
Да ли је могућ “праведан рат”? (Не)православне теологије рата¹

Давор Џалто

Централно питање у овом раду је питање да ли рат, из перспективе православног хришћанства, може да буде „праведан“? Под „ратом“ ће се подразумевати оружани сукоб, пре свега држава и њихових војних снага, што искључује „рат“ у неком метафоричком значењу. Пре присупања анализи овог питања, потребно је дати пар уводних напомена које се тичу опсега, контекста и методологије рада.

У теолошком разматрању питања рата и могућности праведности вођења рата (нарочито одбрамбених ратова), којим се овај рад бави, реч ће превасходно бити о теоријским моделима а не о истраживању конкретних ратних збивања. Разлог за овакав приступ лежи у чињеници да су конкретни ратови између држава по правилу веома комплексни друштвено-историјски феномени, који укључују бројне мотиве, узроке, последице и сл. Такође, у конкретним оружаним сукобима се неретко срећемо са веома сложеним етичким позицијама, чије подробније анализирање не би нужно резултирало јаснијим сагледавањем основног питања којим се овај рад бави. У конкретним ситуацијама често је тешко наћи јасне, правно и морално „чисте“ ситуације, у којима би једна страна била искључиво агресор и „лош момак“ а друга искључиво жртва. Иако кроз историју, па и данас, имамо веома много примера где сасвим невинно становништво страда од руке оних који су нападачи и злочинци (без простора за било какву оправдану релативизацију њихових агресивних тежњи и акција), одговорна и дубља анализа конкретних ситуација

¹ Рад је оригинално објављен у зборнику *Православље и рат* (прир. Борислав Гроздић), Београд: Институт за филозофију и друштвену теорију, Медија центар Одбрана, 2017, 179-204. Текст је незнатно коригован у односу на првобитну верзију.

неретко се суочава са много дубљим проблемима него што то једноставан модел „агресор-жртва“ може да осветли. Ту су, на пример, питања политичких и војних елита на зараћеним странама, које борећи битку у име једне, рецимо нападнуте стране, често заправо воде и рат против својих унутрашњих „непријатеља“ и конкурената, или пак личне ратове за напредовања у каријери, богаћење и сл. Још је сложеније питање целокупне ратне економије која, у симбиози са политичким аспирацијама појединаца и група, чини чак и одбрамбене, а не само нападачке и империјалне ратове, веома комплексним а често и морално спорним. Због свега тога у овом раду неће бити покушаја конструисања неког свеобухватног наратива који би се односио на конкретне ратне сукобе, нити ће бити покушаја да се дају нека практична упутства када је реч о учешћу хришћана у рату.

Питање хришћанског односа према рату је део ширег проблема односа хришћанства према друштвено-политичкој сфери. С обзиром да у границама овога рада није могуће дати детаљније, па чак ни сасвим опште контуре хришћанске и православне друштвене и политичке теологије, које представљају основу на којој је могуће утемељити православни приступ рату, послужићу се инверзним методом, приступајући одмах питању рата у хришћанској традицији и питању оправданости појединих теологија рата из перспективе дубље заснованих аспеката хришћанства и православне теологије, што ће бити основа за објашњење неких основних постулата православне онтологије и политичке теологије, које ћу изнети у закључку рада. Поред прегледа неких од најважнијих приступа овој теми у историји хришћанске мисли, пажња ће бити посвећена и анализи релевантних савремених православних теологија рата које покушавају да осмисле рат у контексту православне теологије, као и могућности деконструкције оваквих теолошко-идеолошких наратива из перспективе православне антропологије и онтологије.

Актуелност питања о рату и хришћанству

Доктрина „праведног рата“ заузима значајно место у историји хришћанске политичке мисли уопште, па тако и православне политичке теологије. Хришћанска теологија је често, и на Истоку (Источно Римско Царство и државе које су се развијале под значајним културним, политичким и верским утицајем истог) и на Западу (Западно Римско Царство, и државе које су након пада Римског царства на западу

претендовале на континуитет са римском политичком, језичком и културном традицијом), коришћена као концептуални апарат за рационализацију и оправдање рата. При томе нису само оправдавани одбрамбени ратови (иако они јесу најчешће били у фокусу), већ и нападачки и империјални ратови. Логика ових рационализација пружа увид у неке од основних претпоставки политичких теологија које стоје иза конкретних теологија рата.

Да овде није реч само о интересовању за сферу хришћанских антиквитета, већ да је реч о веома актуелном питању, постаје јасно ако погледамо учесталост и обим конфликта у савременом свету. Сукоби на Блиском Истоку су ескалирали протеклих година, захватајући велики део региона. Рат у Сирији је довео и до руске војне интервенције у покушају борбе против *Исламске државе*. Ова интервенција је довела до веома директне актуелизације питања односа православља према оружаним сукобима, не само због чињенице да се већинско становништво Русије изјашњава као православно, већ и због изјаве патријарха Кирила да је, по питању руске војне интервенције у Сирији, реч о „светом рату” против тероризма.²

Поред тематизације питања православља и рата у вези са дешавањима на Блиском Истоку, сукоб у Украјини такође представља повод за једну овакву анализу, тим пре што је ту реч о сукобу у коме су већински, на обе стране, они који се изјашњавају као припадници православне вере.

