnetada ainult

tema poolt loodud asjade kaudu. Sellepärast on inimeste jumala tunnetamine ebatäiuslik. Jumala olemuses ja igaveses elus peab olema paljugi, mida meie ebatäiuslik tunnetamine haarata ei suuda [5/].

Edaspidine Thomas Aquinatus'e õpetussüsteemi printsiip seisab selles, et ta tunnustab jumalikkude tõdede tunnetamiseks kahesuguste allikate olemasolu: jumalikud ilmutused ja inimlik mõistus. Mõistus suudab küll omal jõul kõrgemaid, ideaalseid ja jumalikke tõdesid tunnetada, kuid kaugeltki mitte kõike. Jumalikud ilmutused on aga selleks, et inimesile ilmutada selliseid tõdesid, mis ületavad mõistuse tunnetusjõu. Kuid ta ilmutab ka selliseid, mida inimlik mõistus tajuda suudab.

Tekib küsimus, kas siis jumalal üldse on vaja ilmutada selliseid tõdesid, mida inimene oma mõistusega haarata suudab? Thomas Aquinatus arvab selle vajalise olevat, ja nimelt sellepärast, et jumalikkude ilmutusteta vähesed inimesed jõuaksid selle tõeni, sest nende tunnetamine osutub väga raskeks ja eeldab eelteadmisi. Selle raske mõtlemisega suudaksid hakkama saada ainult vähesed ja selleks, et neid tõdesid kõik inimesed

võiksid tunnetada, avaldab jumal nad. Pealegi võivad kergesti seguneda inimlikkudesse uurimustesse mitmesugused eksitused, kuna inimliku mõistuse jõud on piiratud ka kergesti meelelikkusesse kalduv. Nii jääksid ilma jumalikkude ilmutusteta need tõed enamusele teadmatuks, kuna inimesed ise väga erisuguselt neid õpetavad ja kuna nende jõud ja kandetugevus palju nõrgem on jumalikkudest ilmutustest. Eksimused tähtsates tõdedes oleksid vältimatud 6/.

Teiselt poolt aga tekib küsimus, kas jumalal oli vaja ilmutada selliseid tõdesid, mida inimmõistus haarata ei suuda. Ka sellele küsimusele vastab Thomas Aquinatus jaatavalt. Siht, millele inimene püüab, on kõike maises elus nauditavat ületav. Kuna aga millegi sellise poole püüda ei saa, mida varem pole tunnetatud, siis peab jumal inimesile ilmutama selliseid tõdesid, mis mõistuse tunnetusvõime ületavad. Nende ilmutuste kaudu inimene õpib ja tunneb end kohustatud olevat püüdma midagi säärast, mis ületab maist elu. Ülemõistuslikke tõdesid oli vaja ilmutada selleks, et edendada ja kaitsta inimeste jumala tunnetamise tõdesid. Ja just see, et inimesile jumalikkudes asjades selliseid tõdesid ilmutatakse, mis ületavad inimliku mõistuse, kinnitab inimesis jumala

olemasolu teadmist ja veendumust.

Meie näeme, et Thomas Aquinatus jumala ilmutusi hädavajalikkudeks tunnistab ja see hädavalikkus on ülemõistuslikkude tõdede suhtes absoluutne, kuna inimesed selleta üldse ei tunnetaks. Mõistusepärasuste suhtes on see hädavajalikkus aga relatiivne, kuna mõistus ka ilma nende ilmutusteta tõdesid tunnetaks. Viimasel juhul on jumalik ilmutus ainult seks otstarbeks vajaline, et inimesed võiksid tõdesid tunnetada kergemini,lühema aja vältel ja eksimatult.

Kui aga inimene on kohustatud uskuma ülemõistuslikke jumalikkude asjade tõdesid, siis peavad jumalikud ilmutused esinema sellisel viisil, et nende tõdede omaks võtmine,inimese seisukohalt vaadatuna, ei tunduks kergemaelsena ega põhjendamatuna. See tähendab,et jumalik ilmutus peab ennast tõendama tõsiasjana inimlikule mõistusele. Seda on ta ka tõesti saavutanud.Ta on oma tõdesid tõendanud imede ja märkide kaudu. Ta tõendas enda olemasolu ristiusu levimisega, vaatamata veristele tagakiusamistele. Lõppeks aga tõendas ka veel oma olemasolu vanade prohvetite ennustuste täitumisega. Nii pole siis ilmutustõdede omaksvõtmine mitte

kergemeelne ega põhjendamatu. Ta on tugevasti põhjendatud nende tõdede tunnistamistega, mida ilmutas iseenesest juba pakub 7/.

Nii on siis need nõuded, mida võib esitada inimlik mõistus jumalikkude ilmutuste ülemõistuslikkude tõdede suhtes, täiesti rahuldatud. Nende tõdede usaldatavus on täiesti põhjendatud praegu antud tõenduste põhjal. Kui olukord sellisena püsib, sii ei või olla vastolusid mõistuslikkude tõdede ja ülemõistuslikkude jumalikkude ilmutuste kaudu saabunud tõdede vahel. Loomulikud mõistusprintsiibid on vastuvaidelmatult õiged ja nii õiged, et meie neid enesele ebaõigetena üldse ette kujutada ei suudagi. Kuid nagu öeldust võib järeldada, on sama tingimata õiged ka ülemõistuslikkude ilmutuste õpetused. Õigele võib vastu asetada ainult ebaõiget. Kuna nad mõlemad on aga õiged, siis ei või nende vahel vastolu olla. Pealegi on jumal mõlemate tõdede õpetaja; sest ka mõistuse printsiibid on jumal kui looduse isand inimestesse istutanud. Seega mitte ainult ülemõistuslikud vaid ka mõistusepärased tõed on ammutatud jumalikkudest tõdedest. Järjelikult see, mis neile mõistuse printsiipidele vastu käib, käib ka juma-

la tõdedele vastu ja ei või sellepärast jumalalt olla. Ülemõistuslikkude ilmutuste tõed on aga jumalalt, järjelikult ei või nad mõistuslikkude tõdedega vastolus olla. Vastolu nende kahe vahel on võimatu. Kõik tõendused, mis esitatakse mõistuse printsiipide poolt usu tõdede vastu, peavad ilmtingimata olema ainult paljad probabiliteedi tõendused. Mõistus, kui ta õigetest printsiipidest väljub ja oma järeldusi õieti teeb, ei või jõuda usu sisule vastukäivale resultaadile. Ja kui ta siiski selle saavutab, siis pole antud tõendus demonstratiivne või koguni vale oma printsiibilt ja järeldustelt. Leidub kõikjal võimalusi vigu leida ja etteheiteid kõrvaldada, mida mõistuse seisukohalt usule tehakse [8].

Nendest premissidest tuletub iseenesest see viis, kuidas inimlik mõistus peaks suhtuma ilmutuste tõdedesse. See, mis mõistuse tõena mõistuse pädevusse langeb, seda võib mõistus tõestada oma printsiipidega ja selliselt enesele püüda võita demonstratiivset tunnetust, kuigi see ilmutuse sisus antud on. Sellevastu see, mis ilmutussisus mõistuse tunnetuse ületab, ei

luba mingit demonstratiivset tunnetust. Ja kuigi nende müsteeriumite demonstratiivne ja komprehensiivne tunnetus pole võimalik ja usaldatav, siis on mõistus ometi võimeline kõiki kahtlusi kõrvaldama, mida mõistuse poolt esitatakse nende müsteeriumite tõdede vastu. Ja kuna ta seda suudab, siis on ta ka võimeline apodiktiliselt tõendama, et need müsteeriumid ei sisalda eneses midagi mõistusevastast. See pole aga mitte kõik. Loodud asjad ei võimalda meile ühtki demonstratiivset jumalikkude müsteeriumite mõistusepärast tunnetust. Ainult mingi jumaliku olemasolu ja elu udune pilt peitub selles. Ja just need analoogiad annavad inimlikule mõtlemisele tugipunkte, mille põhjal ta leiab positiivseid näilikkuse tõendusi jumalikkudele müsteeriumitele. Sel viisil ta murrab teed müsteeriumite spekulatiivsele vaatlusele ja lähendab selle inimlikule mõistusele. On koguni kasulik, et inimlik mõtlemine sel viisil tegutseb jumalikkude tõdedega, sest ainuke pilkki usu saladustesse pakub suurimat naudingut, mida inimlik vaim üldse suudab taluda. Mõistus peab hoidma sellest, et see õigustatud püüe mitte üleolevasse tendentsi ei

kalduks ega püüaks neid mõeldud saladusi apodiktiliselt demonstreerida ja täielikult mõista. Ka ei või müsteeriumite jaoks toodud positiivseid näilikkuse tõendusi apodiktilistena kasutada, sest seeläbi muutuks usu vaenlaste juures, kes nende tõendite nõrkusi teavad, meie usk ise, nii pea kui ta sellistele nõrkadele alustele toetub, põlastavaks ja naeruväärseks.