Коначно, акутелност теме се потврђује и на локалном плану. У новембру 2015. године, патријарх Иринеј је указао на неопходност одбране Косова и Метохије „свим средствима”, укључујући и силу. По писању *Вечерњих новости* (интернет издање) патријарх је рекао следеће:

² Медији су пренели прве изјаве о „светом рату” патријарха Кирила у октобру 2015. године, а сличну изјаву је патријарх поновио и у мају 2016. године. На основу извештаја агенције Interfax, патријарх је недавно изјавио следеће: „Now that our warriors are fighting in the Middle East we know that it's not aggression, not occupation, not the forcing of our ideologies on anyone, not support of certain governments, it's a fight against a horrible enemy who carries in himself evil not only to the Middle East, but also to the entire human race. Today we call this evil terrorism... For this reason, the fight against terrorism is a holy war, and I hope to God all people worldwide will understand it, so that no one divided terrorists into good and bad and no one should link the achievement of their goals, which are often not declared, but are really strongly present in political ideas, to the fight against terrorism. Then the war against such enemies and using such fair methods will also be holy.” Кирил 2016.

„Сабрали смо се овде да покажемо себи и читавом свету да су манастир Дечани и остале светиње косовско-метохијске – српске, и да их не може нико одузети од нас. Ми смо их бранили и бранићемо их свим људским средствима, али ако буде потребно, бранићемо их и силом. Ако треба, пролићемо и крв да одбранимо оно што је наше, оно што нам је Господ даровао!“³

Медији су пренели још једну изјаву Иринеја у којој патријарх нуди нешто разрађенију теологију рата:

„Ако се нешто отима силом и ако не можете милом да одбраните, шта вам друго остаје него да се брани начин на који се то брани? То не само у овом случају, уопште у принципу у начелу. Да ли приличи духовницима да позивају на силу? Црква благосиља одбрамбене ратове. Рат је зло, али ако треба да се бранимо, наша је дужност да се бранимо, нећемо да седнемо и да кажемо сеците нам главе, него ћемо се борити против тога. Да ли је то у духу хришћанства? То је у духу хришћанства и свега верског (...) Христ каже окрени други образ. Па добро, окренути образ у неким стварима, али ако онај не гледа образ, него гледа да те уништи, мораш да се бориш.“⁴

Имајући у виду горе наведене изјаве и дешавања, чини се да је теолошка артикулација питања односа православља и рата и даље веома актуелна и преко потребна.

Рат и хришћанска традиција

Новозаветно хришћанство карактерише изразити, чак радикални пацифизам. Овај пацифизам је оличен у Христовим заповестима у вези са начином на који хришћани треба да се односе према онима који им наносе неправду, према непријатељима и насилницима: „ако те ко удари по десном образу, окрени му и други“ (Мт 5:39) или речима "волите непријатеље своје, и молите се за оне који вас прогоне, да будете синови Оца свога, који је на небесима" (Мт 5:44-45).

³ Иринеј 2015 (а).

⁴ Иринеј 2015 (б).

Овај пацифизам произлази из једне од основних истина хришћанства –вера да је љубав (према другоме човеку) једина истина постојања, и да чињење зла, чак и када је оно одговор на зло, не води истини већ умножавању зла. А зло је лаж бића, манифестација егзистенцијалног промашаја. Зато је свако зло, у свој својој деструкцији, заправо увек импотентно, оно је само маска која прикрива одсуство реалне моћи – моћи да се воли. Па ипак, и пред овог пацифизма, однос према рату у традицији хришћанства је далеко од јединственог и једнозначног.

Иако се, како је већ поменуто, освајачки и империјални ратови углавном одбацују, док се теолошки фокус помера на питање могућности и начина оправдања одбрамбених ратова, чак и крајње уопштен поглед на промишљање рата из хришћанске перспективе нам показује да је ситуација ипак сложенија. Док се одбрамбени ратови, под одређеним условима, најчешће карактеришу као „праведни“, постоје и нарочити случајеви експанзионистичких ратова, који су, барем у неким историјским периодима, начелно били прихватани. У том смислу неки аутори, попут Фредерика Х. Расела (Frederick H. Russel), указују на разлику између „праведног“ (just) и „светог“ (holy) рата, која се може направити имајући у виду карактер ратова који су вођени у хришћанству и за њега. Тако се концептом „светог рата“ рационализују и оправдавају експанзионистички ратови, а основа за ово оправдање се проналази у циљу тих ратова, а то је ширење и *одбрана* вере. Типичан пример за овакву концепцију „светог рата“ би били крсташки ратови.⁵ Па ипак, идеја о „светом“, а заправо експанзивно-империјалном рату, остаје становиште мањине.

Рана хришћанска традиција је била под јаким утицајем римске концепције о праведном рату коју налазимо код Цицерона. По некима, попут Кејта Ј. Гомса (Keith J. Gomes), ранохришћанска теорија о рату је основа за модерне теорије праведног рата у целини, и тзв. одговорности за заштиту другог (*responsibility to protect*).⁶

За Цицерона је праведни рат онај који се води ради одбране части и ради сигурности⁷. Јасно је да је оваква дефиниција „праведног“ рата

⁵ Важно је, при томе, приметити сличност између овако замишљеног „хришћанског светог рата“ и идеје о цихаду (у друштвено-политичкој сфери) коју налазимо у исламу. Постоје у литератури и анализе могућих утицаја идеје о цихаду на хришћанско и православно поимање рата. Уп. Simion 2010.

⁶ Уп. Gomes 2008.

⁷ У *De Republica* Цицерон каже “Those wars are unjust which are undertaken without cause.