Need senini arendatud mõistuse ja ilmutuste põhimõtted võimaldavad arusaamist õpetusest, mida Thomas Aquinatus esitab tunnetatud tõdedena inimliku vaimu subjektiivse suhtumise suhtes. Thomas Aquinatus eristab selles suunas arvamise, uskumise ja teadmise.Neile kolmele tunnetatud tõe saavutamiseks inimliku vaimu suhtumisviisile on ühine, et nad nõuavad mõistuse nõusolu tunnetatud tõele. Nad erinevad üksteisest oma nõusolu viisilt. Teadmise juures determineerub mõistus nõusolekuks objektist enesest, kuna see on tunnetatud iseenesest või vähemalt teise kaudu, millest see paratamatult järeldub. Võib aga juhtuda, et mõistust mitte küllaldaselt ei determineerita nõusolekuks objektist enesest, vaid et see determinatsioon on palju enam tingitud tahtest, mis mõistuse kallutab hoopis teisele

seisukohale. Ja kui see operatsioon jätab mingi kahtlase vaimu, siis nimetatakse seda arvamiseks, uskumiseks aga, kui ta kõikidest kahtlustest eemaldab ja täieliku kindluse omandab. Sellest nähtub, et arvamine asetseb subjektiivses suhtes alumisel, teadmine ülemisel astmel ja et uskumine seisab mõlema ekstreemi vahel 9/.

See uskumise ja teadmise eristamine on tehtud ainult subjekti seisukohalt vaadatuna. On olemas aga veel teinegi vahe, mida tehakse objektiivsete tingimuste põhjal. Mida usume, selle eest võlgneme tänu autoriteedile. Mida me teame, seda võlgneme mõistusele. Objektiivne põhjus, millele usk toetub on autoriteet. See aga, millest teadmine on tingitud, on mõistuslik evidents.

Kui meil on tegemist kristliku uskumisega, uskumisega jumala poolt ilmutatud tõdedesse, siis võib kergesti märgata, et see uskumine moodustab kahel viisil jumala, kõrgema ja absoluutse tõe eseme. Tunnetusesemete juures tuleb eristada see, mida tunnetatakse ja mille kaudu tunnetatakse. See, mida uskumisega tunnetatakse ja millest teadlikult kinni hoitakse, pole

mitte ainult jumal üksi, baid selle juure kuuluvad veel paljud teised asjad. Kuid need langevad ainult niivõrd usu valdkonda, kuivõrd nad on jumalaga seoses. Mis aga uskumise formaalsetesse alustesse puutub, s.t. põhjusesse, miks meie ilmutatut usume, siis on selleks jällegi jumal, ülim tõde. Sest meie usume ilmutatut ainult seepärast, et see jumala, kui ülima tõe poolt on ilmutatud. Uskumise formaalseks põhjuseks on jumala absoluutne tõelikkus. Sellele toetub meie usk, see on teadlikkuse alus, mille uskumine enesega kaasa toob.

Sellest järeldub, et kui meil on tegemist aga kristliku uskumisega, siis see uskumine nõuab suuremat teadlikkust kui teadmine; ja et uskumine suurema teadlikkuse tõttu on eelistatud teadmisest. Teadlikkust võib vaadelda kahes suhtes; nimelt põhjuse suhtes, millest ta oleneb ja subjekti suhtes, milles ta ise peitub. Vaadeldakse teda põhjuse suhtes; siis on suurem see teadlikkus, mis omab kindlama ja usutatavama põhjuse. Vaadeldakse teda aga subjekti suhtes, milles ta asetseb, siis on kindlam see teadlikkus, mille inimlik mõistus täiuslikumalt saavutab. Nüüd on aga selge, et palju usaldatavama põhjuse leiab teadlikkus, mis toetub

jumaliku tõelikkusele, kui see, mis mõistusele põhjeneb, sest mõistus võib eksida, kuna jumalik tõde on eksimatu. See teadlikkus aga, mis toetub jumalikule tõelikkusele on uskumise teadlikkus ja järjelikult on uskumisel ses suhtes suurem teadlikkus kui teadmisel. Teistes suhetes on aga olukord vastupidine. Kuna teadmise juures mõistus tunnetab tõde palju täiuslikumalt ja selle omandab palju täiuslikumalt, siis on teadmise teadlikkus subjekti suhtes, milles ta asetseb, suurem, kui uskumise teadlikkus. Otsus mingi asja kohta aga saabub ikka tema põhjuse-, ja alles teises järjekorras subjekti dispositsiooni järgi. Sellepärast peab kinni hoidma tollest põhimõttest, et uskumine nõuab suuremat teadlikkust kui teadmine ja ainult suhtumisviisi tagajärjel võib aset leida vastupidine olukord. Subjekti suhtes igatahes seisab uskumine teadmisest madalamal, kuid mis puutub teadlikkusesse, mille ta enesega kaasa toob, siis seal asetseb ta jällegi teadmisest kõrgemal.

Tekib küsimus, millises vahekorras on uskumine ja teadmine ühe ja sama subjekti juures. Kas nad sallivad, või kõrvaldavad vastastikku teineteise. Thomas Aquinatus vastab sellele, et see miski, mida nähakse,

s.t., mis vahenditult meie meele ees asetseb, või mida otseselt kui mõtlemisobjekti võetakse, mõeldakse ja nähakse, ei või olla uskumise objektiks. Mida inimene kehaliselt näeb või vaimselt tajub, seda ei saa ta uskuda, sest seal determineeritakse meel ja mõistus objekti kaudu nõusolekuks, kuna uskumise juures determinatsioon nõusolekuks väljub tahtes. Sellest järeldab Thomas Aquinatus, et üht ja sedasama, ühest ja sellestsamast mitte ühes ja sessamas suhtes korraga ei teata ega usuta. Võib juhtuda, üht ja sedasama ühe poolt usutakse, teise poolt aga teatakse. Võib aga ka juhtuda, et ühe ja sellesama poolt üht ja sedasama ühes suhtes usutakse ja teises suhtes teatakse. Kuid, nagu juba öeldud, on võimatu, et ühe ja sellesama poolt ühte ja sedasama, ühes ja sessamas suhtes korraga usutakse ja teatakse. Nii vastastikku asetatuna kõrvaldavad uskumine ja teadmine teineteise, kuna kumbagi mõisted teineteist vastastikku eitavad, kui neid asetatakse sellisesse vahekorda.

Aga milleks sisaldab siis ilmutus selliseid tõdesid, mida inimlik mõistus ise tunnetada suudab? Või palju enam, milleks teeb ilmutus inimesile kohustuseks

uskuda selliseid tõdesid, mida see võib pidada teaduslikkudeks tunnetusteks? Sellepärast, vastab Thomas Aquinatus, et ka need tõed eeldavad uskumist ja sellepärast hoiavad need inimesed neist, kui uskumise kaudu tunnetatud tõdedest kinni, kes ise demonstratiivselt tunnetustn neist ei oma. Inimene peab tunnetama, et jumal on olemas, et ta on absoluutselt tõeline, muidu ei saaks inimene uskumisakti teostada. Nende tõdede tunnetamine on eelistatud uskumisele ja seepärast peaksid need tõed kindlasti ka ilmutustes esinema ja nii usu objektideks muutuma, sest mitte kõik inimesed ei suuda neid avastada mõistuslikkude uurimuste kaudu. Neid ei asetata mitte sellepärast usu tõdede hulka, et neid kõigi poolt uskudes tunnetatakse ja vastu võetakse, vaid ainult sellepärast, et nad praeambula fidei'na vähemalt usus tunnetatud, kinnipeetud ja eeldatud peavad olema nende poolt, kes ise nendest demonstratiivset tunnetust ei oma ja sellist enesele ka muretseda ei suuda [10/].