веома флексибилна, те да може оправдати и освајачке ратове уколико се воде ради „одбране части“ или пак превентивно, како би се спречила нека потенцијална опасност у будућности. Такође је јасно да су Цицеронове политичке идеје обликоване у контексту античког Рима, и то у оној фази римске историје у којој је Рим *de facto* постајао империја, неприкосновени господар Медитерана, доносилац (римског) *мира* (*Pax Romana*), са тенденцијом непрекидног ширења. Идеја о успостављању мира (тј. „нашег“, у овом случају, „римског“ мира) ће се показати као једна од најотпорнијих у историји теорије о „праведом“ рату, те ће империјалне амбиције и експанзионистички ратови често бити вођени у име успостављања „мира“, „стабилности“ или доношења „слободе“, без обзира на то које су идеологије, званично и формално, биле на снази у појединачним случајевима.

Утицај концепта *Pax Romana* се осећа и код раних хришћанских мислилаца. Амвросије (или Амброзије, око 339-397) упућује молитве за успех римске армије, као оне која кажњава преступнике.⁸ Ово није, наравно, чудно с обзиром да је римска империја у међувремену постала преваходно хришћанска, како у смислу раста распрострањености и утицаја хришћанства унутар римске државе, тако и у смислу да хришћанска црква током IV века углавном ужива пуну подршку царева (изузимајући прву деценију IV века и време под Јулијаном). Будући све више хришћанска, а од краја IV века и формално хришћанска, Римска империја све више добија и сотериолошко значење, а *Pax Romana* бива поистовећиван са *Pax Christiana*.

Највећи и надуготрајнији допринос хришћанској теорији о рату је несумњиво дао Августин (354-430). Он ће до модерног времена остати један од најутуцајнијих теоретичара „праведног“ рата. За Августина је рат зло али и нужност. Кажњавање преступника је неопходно, те према томе, и оправдано. Утицај римских државно-правних идеја осећамо у Августиновом ставу да владар може повести легитиман рат у сврху очувања сигурности и мира у заједници, али да све то мора бити из послушности према Богу.⁹

Now with a purpose to punish wrong [*ulciscend*] or to bear back an attacking enemy, no just war can be waged.” Цитирано према: Herrer 1918: 27.

⁸ Уп. Gomes 2008.

⁹ Уп. Gomes 2008.

Средњи век ће развити класичну доктрину праведног рата. У Грацијановом (Gratian) *Decretum*-у (*Concordia Discordantium Canonum*, XII век), насиље којим се супротставља насиљу се оправдава природним правом. Да би рат био праведан мора бити вођен из легитимних разлога и мора бити легалан (званично прокламован).¹⁰

Слично схватање има и Тома Аквински (1225-1274). По његовом мишљењу, да би рат био праведан мора да буде одобрен/прокламован од стране суверена, мора имати оправдан циљ (они против којих се води морају да заслуже такав одговор) и мора имати правичну намеру (унапређење добра).

Овај крајње општи преглед неких од најзначајнијих хришћанских теорија о праведном рату нам показује да су се оне развијале пре свега на темељима римске теорије права и државе, и да је у њима тешко издвојити специфично хришћанску перспективу. Рат се правда на темељу потребе или нужности оружаног одговора на изазове, претње или отворене нападе, или пак на темељу идеје о легалности и легитимности рата. Рат се, у кључујући и онај одбрамбени, никако не одбацује у целини. Начелно се најчешће на праведни рат гледа као на нужно зло и као на нешто што се, у најбољем случају, може толерисати.

Наравно, у историји хришћанства и православља, срећемо и другачију перспективу. Код неких других раних хришћанских аутора, рат се у принципу одбацује као зло. У свом тумачењу новозаветне епизоде у којој Петар, у покушају одбране Христа, одсеца ухо слуги првосвештеника, што Христос недвосмислено осуђује, Тертулијан види осуду свега што се чини мачем као симболом рата. И други велики хришћански мислиоци раног периода, попут Оригена, Климента Александријској или Татијана, су се противили рату, неки га (попут Татијана) изједначавајући са убиством, нечим што се суштински не разликује од других убистава.¹¹

Заправо, пре ре 313. године, односно Миланског Едикта и успостављања тесних црквено-државних веза, тешко је наћи гласове који би били благонаклони према рату. Један пример би се могао наћи код, рецимо, Климента Римског (крај I века), који користи војничке метафоре (указујући на дисциплину, спремност и послушност коју они који служе

¹⁰ Уп. Gomes 2008.

¹¹ Уп. Simion 2010: 108-109.

под руководством генерала) и метафору тела, како би говорио о Христу (као глави) и верујућима као удовима тела (тј. Цркве).¹² Ово се може тумачити као имплицитна легитимација учествовања у оружаним сукобима, иако у самом тексту немамо даљу елаборацију о томе какав би морао бити карактер тих сукоба како би ово учешће било оправдано, или како би метафора била потпунија.

Међу великим кападокијским оцима, Василије Велики говори о могућности очувања савршенства љубави према Богу „чак и у животу војника“¹³. Овакав став Василија Великог коришћен је на обе стране, и као доказ оправдања учешћа у рату и као, управо супротно, осуда убистава у рату. Чини се да Василије препознаје специфичност убиства у рату, али да то не сматра врлином, већ саветује (13. канон Св. Василија, настао око 374) да се они који су починили убиство уздрже од причешћа три године, јер “су им руке нечисте”.¹⁴

У слично време, Атанасије Велики (с. 296-373) заузима другачији став, где се убиство у рату не само легитимише, већ му се придају карактеристике врлине. У писму монаху Амуну (354) Атанасије каже: „Није дозвољено убити, али у рату је и дозвољено и вредно хвале уништити непријатеља.”¹⁵

Ови примери нам говоре да ни међу великим црквеним оцима није владала сагласност по питању интерпретације рата, могућности хришћанског учествовања у рату, питања праведности рата и могућности оправдања убистава почињених у рату.

Потоње канонско право ће препознати ову амбивалентност према учешћу хришћана у рату, чиме ће се заправо имплицитно одбацити идеја о могућности потпуно праведног рата у коме убиство не било грех. Свештеницима ће бити забрањивано учешће у рату, или ће бити одлучивани од свештенослужења у случају учешћа у рату. Верници ће, следећи канон Св. Василија, бити одлучивани од причешћа на одређено време. Ово јасно указује да је сама црквена и литургијска пракса

¹² Уп. Прва Климентова посланица Коринћанима, 37 поглавље.

¹³ Уп. Simion 2010: 120.

¹⁴ “Our Fathers did not consider murders committed in the course of wars to be classifiable as murders at all, on the score, it seems to me, of allowing a pardon to men fighting in defense of sobriety and piety. Perhaps, though, it might be advisable to refuse them communion for three years, on the ground that they are not clean-handed.” *Canons of St. Basil the Great*, доступно на:

http://www.holytrinitymission.org/books/english/canons_fathers_rudder.htm#_Toc78634056

¹⁵ Уп. Simion 2010: 120.

препознала да убиство у рату, премда можда неопходно у одбрамбеним ратовима, ипак треба сматрати убиством, те према томе и једним од највећих грехова.

О комплексности и амбивалентности става према рату у каснијој црквеној пракси, сведоче и обреди благосиљања оружја којима се призива благослов Божји на оружје и оне који га носе ради „заштите Христове истине”.¹⁶ Ово се не може схватити другачије, него као стављање цркве, њене праксе и теологије, у службу државе и њених циљева, укључујући ту и војне. У модерном периоду рат за ослобођење или ратови против непријатеља народа и вере такође добијају ореол не само праведних него и *светих* ратова. Интересантан је у том смислу и мит о Косовском боју, који поседује парадоксалну структуру у најдубљем значењу те речи.¹⁷

Међу савременим православним „теологијама рата” желим да се задржим на четири нарочита примера, како бих илустровао спектар разлика у приступу овом питању. Примере ћу изложити по редоследу њихове блискости, односно удаљености од онога што сматрам

¹⁶ У: Twiss 2015: 194.

¹⁷ Доминантан наратив о Косовском боју приказује исти као оружани сукоб, чија се оправданост брани неопходношћу борбе против освајача, а за одбрану слободе и вере. Неуспех рата, тј. потоња инвазија турске војске и губљење независности српске средњовековне државе, се у миту о Косовском завету (који је, не треба то заборавити, продукт модерног доба и времена обнове српске државности) артикулише као „небеска” победа, тј. као својевољно жртвовање војске и државе пред надмоћнијим непријатељем, зарад стицања Царства небеског. Из овако структурисане логике произлази и стих „земаљско је замалена царство, а небеско увек и до века”. Непристајање на живот под туђинском влашћу се тако издиже на метафизички ниво, и поистовећује са хришћанском врлином. Ово је сасвим сигурно био веома користан механизам рационализације пораза пред војно надмоћном империјом (без обзира на сам ток и исход битке, о чему нема поузданих директних сведочанстава) и дефинитивног почетка краја средњовековне српске државе, који је омогућио да се на сам догађај гледа позитивно и да исти постане инспирација за обнову државе. Јасно је, наравно, да је сама логика *светости* коју мит афирмише и донекле подразумева (светост Лазара и његове војске, као последица горе наведеног избора који праве) заправо парадоксална. Јер, уколико је непристајање на живот под страном влашћу, односно избор смрти уместо одустајања од политичке слободе, оно у чему се састоји светост јунака Косовског мита, онда постаје нејасно како је могуће да, користећи управо супротну логику и прихватајући власт турске империје у својству вазала, Лазарев син Стефан такође буде свет? Чини се да Косовски мит, који је у овој форми, како рекосмо, каснијег порекла, управо раздваја ове две фигуре, чинећи их својеврсним антиподима, док је заправо одсуство мита у овој форми у петнаестом веку оно што омогућава да и отац и син буду перципирани и слављени као светитељи (што је уосталом била српска средњовековна традиција). У својој парадоксалности, Косовски мит остаје један од најимпресивнијих религијско-политичких наратива модерног доба, у ком се прожимају историјски, религијско-митолошки и метаисторијски елементи.

аутентичном православном теологијом рата, коју илуструје последњи, четврти пример.

Први пример представља опус америчког аутора и православног свештеника Александра Вебстера (Alexander F. C. Webster). Вебстер је, по много чему, најрадикалнији заговорник доктрине о праведном рату. У свом раду он покушава да утемељи и образложи идеју о оправданости одређених врста рата из перспективе православне традиције. За своје тезе он проналази неколико извора за које сматра да пружају могућност да се конструише православна теологија рата, која рат посматра не само као нужно зло већ и као врлину.¹⁸ Он се позива на Свето писмо Старог завета, светоотачку литературу, канонско право, житија светих, и модерну православну теологију. И поред његове посвећености утемељењу и оправдању рата, Вебстер ипак признаје да је тешко пронаћи елементе теорије о праведном рату у Новом Завету, услед многобројних места која сведоче о једној „апсолутно пацифистичкој” перспективи.¹⁹