Eelnevast järeldades näib Thomas Aquinatus'e vaade olevat, et inimeste juures, kes omavad selliste usutõdede teaduslikku tunnetust, mis on ühtlasi ka

mõistuse tõed, uskumine astub vastu teadmise tõdedele ja üle jääb ainult uskumine müsteeriumitesse. Kes on võitnud selliste tõdede teadusliku tunnetuse, see pole enam võimeline laiendama uskumise akti. Ta ei võta seda omaks sellepärast, et see oli jumalalt ilmutatud vaid ainult sellepärast, et ta on tõendanud demostratiivselt nende tõe. Aga kas me tohime kategooriliselt selle vaate, kui Thomas Aquinatus'e oma püstitada? Ei. Thomas Aquinatus teab väga hästi ja ütleb selle ka avalikult välja, et inimeste teaduslikud tunnetused, niivõrd kui nad jumala ja jumalikkude asjade kohta käivad, on väga viletsad. Ta teab hästi, et meie mõistuse uurimused, kui nad jumalikkude asjadega tegelevad, kahtluse okka meisse jätavad ega ole kuidagi eksimuste vastu kindlustatud. Ja just neil põhjusil õpetab Thomas Aquinatus, et ka need, kes omavad teadusliku tunnetuse teatud usutõdedest, ometi omavad alati ka tahte neid eelistada jumalikule autoriteedile, et nad mitte teadusliikult tunnetatud ja evidentsed ei oleks. Sellest nähtub, et Thomas Aquinatus mitte sel vaatel pole, nagu muutuks usukumine teadmise sisseastumisega üleliigseks ja peaks selle ees taganema. See konstantne tahe tuntud tõdesid

ka sel juhul uskuda, kui neid ei teata, võib ainult usu (habitus) ees põhjendatud olla ja peab seepärast sel hetkel, mil ta tegutseb, tõeliseks usuaktiks muutuma. Et ta aga siiski kaasa töötama peab, seda põhjustab meie tunnetuste ebatäiuslikkus jumalikkudes asjades, mida Thomas Aquinatus täielikult tunnustab.

Jätame nüüd selle ja vaatleme neid põhimõtteid, mida Thomas Aquinatus püstitab uskumise ja teadmise üksteisest sõltuvuse suhtes. Ta õpetab teadmise pretsendenti usu ees praeambula fidei suhtes, kuna viimaste tunnetamist eeldatakse usuakti võimaldamiseks. See maksab aga ainult üldiselt ja teesides, sest Thomas Aquinatus ütleb selgelt, et inimesed, kes kuigi tõest ei oma demonstratiivset tunnetust, sellest ometi usu tõttu kinno peavad. Niimoodi see, mis iseenesest on usu eelduseks, on usus eneses omandatav. Kuid veel ühtteist teadmist eelistab ta usule, nimelt ilmutuste usutavuse evidentset tunnetust, kuivõrd see on olenev tõendustest, mis kaitsevad ilmutuse tõenduste tõdesid. Sest, keegi ei usuks, kui ta ei näeks, et ta on kohustatud uskuma, tõenduste evidentsuse tõttu, mis tõendavad ilmutustõsiasja tõde.

Usk, kui niisugune ei too enesega kaasa evidentsust, sest just selle kaudu ta eraldub teadmisest. Kuid ta eeldab evidentsust. Nimelt ilmutuse usutavuse evidentsust tõenduste põhjal, mis põhjendavad ilmutuse tõenduse tõdesid. Kui ka see teadmise pretsendents usu ees on ainult üldine ja teesides, sest nii vähe kui kõik inimesed enesele muretseda suudavad praeambula fidei demonstratiivset tunnetust, sama vähe on ka võimalik võita nende tõenduste evidentset tunnetust, millel ilmutus tõsiasja tõde baseerub. Usk võib ja peab ka siin enamuse inimeste juures teadmist täiendama.

Nii on teadmine mõeldud suhetes uskumisele eelistatud. Teisiti on kristliku teaduse juures. Meie teame, et mõistuse tõed ilmutatud tõdedega vastolus ei või olla ja sellepärast kõik mõistuse uurimise resultaadid, mis on ususisuga, vastolus, põhjenevad kas ainult näilikel põhjusil või sofistlikel tõendusil. Sellest järeldub ilmselt, et mõistus usku kui juhtivat printsiipi peab tunnustama ja et ta kõigist neist resultaatidest, mis seisavad usuga vastolus, kui valedest ja eksitustest peab loobuma. Kristlikus teaduses seisab usk teadmisest kõrgemal ja muutub sellele juhtivaks normiks. See

seisukord jääb samaks nii filosoofilise kui ka teoloogilise teaduse juures, kuna inimene kummaski suhtes ei tohi õppida midagi, mis on usule vastukäiv.

Aga kui inimlik vaim püüab haarata teaduslikku tunnetust sellistest ilmutustõdedest, mis on ühtlasi ka mõistuse töed, või kui ta teaduslikult tõendada püüab, et ilmutuse müsteeriumid mõistusega pole vastolus ~~vastolus~~, samuti kui ta positiivseid probabiliteedi põhjuseid teise heaks püstitada püüab - kas ta sellise käitumisega ei kõrvalda mitte usu teeneid? Kuulame kuidas Thomas Aquinatus sellele küsimusele vastab.

Et usuakt oma olemusele vastavalt teenistuslik on, selgub juba tema mõistest. Sest kuna see akt teenistuslik on niivõrd, kuivõrd ta avaldub vabal tahtel halastuse liigutatud mõjustusel. Kui ta suuna jumala poolt antuna omandab, siis käib see ka usuakti kohta. Usuakt on nimelt sel juhul mõistuse akt, aga ainult niivõrd, kuivõrd see on vaba tahte kaudu halastuse poolt mõjutatud ja jumaliku tõega kooskõlas ~~on~~. Selle teenistuslikkuses ei või mingit kahtlust olla. Küll võib aga teadmine olla usuga kahesuguses suhtes. Tema vahekord usuga võib olla selline, et inimene mitte tahteline

või võimeline pole usutõdesid vastuvõtma, olgu siis ta mõistuslikel põhjusil nende vastuvõtuks kohustatud on. Kui see juhtub, siis vähendab teadmine usu teeneid, hävitab neid koguni. See pole aga õige vahekord, milles teaduslik tunnetus peaks olema usuga, sest meie peame omaks võtma usutõdesid, mitte mõistuse, vaid ainult jumala autoriteedi põhjal. Teadmisel võib aga ka selline suhe usuga olla, et ta sellele järgneb ja see ongi nende õige vahekord. Kui teadmine õiges vehakorras usuga seisab, siis ei vähenda ega kitsenda ta usuteeneid, vaid ta ülendab neid. Sest kui inimene usutõdedest kinni peab jumaliku autoriteedi põhjal ja hiljem nende üle järele mõteldes neile püüab anda mõistuse põhjendusi, siis sellest nähtub, et ta tõde armastab ja see armastus tõe vastu ülendab avalikult usu teeneid.

Kui kasutada neid üldiseid põhimõtteid praeambula fidei kohta ja sellega demonstratiivset tunnetust püüda saavutada, siis pehmendatakse ratio fidei, sest et see, millest varem usus kinni peeti, nüüd evidentseks on tehtud. Aga ratio caritatis / armastus tõe vastu / võib tahtmise nõusolekul tõdesid ka uskumisega omaks võtta. Ka see, et nad pole evidentsed, ei moodus-

ta takistust ja sellest järeldub, et ratio meriti sel korral ühtki kitsendust ei salli. On aga tegemist selliste tõendustega, või müsteeriumite probapiliteedi põhjustega, millega selgitatakse, et ilmutuste müsteeriumid mõistusega vastolus pole, siis selleläbi ei vähendata ratio fidei ega ka meritum fidei mõju.Sest need põhjused ei tee mainitud tõed mitte sisemiselt evidentseks, ei kutsu esile mingit tõelist teadmist neist, vaid on suunatud usu takistuste kõrvaldamisele [11/].

Kui need põhimõtted on olulised ja mõistuse ja ilmutuse, teadmise ja uskumise eristamise suhtes, siis vastavalt sellele saab eristada ka kaht teadust, mis tegelevad kõrgemate jumalikkude tõdedega, nimelt - filosoofia ja teoloogia. Filosoofia on mõistuse teadus, teoloogia ilmutuste teadus. Ühele on tunnetusallikaks mõistus, teisele ilmutus, ühe aluseks on mõistuse printsiibid, mida tunnetatakse loomuliku mõistusega. Teisele selle vastu on aluseks ilmutuste printsiibid, usuartiklid, mida tunnetatakse usu kõrgema valguse kaudu. Üks, niisiis, tegutseb mõistuse, teine ilmutustõdedega. See on aga korraga nii mõistuse kui ilmutustõde, siis langeb ta mõlemisse teadusevalda. kumbki neist käsitleb teda aga eriviisil, filosoofia niivõrd, kuivõrd ta / pöördel /

mõistuse- ja teoloogia, kuivõrd ta on ilmutustõde. Sellest järgneb, et filosoofia ja teoloogia on iseseisvad teadused. Kumbki käsitleb oma tõdesid ise seisukohalt vaadatuna; filosoofia niivõrd, kuivõrd see mõistusega võimalikuks osutub, teoloogia, kuivõrd need tõed ilmutatuks osutuvad jumala poolt. Filosoofia jaguneb teoreetiliseks ja praktiliseks osaks. Samuti sisaldab ka teoloogia teoreetilise ja praktilise momendi. Kuid eelkõige on teoloogia spekulatiivne teadus, sest ta tegeleb enam jumalikkude asjadega ja vähem inimlikkude toimingutega, mida ta ainult niipalju oma vaatluse alla võtab, kuipalju inimene tema läbi jõuab ka jumala täielikule tunnetusele, millest tema igavene õndsus oleneb.

Tekib küsimus, milliseid esemeid mõlemas teaduses uuritakse, ja milliseid metoodilisi uurimiskäike kasutatakse. Mõlemais teadusis - nii ühes kui teises - on teadusliku uurimise esemeiks, peale jumala, veel loodavad asjad. Kuid nii filosoofia kui teoloogia käsitleb neid isemoodi. Filosoofia uurib nende olemust, nende olulisemaid omadusi ja nende suhteid. Teoloogia tegeleb aga nendega ainult niipalju, kui neil on jumalaga midagi ühist. Nagu näiteks: kuivõrd nad on jumala

loodud, jumala tahtele alluvad jne. Kui aga juhtub, et filosoofia ja teoloogia eseme kaudu kokku puutuvad, siis erinevad nad ometi teineteisest ses suhtes, et filosoofia tõendused võtab asjade loomusest, teoloogia aga väljub esimese algpõhjuse argumendist ja nii tekib iseenesest filosoofilise ja teoloogilise teaduse metoodiline käik. Filosoofia algab loodud asjade oluliste omaduste ja seaduste olemuse uurimisega ja tõuseb alles siis jumala tunnetusele ja vaatlusele. Viimane on kõikide filosoofiate lõppeesmärgiks ja sellepärast moodustab ka metafüüsika, mis eelistab tegeleda jumala ja jumalikkude omadustega, viimase ning ühtlasi kõrgema osa filosoofiast. Ta on philosophia prima või principalis. Teoloogia sammub vastupidist rada. Ta väljub jumalast ja jumalikkudest omadustest ja langeb sealt loodud asjade juurde, et nende suhet jumalaga kindlaks määrata - niivõrd, kuivõrd seda võimaldab ilmutus.

Juba sellest on näha, et teoloogial on palju õilsam iseloom kui filosoofial, kuna teoloogilisem uurimuse metoodilisel käigul on palju suurem sarnasus jumaliku ilmutusega, sest ka jumal tunnetab algul aga iseenese ja siis alles iseenese kaudu kõike muud. Kuid

teoloogia preminents filosoofia üle pesitseb veel paljudes muudes põhjustes. Teoloogia seisab kõrgemal teistest teadustest suurema kindluse ja samuti oma sisu suurema üleoleku tõttu. Tal on suurem kindlus kui teistel teadustel, sest ta ammutab selle jumalikust teadusest, mis ei peta, kuna kõik teised teadused ammutavad selle loomulikust mõistusest, mis on tihti petlik. Tal on üleolevam sisu kui teistel teadustel, sest ta haarab esmalt sellised tõed, mis mõistuse jõu ületavad; kuna ülejäänud teadused on piiratud mõistuse võimega. Samuti, kui meie teoloogia praktilist momenti vaatleme, on tema siht kõrgem, kui kõikidel teistel teadustel, sest kõik temas on suunatud igavese õndsuse poole. Nii tõuseb ta ka ses suhtes kõrgemale kõikidest teistest teadustest.

Sellest ilmeneb, et filosoofia on teoloogiale subordineeritud, mitte koordineeritud. See alluvusvahekord toob kaasa teatud teenimisvahekorra, filosoofia ja - teoloogia vahele. Filosoofia on teoloogia teenijaks. Teoloogia kasutab filosoofiat niipalju, kui see samadest põhimõtetest lähtub. Ta püüab nende põhimõtete kasutamisega ilmutatud tõdesid mõistusele selgemaks ja

vastuvõetavamaks teha, neid tõdesid veelgi enam manifesteerida, kui see ilma nende põhimõtete kasutamiseta võimalikuks osutuks. Filosoofia kasustamisega muretseb teoloogia enesele spekultatiivse meomendi ja muudab sellega iseense täiuslikuks.

Nii palju olgu siis öeldud Thomas Aquinatuse õpetussüsteemi põhimõtetest. Nagu me näeme on Thomas Aquinatus oma teadusliku seisukoha selgelt ja kindlalt määritlenud. Siin ei või mingit arusaamatust tekkida. Vahe müsteeriumite ja mõistuse tõdede vahel pole mitte ainult alal hoitud, vaid ka kõikjal kindlalt alla kriipsutatud. Samuti on tähendatud ka ilmutuse ja mõistuse kaks tunnetusallikat, milles kumbki teist oma omadustega ei mõjusta. Kuna aga mõlemad tunnetusallikad pöörduvad tagasi absoluutsele tõele, jumalale, kui oma ühisele kõrgemale põhjusele, on nende mõlemate printsiipide vaheline vastolu võimatuks tehtud. Ilmutuse vajalikkust on tunnustatud kui absoluutset vajalikkust kristlikkude müsteeriumite suhtes ja kui hüpoteetset vajalikkust mõistuse tõdede suhtes, mis käivad jumala, jumalikkude asjade, meie ja jumala suhte jne. kohta. Põhjused, mida Thomas Aquinatus selle hüpoteetilise vaja-

likkuse kohta loetleb, meenutavad neid, millega Saadiah ja Moses Maimonides jumalikkude ilmutuste vajalikkust on püüdnud põhjendada. Ometi erineb Thomas Aquinatuse teooria olüliselt Saadiah'i ja Maimonides'e omadest, kuna viimased ei tunnustanud ilmutuste hädavajalikkust, sest nad ei omanud tõeliste müsteeriumite mõistet ja neile seetõttu ilmutus tundus loomulikule tunnetusele palja välise abi- ning edustamisabinõuna. Sellevastu aga Thomas Aquinatus ei jäänud seisma ilmutuste hüpoteetilise vajalikkuse juurde, vaid arvestas müsteeriumite, nende inimlikkude tunnetuste kõrgemate ja üleolevamate objektide suhtes, absoluutse vajalikkuse ja hoidis nii ilmutuse selle mõiste täielikus kõrguses. Selle eelduse põhjal oli ka vastastikune uskumine ja teadmise kompatibiliteet kindlustatud ja selline suhe nende vahele asetatud, mis usu esile kerkima asendi inimliku tunnetuse alal oma täielises kandejõus maksvusele tõi. Aga ta määritles ka teaduse täieliku tunnustuse ja kõrge tähtsuse inimese vaimses elus. Pärast seda, kui need seisukohad olid määritletud, polnud enam raske mõlemaid kõrgemaid teadusi, filosoofiat ja teoloogiat sellisesse vastasikkusesse suhtlemisse viia,

et kumbki neist iseseisva teadusena tundus, et kumbki enesele oma printsiibid, oma meetodid ja oma tõdederingi moodustas ja kumbki teist enesesse haarata ei saanud.

Oli aga ka selle eest hoolitsetud, et teoloogia näis kõrgema ja eelistatuma teadusena, kui kõik teised teadused. See printsiip oli kindlustatud sellega, et kõik teadused, ka filosoofia teoloogiale subordineeritud olid ja teatud teenistusvahekorras sellele asetsesid. Nii olid asetatud Thomas Aquinatuse õpetussüsteemi fundamendid, üldised põhimõtted määritletud, suhted selgelt kindlaks tehtud [12/].