Други пример налазимо у документу *Основи социјалне концепције Руске православне цркве*, из 2000. године. У осмом поглављу („Рат и мир”), износи се читав низ како теолошких тако и црквено-историјских опсервација. Чини се да поглављем доминира потреба заузимања уравнотеженог става, па се тако рат препознаје као зло, чији су корени у паду човекове природе, док се са друге стране истиче пракса цркве да не забрањује верницима учешће у рату уколико се он води ради заштите ближњих или успостављања нарушене правде. Такође се чисто теолошке рефлексије мешају са друштвено-политичким и идеолошким аспектима постојања цркве у контексту руског друштва. Тако се помиње „повратак” војске у православну традицију „служења отаџбини”.²⁰ И овде можемо уочити присуство одређених елемената, колико год били дискретни, теологије као средства којим се ојачава државна идеологија. Документ препознаје добробит и интерес државе („отаџбине”) као легитиман теолошки мотив, који се онда, као нормативан, пројектује на цео један теолошки став.

Трећи пример се односи на два текста из савремене српске теологије, чији су аутори веома утицајне фигуре у црквеном животу

¹⁸ Webster 2003, 2004.

¹⁹ Webster 2003: 12.

²⁰ Уп. <https://mospat.ru/en/documents/social-concepts/viii/>

Србије и региона. Први је текст епископа Атанасија Јевтића „Најгори од свих могућих ратова“, други митрополита Амфилохија Радовића „Свети Петар Цетињски и рат“. Оба текста су објављена у публикацији *Јагње Божје и звијер из бездана*.²¹

У свом тексту, Атанасије Јевтић следи традицију која препознаје рат као зло, али и као неопходност. Јевтић каже:

„Рат је стварност нашега света, и он је почео још на Небу када је Михаило Арханђел збацио Сатану и његове следбенике, отпаднике од Бога. Овај рат 1991/1995. је најгори од свих могућих ратова: започеле су га исте оне ђавоље силе које и иначе започињу све ратове, а хришћанима је увек остајало да се бране. Рат је зло када је нападачко-освајачки, рат је нужда и невоља, драма и трагедија када је одбрамбени. Бољи је рат него ли мир који нас одваја од Бога: мир који одваја од Бога је лажни мир.“²²

На основу овога, можемо закључити да Јевтић заузима много умеренију позицију у односу на, рецимо, Вебстера, или чак Атанасија Великог. Он не види рат, чак ни кад је одбрамбени, као врлину, или прилику за стицање врлине убиством другог човека. Па ипак, он нуди одређену теолошку перспективу којим се одбрамбени рат оправдава. Та перспектива се конструише уз помоћ три врсте аргумената:

- 1) Практични/утилитарни: неопходност заштите, нужност одговора на агресију;
- 2) Етички: позиција да је бољи рат него „лажни мир“, или мир који нас „одваја од Бога“;
- 3) Духовни/метафизички: рат као борба примордијалног добра и зла на небу, која се пресликава на оружани сукоб на земљи и у историји.

Наравно, није неопходно наглашавати да су у оваквом дуалном систему мишљења, „ми“ увек невине жртве (које се идентификују са жртвеним јагњетом), док су „они“ увек насилници и злочинци. Ова мешавина

²¹ Ђулибрк 1996; овде цитирано према електронском издању доступном на http://www.rastko.org.rs/filosofija/jagnje/index_c.html

²² Јевтић 1996.

метафизичког и политичког се може учинити парадоксалнаом, јер зашто прибежавати рату као одговору, ако жртва треба да остане сасвим невина и неукраљана? Зар не би управо непружање било каквог отпора било доследније и, у том смислу, продуктивније? Ту у игру улази овај метафизички и, на њему засновани, утилитарни аргумент: будући да је рат између снага добра и зла, Бога и ђавола, метафизичка реалност, која се пресликава на политичку, борба против „других“ јесте борба против демона или бар против његових слуга. У том смислу се конкретни рат на земљи оправдава једном метафизичком идејом.

Међутим, овде је, чини ми се, на делу још једна, нешто суптилнија логика која се тиче мотива невине жртве и контекстуализовања тог мотива у овако задатој метафизичко-политичкој шеми. „Ми“ – то невино жртвено јагње – будући у прошлости заклано (и то више пута), мора да пружи отпор, не толико ради заштите себе (будући да смо „ми“ баштиници Косовског завета, а то значи спремни на жртву зарад Царства небеског), него више због других, због злочинаца, како бисмо их спречили у злочину и тиме, посредно, допринели њиховом спасењу. Ако је овде посреди управо оваква логика, онда се питање учествовања у одбрамбеном рату поставља на један много занимљивији начин. У рат се онда улази не само да би се одбранила „наша“ слобода и живот, већ и метафизичка слобода и живот непријатеља. Ову логику је изразио и један високи црквени великодостојник, упућујући током ратова на територији бивше Југославије молитву Богу за „нашу слободу“ али и за „стварну слободу непријатеља наших“.²³

Сасвим различит, можда чак и супротан приступ рату из перспективе православне теологије, заузима Амфилохије Радовић. Радовић у свом раду пре свега разматра улогу Петра Цетињског и његову борбу против турских и француских снага. Он уочава три различита типа ратова које је водио Петар Цетињски:

„Први, унутрашњи рат је рат са самим собом на смиривању себе пред великом тајном Христа Бога. Други борба за умирење сукоба међу завађеним и закрвљеним црногорским и брдским братствима и племенима, и друго у борбама са спољашњим

²³ У недостатку конкретног писаног или аудио-визуелног извора, при навођењу ове изјаве (која је дата приликом једне од проповеди) ослањам се на сопствено сећање. Из истог разлога не наводим име аутора.