Ükski Thomas Aquinatuse'e õpetusaladest pole leidnud nii laialdast tähelepanu väljaspool katoliiklikku maailma, kui tema õpetus ühiskonnast ja riigist. On nimelt otsusele jõutud, et tema teooria riigist pole mitte paljas kujutlus, vaid on kooskõlas tõsiasjadega. Moodsad filosoofid peavad tunnistama, et nii mõnedki laused õigusfilosoofias, mida kaasaja saavutusteks peetakse, leiduvad juba Thomas Aquinatus'e kirjades. Nii ütleb Ihering oma teoses " Der Zweck im Recht " / " See suurvaim tunnetas kõlbluses nii rea-

listlikpraktilise ja ühiskondliku momendi, kui ka ajaloolise ... Imetledes küsin eneselt, kuidas oli see võimalik, et sellised tõed pärast esmakordset avastamist meie protestantliku teaduse juures täiesti unustusse võidisd vajuda? Millistest eksitustest oleks võidud hoiduda, kui nendega oleks arvestatud! Mina omalt poolt oleksin võib-olla kogu oma raamatu jätnud kirjutamata, kui ma oleksin neid tundnud, sest need põhimõtted, millega mina tegelesin, esinesid juba tolle võimsa mõtleja õpetuses lõpliku selguse ja viimistletud käsitlusega [13].

Ajaloolisest seisukohast vaadatuna on see osa Thomas Aquinatuse õpetusist eriti tähelepanu-vääriv - sellepärast, et siin enne Thomas Aquinatus'e aegne Augustinus'e riigiõpetus esmakordselt koos Aristoteles'e ühiskonna ja riigiõpetusega terviku moodustab. Selles õpetuses kõrvaldatakse mõningad varemate doktriinide ühekülgsed ja arvestatakse kõigepealt indiviidi loomulikke elamistingimusi ja elu otstarbeid. Kellelgil pole olnud sellist mõju Aristoteles'e ühiskonnaõpetuse retsipeerimisel, kui just Thomas Aquinatus'el. Selle õpetuse sisu läbi töötamine ja iseseisev kästitlus on

aga Thomas Aquinatus'e enese saavutus [14].

Thomas Aquinatus'e ühiskonna- ja riigiõpetus esineb algul Aristoteles'e doktriinide sissejuhatuse ja tuunustusena. Too suur skolastik arendab iseseisvalt oma suurtes süstemaatilistes töödes mõtteid ühiskonnast ja riigist. Eriti torkab see silma " Summa theologiae"s, paljudes " Opuscula' tes", " De regimine Judaeorum ad ducissam Bratantiae's " ja " De regimine principum ad regem Cypri's ".

Thomas Aquinatus väidab, et riik ja riigi võim on tekkinud inimeste sotsiaalse loomuse tõttu. Kõikjal, kus mingile sihile püütakse, kus esineb võimalus toimida mitmest viisi, on vaja mingit juhist, mis inimesile näitab kätte otsese tee sihile. Inimesel, kui mõistusega olevusel, on üks siht, mille poole ta püüab oma elu ja tegevusega [15]. See, mis inimesi nende õigele sihile juhib, on nende mõistus ja see omakorda on aiosake nult jumalikust mõistusest. Jumalik mõistus aga on igavene ja üldine seadus - lex aeterna [16]. Selle seaduse mõju ulatab kõikidele - nii looduse nähtustele kui ka inimeste tegevusele. Nii on see lõpuks jumal ise, kes inimesi oma mõistuse kaudu sihile juhib. Elaksid

inimesed omaette, lahus üksteisest, siis poleks neil enam ühtegi teist juhti vaja. Igaüks oleks ise enesele kuningaks ja jumala abiga, kes inimesele on mõistuse andnud, püüaksid nad oma sihile. Kuid inimene on oma loomult sotsiaalne ja poliitiline olevus / animal sociale et politicum /. See tähendab: tema loomus nõuab ühiskondlikku sidemeid teiste omasugustega ja ta ei saa rahuldada nende sidemeteta oma loomuse nõudeid [17/].

Loomadele on looduse poolt antud nende kaitse värv, toit, kaitsevahendid jne. Inimesel pole midagi sellist ja sellepärast on temale looduse poolt antud mõistus, et ta saaks enesele kõike vajalikku oma mõistuse ja käte abil muretseda. Üksikule inimesele - osutub raskeks kõike seda enesele soetada, sellepärast on inimesed looduse poolt määratud kooseluks. Lisaks sellele on loomadel vaist palju enam arenenud kui inimesil, kes peavad selle puuduse parandama oma mõistuse abil, nad võivad seda aga ainult siis tagajärjekalt teha kui nad teiste inimestega koos elavad. Ühiskonnas abistavad inimesed üksteist sellega, et ühe mõistuse abil leiutatud asjad ka teiste kasuks tööle rakendatakse. Üks inimene spetsialiseerub ühele, teine teisele alale. Kõige enam aga avaldub inimeste sotsiaalne kalduvus

sellest, et nad ainukestena omavad keele, mis võimaldab neil oma mõtteid täielikult avaldada. Mis on inimene oma enese loomuse tõttu sunnitud ühiskondlikuks olevuseks? Keel on vahendiks teistega ühiskondliku sideme loomisel ja ühiskondliku rapordi avaldamiseks [18].

On aga ühiskond see miski, mis on inimlikus loomuses eneses rajatud ja suudavad inimesed ainult neil tingimusil oma olemasolu otstarvet teostada, kui nad üksteisega ühiskondlikus sidemes on, siis on tarvis valitsejat. Valitseja peab teostama sellist valitsemist, mida nõuab ühiskondlik ühendus oma loomult. Kuna sellises ühiskonnas üksikud inimesed siiski ainult oma isiklikke huve silmas peavd, siis peaks ühiskond hävima, kui poleks valitsejat, kes ei peaks silmas mitte üksikute heaolu, vaid ühiskonna kui terviku heaolu. Kehaline organism häviks, kui mitte hing elustava valitsejana kõiki selle osi koos ei hoiaks ja kõike neid funktsioone ei teostaks, mis on tarvilikud kogu organismi olemasolule ja heaolule. Ka inimlik ühiskond nõuab valitsejat vastavalt oma loomusele, kes üldiseid huvisid kaitseks.

Algupäraselt on ühiskond ainult perekond. Kuna

perekond aga kõike ühiskondlikke otstarbeid täita ei suuda, siis laiendab ta end vastavalt loomulikkudele nõuetele kogukonnaks, mis koosneb paljudest perekondadest. Kogukond omakorda laieneb samadel põhjustel riiklikuks ühiskonnaks, mis võib olla suurem või vähem vastavalt tekkimise tingimustele. Kuna perekonnapeaks on perekonna isa, siis peab ka kogukonnal ja kogukondadest koosneval riigil olema oma valitseja, kelle suhe ühiskonnaga sarnaneb isaduslikule vahekorrale, kuid teiselt poolt sellest ometi erineb [19].

Tähendab, Thomas Aquinatus põhjendab sotsiaalse autoriteedi tekkimist, õigustamist ja vajadust inimese loomusega. See ilmneb perekonna isas, kogukonna peas ja kõrgemas ning tõelisemas mõttes valitsejas - maa kuningas. Selline riigivõimu saabumisviis on oma olemuselt võetud Aristoteles'elt. Platon'i järele on aga määratud, et ühiskondlik huvi on tähtsam isiklikust. Ilmalik võim on samuti jumala poolt määratud nagu vaimulikki. Jumal on inimliku loomuse looja, ja kuna riik ning ühiskond on inimese loomusega kooskõlas, on ka riigivõimu algallikaks jumal. Ka patulanguseta oleks

selline kord valitsenud, sest seda nõuab inimeste sotsiaalne loomus. Kuna ühiskondlik kooselu juhtiva võimuta on raskesti teostatav, siis on vaja juhti, kes rakendab oma teadmised ja õigluse teiste kasuks [20].