непријатељима, Турцима и Наполеоном, које је он извојевао као етнарх и војсковођа Црногораца и Брђана.“²⁴

У наставку, Радовић се пита о могућности богословске артикулације овог последњег, наиме оружаног сукоба са „спољашњим непријатељима“, што је тако често била основа за оправдање рата и утемељење доктрине о праведном рату у историји хришћанства. Услед различитости Амфилохијеве позиције у односу на највећи број овде цитираних аутора и докумената, даћу нешто дужи извог из његовог текста:

Како оправдати богословски и философски чињеницу да један епископ постаје ратник? То је нешто са чим се непрекидно суочавамо кроз историју, са недоумицом: да ли је то прихватљиво и да ли је то сагласно са Јеванђељем? Гледано новозавјетно, гледано кроз призму Христовог распећа и Његовог односа према ножу, тешко би било оправдати ратнички поступак светог Петра Цетињскога. И не само светог Петра Цетињског него и бројних других таквих епископа и хришћана кроз вјекове, који су се слично њему лаћали мача бранећи добро од зла, слободу од ропства. Ви се сјећате случаја пред Христово распеће, када је апостол Петар извадио нож и одсјекао ухо оном слуги Малху који је напао на Христа, и када је Христос рекао Петру: ‚Врати нож у ножнице, јер ко се ножа маши, од ножа ће и погинути‘. Ако би под том призмом посматрали понашање светог Петра Цетињског, онда Свети Петар тешко може да буде смјештен међу новозавјетне људе. Ако би мене питали, какво да дам објашњење хришћанске историје и историје хришћанских народа уопште, која је у знаку непрекидног ратовања, рекао бих да можда у правом смислу хришћанство још није ни почело да се остварује у људској историји; да се Нови Завјет тек негдје назире; да се он можда остварио само у појединцима који су се у потпуности уподобили са Христовом личношћу и са његовим голготским прихватањем распећа, и благосиљањем са распећа оних који су их клели и који су их распињали. Такав један чин, и такав отпор добра против зла је нешто што, има се утисак, не припада историјском човјеку. То је

²⁴ Радовић 1996.

нешто што као стварност припада метаисторији, али као најдубља чежња и историјска потреба људска.

Хришћанска историја, а у њу спада историја Светога Петра, а преко њега историја Црне Горе и српског народа уопште до наших дана, је мање-више повратак у Стари Завјет. Зато није случајно да се Свети Петар упоређује са Мојсијем и са Исусом Навином. Можда историја још није ни почела да живи Новим Завјетом? Све дотле докле човјек буде приморан да се лаћа оружја, што значи да се брани од зла злом, или како би то формулисао синовац Светога Петра: „зло чинити од зла се бранећи, ту гријеха нема никаквога“, људи су ближи Старом него ли Новом Завјету. То није новозавјетно начело, то је очевидно старозавјетно начело, али које је толико присутно и реално у животу да је неодвојиво и од хришћанске историје.²⁵

У овом изузетном одељку, Радовић заузима један веома радикалан и, усуђујем се оценити, храбар став, коме је тешко наћи паралеле у хришћанској традицији. Уместо покушаја оправдавања рата на основу (квази)метафизичких и (квази)хришћанских аргумената, он потпуно прихвата новозаветни радикализам који се огледа у љубави, праштању и саможртвовању, као меру хришћанства и православља. Увиђајући разлику, чак и контраст, између те логике и логике „овога света“ оличене у цитату „зло чинити од зла се бранећи, ту гријеха нема никаквога“, Радовић не покушава да исте помири већ увиђа чињеницу да је тако мало новозаветног и хришћанског у ономе што се формално издаје за хришћанство. Чак и када су у питању светитељи и њихови подухвати. Зато он храбро истиче да и ратни подухвати светог Петра Цетињског, и историја појединих народа (у овом случају српског односно црногорског), заправо представљају „повратак у Стари Завјет“.

По мом мишљењу, Радовић у овом тексту у многоме погађа саму срж проблема када је реч о хришћанском и православном разумевању рата, пре свега оног одбрамбеног. Он указује на једну максималистичку димензију хришћанства која га чини сасвим „неприродним“ али умногоме и „неупотребљивим“ у сврху и за интересе „овога света“. Тиме се и проблем са свим претходно изнетим аргументима у прилог могућности постојања „праведног рата“ из хришћанске перспективе,

²⁵ Радовић 1996.

јасно оцртава. То је проблем одсуства теолошких аргумената који би били базирани на аутентично хришћанској теолошкој основи, на темељу хришћанске онтологије и антропологије. Уместо тога, поједине теологије рата заправо само преузимају апстрактну етичку или правну логику (а често и утилитарно-политичку), које саме по себи не могу досегнути специфично хришћанску истину.

Парадокс хришћанства у његовом сусрету са ратом и логиком овога света, а на трагу овог разликовања које прави Радовић, у потпуности артикулише Јован Зизиулас. Он користи овај парадокс како би појаснио специфично хришћански и православни став према учешћу у рату, и како би, без негирања реалности, чак некад и неопходности рата, показао трагичност историјског постојања и метафизичке корене те трагедије.

На питање „Какав је истински хришћански став према рату, и према ‚дужности убијања‘. Како може хришћанин да почини убиство и у којим околностима?“, Зизиулас даје следећи одговор:

„Ово је врло сложено питање. Наравно, принцип је - не убити никога. И ја лично мислим да је исправан став не убити некога ко тебе напада, већ само онога ко напада неког другог, за кога сте ви одговорни, и који не може да се сам брани. Мислим да вам је дозвољено да одбраните ту особу, да сте обавезни да је одбраните. И стога, ако је то неопходно, убићете. То није прихватљиво, то није лепо, али ћете починити убиство, неизбежно. У супротном, допустите да ваша мајка, или ваше дете, или неко други буде убијен, а ви ћете их убити тиме што их нисте бранили. Не убијате само оружјем и пуцањем, већ и ако допустите да неко буде убијен због ваше неактивности. То је једна од трагедија нашег постојања, да не можемо учинити оно што је исправно, јер постоје такве сложене ситуације у нашем животу. Али критеријум је увек - љубав. Заиста. Љубав ствара одговорност, а одговорност може чак водити, да тако драматично кажемо - и ка вашој личној вечној осуди - ради другог. То је оно што је Св. Павле написао Јерејима: ‚Радије бих био сам осуђен, само ако би то спасило моје Јевреје‘. Значи, ако убијате, ви дефинитивно чините грех. А онда је то ствар Божије милости да просуди да ли ће рећи: ‚пошто си то учинио из љубави према неком другом, опраштам ти‘, или не. То је проблем

са етиком, морализмом: ви креирате принцип и онда обавезујете Бога да га се придржава. Тако, ваш принцип је да не убијете, или да убијете у извесним околностима, и онда Бог мора да вам опрости ако убијете под тим околностима. Али истина је да ви морате преузети ризик да будете вечно осуђени. За време рата за независност Јеладе многи свештеници су се укључили у борбе, и убијали. Али када се рат завршио они су једноставно окачили свој епитрахил на зид рекавши ‚Сада не могу да служим Литургију, јер сам убица‘. Тако су признали да су под Божијом судом. Етика претендује да има одговоре на сва таква питања, али то није тачно. Само Бог зна по каквим критеријумима ће нам опростити или нас осудити.“²⁶

Зизиулас овде јасно оцртава један од очигледних парадокса нашег постојања, када на то постојање гледамо из хришћанске перспективе. Он указује на једну ситуацију (иако је овде, наравно, реч о једном теоријском моделу) у којој нема правог одговора. Али то што је реч о немогућности потпуно исправног избора не значи да у том случају убиство, па и убиство почињено ради заштите и одбране оних који би без те заштите и одбране били убијени, није убиство и да није грех, тј. егзистенцијални промашај, промашај циља постојања. Уместо конструисања легалистичких или моралистичких садржаја који би одбанили и оправдали ова убиства, Зизиулас артикулише, чини ми се, једини могући одговор са православног теолошког становишта – потпуно прихватање парадокса, и озбиљно узимање егзистенцијалне хришћанске истине да „овај свет“ (историја) лежи у „злу“ и да смо често суочени са немогућим изборима. То само показује зашто је есхатологија неопходна, као искупљење из лоше временскости у којој нема праве и потпуне правде.

Из овога би следило да, колико год да право и морал могу поједина чињења зла да оправдају, то не може и не сме да ради хришћанска теологија ако жели да остане верна својој антропологији и онтологији. У том смислу је Радовић у праву када тврди да је, у ситуацијама када људи, укључујући и хришћане, узимају оружје и крећу у рат, на делу Старозаветна логика, а мислим да је исту логику могуће окарактерисати

²⁶ Из интервјуа Јована Зизиуласа часопису епархије врањске *Искон* 6/2000 (26-29), у преводу Александре Добрић и Лазара Предрага Марковића, овде цитирано према Зизиулас (недатирано), 490.

и као логику „овога света“. Та логика се служи општим (и апстрактним) етичким и правним категоријама праведности, које, иако у неком свом облику нужне, не одражавају хришћанску идеју правде и праведности.

Ово нас доводи до последњег питања које ће бити разматрано у овом раду, а то је питања шта је, из хришћанске перспективе, правда и праведност? Да ли је правда и праведност у „овоме свету“ еквивалентна или упоредива са православним схватањем (божанске) правде? Покушаћу да, у кратким цртама, назначим у ком правцу би се, по мом мишљењу, требало кретати уколико покушавамо да питање правде и праведности посматрамо у контексту православне теологије.

Већ је код апостола Павла јасно да (хришћанска) праведност није нешто што се може зарадити, да није ствар испуњавања обавеза, заповести или прописа, нити пак држање неких апстрактних моралних правила. Тиме Павле јасно успоставља разлику између Старозаветног поимања правде и оправдања, и правде коју доноси Месија (а то значи и питања божанске праведности у Царству небеском):

„Знамо да све што Закон говори, говори онима који су под Законом, да сва уста умукну и да цео свет буде крив пред Богом. Стога се пред њим нико неће оправдати делима Закона, јер посредством Закона долази само спознање греха. А сада се, одвојено од Закона, објавила Божија праведност — о којој сведоче Закон и Пророци — Божија праведност кроз веру у Исуса Христа за све који верују. Јер, нема разлике: сви су згрешили и лишени су Божије славе, али су бесплатно оправдани његовом милошћу на основу откупљења у Христу Исусу. Њега је Бог поставио да својом крвљу буде жртва помирница која се прихвата вером. Тиме је Бог хтео да покаже своју праведност. Јер, он у својој стрпљивости није кажњавао раније учињене грехе да би у садашње време показао своју праведност — да сâм буде праведан и да оправда онога ко верује у Исуса.“ (Рим 3:19-26)

Божја праведност се, дакле, огледа у Божјој љубави, како би „свако ко у Њега (Христа) верује“ имао „живот вечни“.²⁷ У том смислу је Христос „крај

²⁷ Уп. Јн 3:15.