Kui riigipea püüab oma valitsemises vastavalt ülesandele, kõikide üldist heaolu saavutada, siis on tema valitsemine õiglane. Peab ta aga silmas oma erakasu ja heaolu, siis on valitsemine ebaõiglane. Mõlemil juhul võivad valitsemist teostada kas üksik, mõned isikud, või inimhulk ise. Kui valitsemine on õiglane, siis on riigikorraks monarhia - kui üksik isik valitseb, aristokraatia - kui üksikud valitsevad ja respublika, kui inimhulk võimu enese käes hoiab. Kui valitsemine on ebaõiglane, siis on meil esimesel juhul tegemist türanniaga, teisel - oligarhiaga, kolmandal - demokraatiaga. Selle all tuleb küll rohkem korruptsiooni olukorda, kui riigikorda mõista. Monarhia degenereerub türanniaks, aristokraatia - oligarhiaks ja(respublica) respuublika - demokraatiaks [21].

Kogu ühiskonna üldine heaolu on see, mis peab olema kogu riikliku seadeldise ja valitsemistegevuse sihiks. See üldine heaolu on aga oluliselt sõltuv ühis-

konna sisemisest üksmeelest ehk rahust. Kaob ühiskondlik rahu, siis kaob ka kogu ühiskonna kõlikkus, sest seesmiselt lõhestunud ühiskond on ise enesele koormaks. Ühiskonna liikmete vahelise rahu põhjustamine ja säilitamine on seega riikliku ühiskonna ja valitsuse vahendituks ülesandeks. Selle teostamine toob enesega kaasa hädavajaliku tagajärjena kõrgeima sihi, mis seisab üldises heaolus. Siin aga võib tekkida küsimus, millest siis too rahu on tingitud? Sellele vastab Thomas Aquinatus, et ühiskondliku rahu säilitamine on tingitud sellest, et riiklik autoriteet kaitseb kõikide riikliku ühiskonnaliikmete õigusi ja kasutab õiglust kogu ühiskonna kasuks. Ja kui arvestatakse seda seisukohta, siis identifitseerub rahu põhjendamine ja säilitamine ühiskonnas õigluse ja õiguse kaitsega.

Need põhimõtted on olulised, et nimetatud kolmest riigikorrast kõige paremat selgitada. Riigikord on seda eelistatum, mida enam ta oma loomult suudab riikliku ühiskonna otstarvet teostada, s.t. rahulikku üksmeelt ühiskonnas säilitada. Üksmeelt suudab aga valitsus alal hoida seda enam, mida üksmeelsem on ta ise.

Valitsuse suurim üksmeel võib eksisteerida ainult ainuvalitsuse juures. Kuna see monarhia juures kõige suuremal määral esineb, siis on monarhia juba sel põhjusel parim ja eelistatum riigikord. Kui mitmed valitsevad, siis võivad nad seda teha ainult tingimusel, et teatud üksmeel nende vahel asetseb ja mida suurem on see üksmeel, seda paremini nad valitsevad. Kuna valitsuse eeskujulikkus üksmeelest oleneb, siis tohib küll õigusega väita, et eeskujulik valitsus tingib ja toob enesega kaasa monarhia juures esineva suurima üksmeele. Tuleb veel arvestada seda, et loomulik ehk loodusele vastav ~~ikka~~ osutub igas olukorras kõige paremaks. Me näeme, et enamasti kõikjal üksik juhib ja valitseb. Nii valitseb hing kõigi kehalikkude organite üle ja mõistus - vaimliste jõudude üle. Veelgi kaugemale minnes peame tunnistama, et ainuke jumal valitseb kogu maailma ja selle asju. Järjelikult peab ka riiklikus ühiskonnas valitsemisviis parimana esinema sellisena, mis kõige enam sarnaneb loodusele - nimelt monarhia.

Kuid kindlasti sobib siia paremini kui kusagile mujale põhimõte: " corruptio optimi pessima ". Nii na-

gu monarhia iseenesest on parim riigikord, nii on monarhiast degenereerunud türannia kõige halvem. Kui aristokraatias või respuublikas korruptsioon valla pääseb, siis see erakasu, mis rahva asemel valitsejatele läheb, on ometi mitmete isikute vahel jaotatud. Türannia juures langeb see aga ainsale kasuks, mis on palju halvem. Pealegi pole oligarhias ega demokraatias vägivald nii suur, sest see on vähem kontsentreeritud ja ei saa sellepärast ka nii suurel määral olla riigile kahjuks. Türannia juures on vägivald kõige suurem, sest ta on sõltuv ühest isikust, kes võib teostada kõike, mis on kasulik tema isiklikuks heaoluks. Sellepärast on türannia kõige halvem riigikord. See ei või veel monarhia paremust hävitada, sest monarhia ei lange nii kergelt korruptsiooni kui ülejäänud riigikorrad. Kui aristokraatia või respublika valitsusliikmete vahel tekivad lahkhelid, siis see kandub edasi ka alamatele ja sellega häiritakse ühiskondlikku rahu. Türannia juures valitseb aga alati üksmeel. Peale selle türannia ei järgne mitte ainult monarhilisele korrale, vaid palju tihedamini saabub ta just teistest riigikordadest. Tavaliselt, kui aristokraatia või respuublika juures tekivad lahkhelid, haarab

üks, kes on võimsam või targem, võimu enese kätte ja teostab seda võimu olukorra sunnil türannina. Nii on siis ikkagi parem ühele kuningale alluda, kui paljude võimutsemisele [23].

Kuna monarhia, kuigi ta on parim riigikord, korruptsiooni langedes muutub kõige halvemaks, siis peab hoolitsema selle eest, et korruptsioon ei tekiks ja et kuningal osutuks võimatuks türanniline valitsemine. Kuninga valitavuse puhul peab valitama selline isik, kel puuduvad igasugused eeldused türanniaks. Riigi valitsemine peab olema selliselt korraldatud, et kuningal pärast valitsejaks saamist osutub võimatuks teostada türannilist valitsemist. Riigi põhiseadusus peab kuningliku võimu nii määritlema ja piiritlema, et kuningas kooskõlas sellega, ei saaks teostada türanniat. Kui aga monarhia kõigile ettevaatusabinõudele vaatamata türanniaks degenereerub, kuidas peavad siis alamad suhtuma selisesse türannilisse kuningasse. Siinjuures tuleb tähendada, et kui türannia pole äärmiselt liialdustesse kalduv, siis on parem ja soovitavam taluda seda türanniat, kui astuda tema vastu vägivalsete abinõudega. Sest vastuhakkajad, kas võidavad neid,

kes türanniat kaitsevad, või nad ei võida. Ei võida nad, siis muutub võitja türannia harilikult veelgi suuremaks ja masendavamaks, kuna ta oma võimu alalhoiu huvides tõmbab ohjad veelgi enam pingule. Võidavad nad aga, siis tekivad tavaliselt rahvas mitmesugused parteid, et määrata uue riigikorra konstruktsiooni. Selle segaduse vältel võib kergesti keegi võimu enesele haarata. Oma eelkäija saatusest hirmutatuna ja enese kaitseks annab ta türannilise vägivalla karmust oma alamatele veelgi enam tunda. Nii siis, kus türannia liiga äärmustesse kalduv pole, on parem kannatada, kui selle vastu ~~võitja~~ astuda vägivallaga. Kuigi türannia ületab talumatavuse piirid, pole ometi kellelegi lubatud kõrvaldada türanni vägivaldselt. Türanni tapmist ei saa kuidagi õigustada. Türanni ikkele võib vastu astuda ainult avalik autoriteet õiguslikul teel. Kui kehtiva riigikorra järele rahvas valitseja valib ja talle põhiseaduse kaudu või mõnel teisel teel valitsemisviisi ette kirjutab, siis võib rahvas, kui valitseja neid nõudeid ei arvesta, riiklikult ette nähtud õiguslikul teel temalt võimu võtta, või tema võimu piirata. On aga riigikord selline, et valitseja määramine kuulub kõrgema ühiskonna-

kihi pädevusse, siis tuleb kaebusega esineda ning paluda abi türannia vastu. Kui pole olemas ühtki maapealset jõudu, kes saaks seaduslikul teel türanniat kõrvaldada, siis tuleb pöörduda jumala poole, kes oma abiga õigel ajal rahvale appi tuleb ja vabastab teda tema ikkest [24/].

Kuningas, valitsedes temale alluvat rahvahulka, tegutseb jumala teenrina ja sellepärast ei või see motiiv, mis tema õiglases valitsemisvõimu teostamises avaldub, seista mitte aus ega kuulsuses. Vooruslik inimene ei tohi vaadelda au ja kuulsust kui ekvivalentset tasu oma tegude ja püüete eest, mis temale ta kohustus peale paneb. Ta ei tohi leppida sellise mööduva ja ebakindla tasuga, nagu seda on au ja kuulsus. Palju enam peab valitseja oma vaevanägemise eest tasu ootama, sellelt, keda ta asendab - nimelt jumalalt. Jumal tasub tihti ajalikkude hüvedega, kuid kuna neid ka halbadele osaks saab, siis pole see veel ekvivalentne tasu. Õige tasu võib seista ainult igaveses õndsuses, mida jumal oma ustavatele alamatele osaks laseb saada ja mille poole inimeste looduslik tung kõigiti püüab. See igavene

õndsus peab ka selleks motiiviks olema, mis valitsejat sunnib oma valitsemist õiglaselt teostama, s.t. jumaliku tahte normide kohaselt. Nagu üksikute inimeste tegutsemine peab kõigiti püüdna saavutada ülimat õndsust, nii peab seda ka valitseja püüdma oma valitsemise teostamisega. Tulevane tasu on seda suurem, mida kõrgem on olnud tema seisukoht elus ja mida raskemad ja laiaulatuslikumad ta kohustused, mis jumal temale on peale pannud. Mida suurem on inimese voorus, seda suurema tasu osaliseks ta saab. Ainult valitsejal peab olema ülim voorus, et teostada valitsemist täiesti selle otstarbele vastavalt, arvestamata enese kasu. Türann teenib suurima karistuse, sest tema poolt korda saadetud halbuse all kannatavad paljud inimesed. Kuid hea valitseja on oma õiglase valitsemisega kasuks kõikidele oma alamatele, ta muretseb kõikide heaolu eest ja sellepärast peab ta tasu ka kõige suurem olema.

Senini olen käsitlenud valitseja seisukohta riiklikus ühiskonnas üldse. Edasi, vaatlen ta erilisi kohustusi, mis võimaldavad temale ta seisukohal püsimise.

Nii nagu jumal on kogu maailma isand, nii on

ka valitseja temale määratud piires. Ta on loodud jumala, kõige kõrgema valitseja näo järele. Tema erilised funktsioonid peavad end moodustama vastavates tegevusteks, analoogiliselt jumala omadele maailma suhtes. Ühelt poolt jumal lõi ja korraldas algupäraselt maailma, teiselt poolt valitseb ja juhib ta seda katkestamatult kindlaksmääratud korras. Järelikult peab ka valitseja tegevusel olema kahesugune suund. Ühelt poolt peab ta abistama riigikorra loomist, teiselt poolt teostama riigi valitsemist ja juhtimist selle korra piires. Esimene ülesanne ei lasu küll kõikidel valitsejail, vaid ainult nendel, kelle kätes on valitsemine riigi kujunemise momendil. Valitsejad peavad enesele eeskujuks võtma jumaliku tegevuse, mis avaldub algupärases maailma korra loomises. Jumal asetas maailma loomisel iga üksiku eseme või olevuse vastavasse kohta ja sidus neid selliselt üksteisega, et maailm näib korraldatud harmoonilise ühiskuna. Nii peavad ka algupärased riigi rajajad igale ühiskonna liikmele riigis andma astava koha, muretsema tema tarvete rahuldamiseks vajaminevaid vahendeid, nende ühiste asjade ja suhete juhtimiseks tarvisminevaid organe asetama üksikute riigigruppide üle ja kõik nii kor-

raldama, et see resultaadina annab üksteisega lülitatud orgaanilise tervikriigi. Kuid see ülesanne, nagu öeldud, langeb ainult üksikuile valitsejaile. Enamus leiab riigivõimu omandamisel ees juba korraldatud ja loodud riigi ja nende ülesanne piirdub olemasoleva korra säilitamisega ja selle piires inimhulga valitsemisega ning juhtimisega sellele sihile, millele on suunatud kogu riigikord. Ja ka siin peab valitseja võtma enesele eeskujuks jumala suhtumist maailma. Nagu jumal kõike nii juhib, et see inimesi viib neile määratud kõrgemale sihile, nii peab ka valitseja oma valitsemistegevust selliselt juhtima, et tema alamatele võimaldatakse ja kergendatakse nende ülima sihi saavutamist. Kuna aga see siht ainult vooruse kaudu saavutatav on, siis peab valitseja selle eest hoolitsema, et inimesed elaksid vooruslikult ja selle kaudu saavutaksid tõelise õndsuse. Oleks too õndsus loomuliku vooruse kaudu kättesaadav, siis piisaks selle saavutamiseks ilmalikust valitsusest. Kuna aga inimeste eesmärk ja ka voorus millega seda saavutatakse on üleloomulik, siis vajab inimsugu peale ilmaliku veel üht teist kõrgemat valitsust ja juhti. Selleks kõrgemaks valitsuseks on -

jumala ja nende valitsus, keda jumal oma maisteks asendajaiks on pannud. Need on preestrid, eriti aga ülempreestrid ja paavst. Paavsti ülesandeks on inimesi juhtida üleloomulikule voorusele ja selle kaudu üleloomulikule sihile. Sellega on ilmalikel valitsejail lasuv ülesanne; inimesi väliselt juhtida ja viia õiguse teedele, neist kasvatada eeskujulikke kodanikke ja muretseda nende välise heaolu eest, et nad võiksid elada kõlblalt ja rahulikult. Ilmalik valitseja on alluv paavstile, kui jumala asendajale ja kristuse ning kiriku seadused peavad temale olema mõõduandvad ta valitsemise teostamise juures [25/].

Vastavalt sellele normile on ilmaliku valitseja kohustuseks oma tegevuspiirkonnas, selle eest hoolitseda, et ta alamad vooruslikult elaksid. Kuna osutuvad välised hüved tarvilikuks voorusliku elu võimaldamiseks ja esile kutsumiseks, siis on valitseja kohustuseks välise heaolu eest muretseda. See on võimalik ainult riikliku ühiskonna üksmeele ja rahu olemasolul. Valitseja hoolel peab olema kolmesugune suund: ta peab riiklikus ühiskonnas rahu säilitama, peab juhtima rahu kaudu seotud inimhulga heale tege-

vusele ja lõpuks peab ta muretsema, et alamad saaksid enesele soetada küllaldasel määral väliseid hüvesid ja võiksid takistamatult elada vöörusele. Välise heaolu peab valitseja säilitama ja esile kutsuma. Ta peab selle eest muretsema, et hädatarvilike riigivõimu organeid, mis kuninga nimel valitsusvõimu teostavad, tarviduse korral asendatakse. Ta peab andma selliseid seadusi, mis alamaid roimadest eemale hoiavad ja hea poole juhivad. Ta peab vastavad karistused või tasud kindlaks määrama, mis järgnevad seadusest üleastujaile või nende allujaile. Lõpuks peab ta kindlustama ja kaitsma rahvast välise vaenlase vastu, sest ei piisaks sisemisest rahust, kui ühiskond poleks kaitstud välise vaenlase eest. Kuid valitseja ei pea mitte ainult looma ja säilitama avalikku heaolu, vaid ta peab seda ka soodustama selle kaudu, et ta kõrvaldab iga ettetuleva korratuse ja parandada püüab seda, mis parandamist nõuab. Kõike seda teeb ta jumalat enesele eeskujuks võttes 26/.

Kui aga võim on loodud selleks, et inimesed tema abil oma sihile jõuaksid, siis käib see ka loomulikult riigivõimu kohta. Aga see siht, mille poole inimesed püüavad - on kahesugune: ajalis-maine ja igavene.