(испуњење) Закона” (Рим 10:4). Ова љубав има егзистенцијални значај, јер она је основ новог начина постојања.

Праведност се овде појављује као онтолошка а не етичка или правна категорија. Праведност и правда су категорије које се односе на постојање, на начин и могућност постојања, а не на неки етички или законодавни оквир. Све што води афирмацији постојања је у складу са Божјом вољом, и отуда исправно и праведно. Љубав је за хришћане извор живота, будући да је Бог љубав у најдословнијем значењу тих речи – он постоји као љубав, а не само као неко ко прво јесте (на неки објективан начин) па тек онда неко ко воли. Љубав је отуда, афирмација постојања и због тога је она у супротности са смрћу и ништавилом.

Самим тим, све што води смрти, негацији егзистенције, било ове историјске или оне праве, есхатолошке, је усмерено ка обмани, лажи, и самим тим је неправедно. Имајући у виду већ изнети парадокс наше егзистенције у историји, јасно је да је праведност као пуна афирмација егзистенције, базиране на љубави и слободи, немогућа у историјским оквирима. Али због тога се и хришћанска правда никада не може манифестовати као убиство, или као угрожавање слободе и достојанства човека на неки други начин. У овоме се огледа трагичност постојања и немогућност реализације божанске и хришћанске правде у овоме свету. Правда је љубав, а љубав је живот. Дакле, једина правда је она која даје живот, која доприноси расту и развоју људске личности.

Имајући у виду ове закључне напомене, чини ми се да је могућ само један „праведни рат” из православне перспективе, а то је „рат” са сопственим ограничењима, слабостима, егоизмом и нужношћу, зарад преображавања наше егзистенције у постојање базирано на љубави. Само тај „рат” против нашег ега, а никако оружани сукоб, повреда или убиство другог човека, може довести до афирмације живота онако како живот и постојање схвата православно хришћанство.

Литература/извори:

Contagion: Journal of Violence, Mimesis and Culture, 9 (Spring 2002).

Gomes, Keith J. (2008) "An Intellectual Genealogy of the Just War: A Survey of Christian Political Thought on the Justification of Warfare" *Small Wars Journal*, August 2008, доступно на <http://smallwarsjournal.com/blog/journal/docs-temp/80-gomes.pdf>

Harrer, G. A. (1918) "Cicero on Peace and War", *The Classical Journal*, октобар 1918 (14/1): 26-38.

Lee, Steven P. (прир.) (2007), *Intervention, Terrorism, and Torture: Contemporary Challenges to Just War Theory*, Dordrecht: Springer.

Mattox, John Mark (2006), *Saint Augustine and the Theory of Just War*, London: Continuum.

Popovski, Vesselin, et al. (прир.) (2009) *World Religions and Norms of War*, Tokyo – New York: United Nations University Press.

Simion, Marian Gh., (2010) "Just War Theory and Orthodox Christianity", *Revista Teologica*, 2010, (92:4): 107-130.

Solovyov Vladimir (1915), *War and Christianity*, New York: G. P. Putnam's.

Twiss, Sumner B, et al. (прир.) (2015), *Religion and Public Policy: Human Rights, Conflicts and Ethics*, Cambridge: Cambridge University Press.

Webster, Alexander F. C. (2003), "Justifiable War as a 'Lesser Good' in Eastern Orthodox Moral Tradition", *St Vladimir's Theological Quarterly*, 2003 (47/1): 3-57.

Webster, Alexander F.C., Cole, Darrell (2004), *The Virtue of War: Reclaiming the Classical Christian Traditions East and West*, Salisbury, MA: Regina Orthodox Press

Зизиулас, Јован митрополит пергамски (недатирано), *Сабрана дела: студије о личности и Цркви*, <https://www.scribd.com/doc/223582115/Jovan-Zizijulas-Sabrana-dela>

Иринеј, патријарх (2015-а), „Патријарх позвао грађане да се врате на КиМ”

<http://www.novosti.rs/vesti/naslovna/drustvo/aktuelno.290.html:578235-Patrijarh-Irinej-pozvao-gradjane-da-se-vrate-na-KiM> (24. новембар 2015, 14.08)

Иринеј, патријарх (2015-б), „Да ли патријарху приличи да позива (sic!) ‘силу’ и ‘крв’?”

http://www.b92.net/info/vesti/index.php?yyyy=2015&mm=11&dd=25&nav_category=12&nav_id=1067331 (25. новембар 2015, 20.32)

Јевтић, Атанасије (1996), „Најгори од свих могућих ратова” доступно на http://www.rastko.org.rs/filosofija/jagnje/vladika_atanasije_c.html

Кирил, патријарх (2016), „Patriarch Kirill calls Russian Aerospace Forces anti-terrorist operation in Syria holy war” <http://www.interfax-religion.com/?act=news&div=12934> (10. мај 2016, 15:33).

Радовић, Амфилохије (1996), „Свети Петар Цетињски и рат” доступно на http://www.rastko.org.rs/filosofija/jagnje/mitropolit_amfilohije_c.html

Ђулибрк, Јован, Младеновић Радош (прир.) (1996), *Јагње Божје и звијер из бездана*, Цетиње: Светигора.