Esimene on maine õndsus, maine heaolu, mille poole inimene püüab looduse poolt määratuna. Teine selle vastu on teiselpool olemasolevat ilma asetsev igavene õndsus. Et inimesi esmalt mainitud sihile juhtida, selleks on riigivõim. Et aga saavutada ülimat ja viimast sihti, selleks peab kiriklik võim kaasa aitama. Mõlemal võimul on oma kindlad piirid ja mõjuvõimu ulatus. Mõlemad on jumala poolt seatud institutsioonid. Nende vahe seisab ainult selles, et kiriklik võim on saabunud vahenditult jumala käest, riiklik võim aga vahenditult, ta on nimelt rahvalt ammutatud. Nii nagu ajaline ja ilmalik otstarve on allutatud igaveselle, nii on ka riiklik võim alluv kiriklikule. Ilmalik valitseja peab valitsemisel arvestama kiriklikkude seadustega. Kasutab ta oma võimu kurjasti, et kahjustada kirikut, või et ikestada oma rahvast, siis peab paavst ta üle kohut mõistma ja talle määrama vastava karistuse. See on see kuulus skolastika " ratio peccati ", millega märgitakse juhust, kui paavst valitsejale vastu astub, karistades ja kohut mõistes. Tänapäeval kutsuks selline tegevus hämmastava paha-

meele esile. Kuid siiski tasub end vaev küsida, kas ometi mitte selline keskaegsete valitsejate kontroll ei toonud rahvastele kasu. Nii kaua kui see küsimus vastavalt tolleaegsele ajaloolisele taustale eitavalt pole vastatud, on sellised faasid, nagu " preesterkonna võimuahnus ", küll asjatud. Mida võitsid siis rahvad sellega, kui ilmalik valitsus sõltumatuks muutus vaimulikust? Nüüdki tuntakse küllalt hästi piiramatut despotiat, mis rahvaid rõhub. Tänapäeval on monarhiline despootia asendatud teise, veelgi talumatuma survevalitsusega, Nüüd maskeerib ta end sageli " demokraatia" nimega. Moodne despootia kuulutab " liberaalsust ",kuid teostab militarismi.

Sellega olen lõpule jõudnud Thomas Aquinatus'e loodusõiguse õpetuse käsitlusega, rõhutades eriti tema õpetust ühisk. ja riigist. Täiusliku selgusega on Th. Aquinatus arendanud ja eristanud selle õpetuse erilised momendid. Thomas Aquinatus on lahendanud ja kõrvaldanud haruldase teravmeelsusega kõik raskused. Selles on kindlasse süsteemi haaratud ja ühte sulatatud tõed, mida on avastanud suurvaimud oma filosoofiliste uuuri-

mustega. Sellega ei tohi aga veel väita, et Thomas Aquinatus'e süsteem täiesti veatu on. Keegi ei või nõuda inimlikult töölt absoluutset täuslikkust. Siiski peab tunnustama selle õpetuse väärtust. Öeldakse, et Thomas Aquinatus oleks veelgi enam suutnud, kui ta poleks reisinud takistava hierar-hilise mõju all [27].

Thomas Aquinatus'e teensk tuleb tunnustada seda, et ta Augustinus'e vaated " jumala riigist " on sidunud antiiksete traditsioonidega, mis võimaldavad anda riigile loodusliku positsiooni. Aristoteles-e loodusõiguse õpetus omandas Thomas Aquinatus'e kaudu uue ilme ja tema õpetus sellisel kujul ulatub kaasajani. Antiikseid elemente leidus sel ajal juba enne Thomas Aquinastus'ki, sest vanaaja loodusõiguse õpetus polnud tema eelkäijatele tundmata. Kuid Thomas Aquinatus'e kaudu kerkis Aristoteles' e geniaalne teos riigist Lääne Euroopa teadusmaailma huvipunkti. See sündis Wilhelm Moerbeck'i kaasabil, kes Thomas Aquinatus'e pealekäimisel Aristoteles'e tööd ladina keelde tõlkis. Kuid ometi pole kellelgil nii suurt mõju Aristoteles-e loodusõiguse õpetuse retsipeerimisel, kui just Thomas Aquinatus'el. Selle õpetuse seesmine ümbertöötamine ja

iseseisev käsitlus on Thomas Aquinatus'e enese saavutuseks. Oma kommentaaris analüüsib ta iseseisvalt Aristoteles'e töid, kuigi ta, kui poliitilisest elust eemalseisja abstraktne mõtleja, loomulikult enam tegeleb Aristoteles'e filosoofiliste deduktsioonidega. Esimese kommentaari järgi ei saa aga veel otsustada seda, kui suures ulatuses Thomas Aquinatus Aristoteles'e õpetusi omaks on võtnud. See ilmneb alles tema " Summa theologiae " ja " De regimine principum ad regem Cypri" juures [28].

Nagu Aristoteles vaatleb Thomas Aquinatuski inimest kui looduse poolt ühiskondlikuks eluks määratud olevust.

Kokkuvõtlikult peab mainima, et Thomas Aquinatus oma loodusõiguse õpetuse on rajanud Aristoteles'ele. Tema omalt poolt on selle ainult kooskõlastanud kristliku maailmavaatega ja täpsemalt viimistlenud [29].

= =

1. Dr. Martin Grabmann, Thomas von Aquin, München, 1926 lk. 1 - 15;
   Dr. Anton Michelitsch, Thomasschriften, Graz-Wien,1913; lk.1-61.
   Schmidt, op.cit. lk.421;
   Schwegler, op.cit.lk.211;
   Baeumker, op.cit.lk.335,336.
2. Grabmann, op.cit. lk. 15 - 21.
3. Dr. Albert Stöckl, Geschichte der Philosophie des Mittelalters, Mainz, 1865; lk.425,426.
4. Grabmann, op.cit. lk. 44-47.
5. Stöckl, op.cit. lk.428.
6. Grabmann, op.cit. lk. 59.
7. Dr. theol.Eugen Rolfes, Die Philosophie von Thomas von Aquin, Leipzig 1920; lk.108 jj.
8. Stöckl, op. cit. lk.,432 jj.
9. Schmidt, op.cit., lk. 421.
10. Eucken, op.cit., lk. 244 jj.
11. Rudolf Steiner, Die Philosophie des Thomas von Aquino, Dornach 1930, lk. 32 j.
12. Stöckl. op. cit. lk.448.
13. R. von Ihering, Der Zweck im Recht II lk. 1616 jj.

14. Baeumker, op. cit. lk. 403.

15. Grabmann, op. cit. lk. 140.

16. H.M. Korkunov, Istoria filosfii prava, Peterburg,1915, lk. 86.

17. Stöckl, op. cit. lk. 721.

18. Grabmann, op.cit. lk. 141.

19. Eucken, op.cit. lk. 245

20. Bäumker, op. cit., lk. 353 jj.

21. Grabmann, op. cit., lk. 143 jj.

22. Stöckl, op. cit., lk. 727.

23. Korkunov, op. cit., lk. 90.

24. Bäumker, op. cit. lk. 327, 355.

25. Bäumker, op. cit. lk. 351, 397.

26. Stöckl. op. cit. lk. 731.

27. Stöckl. op. cit. lk. 734.

28. Korkunov, op. cit. lk. 87.

29. Grabmann, op. cit. lk. 139.

= =

KASUTATUD KIRJANDUS.

1. Hans von Arnim, Die europäische Philosophie des Altertums / Die Kultur der Gegenwart I,5/, Berlin-Leipzig, 1909.

2. Clemens Baeumker, Die europäische Philosophie des Mittelalters, / Die Kultur der Gegenwart I 5 /, Berlin-Leipzig, 1909.

3. Johann Eduard Edrmann, Natur oder Schöpfung? Leipzig, 1840.

4. Rudolf Eucken, Die Lebensanschauungen der grossen Denker, Leipzig, 1905.

5. Martin Grabmann, Thomas von Aquin, München, 1926.

6. Josef Kohler, Lehrbuch der Rechtsphilosophie, Berlin-Leipzig, 1909.

7. H.M. Korkunov, Istoria filosofii prava, Petersburg, 1915.

8. Anton Michelitsch, Thomasschriften, Graz-Wien, 1913.

9. Eugen Rolfes, Die Philoskophie von Thomas von Aquin, Leipzig, 1920.

10. Otto Schilling, Naturrecht und Staat nach der Lehre der alten Kirchem Paderbom, 1914.

11. Heinrich Schmidt. Philosophisches Wörterbuch, Leipzig, 1931.

12. Albert Schwegler, Geschichte der Philosophie, Leipzig.

13. Rudolf Steiner, Die Philosophie des T homas von Aquino, Dornach, 1930.

14. Albert Stöckl. Geschichte der Philosophie des Mittelalters, Mainz, 1865.

15. Wilhelm Wundt, Die Anfänge der Philosophie und die Philosophie der primitiven Völker, / Kultur der Gegenwart I, 5 /, Berlin-Leipzig, 1909.

= =

=