

РЕЛИГИЈА КАО ФАКТОР СТРАТЕШКЕ КУЛТУРЕ НА ПРИМЕРИМА ХРИШЋАНСТВА И ИСЛАМА

Милован Р. Суботић*

Универзитет одбране у Београду,
Институт за стратегијска истраживања

Тешко је замислити да узбудљива човекова пустоловина за време његовог трајања у простору и времену може проћи без појаве неких темељних друштвених битности које га прате током целе његове историје. У оваква темељна обележја људске цивилизације свакако спадају религија и рат. Они представљају нераздвојиве делове људске судбине, па их је једноставно немогуће занемарити. Јер, рат и религија очигледно су опречне појаве, а опет су се тако често знале помешати и једна другу потпомагати као да их ништа битно не раздваја. Пометњу је додатно увећавала спознаја да сва религијска учења не гледају једнако на рат. Напротив, неке религије су умногоме благонаклоне према обредним жртвовањем заробљеника и симболичким оправдањем окрутности, док га друге потпуно осуђују и забрањују својим верницима да у њима, као и у самом рату, учествују. С обзиром на то да се стратешка култура, као релативно нов појам, темељи на специфичном скупу уверења, ставова и праксе везане за употребу силе у оквиру једне групе, чињеница да су као један од значајнијих фактора стратешке културе препознати религиозни текстови и њихове интерпретације, наглашава важност изучавања феномена религије у контексту стратешке културе. Узимајући у обзир вредности и норме које се могу извући из религијског контекста, јасно је да, као такве, могу значајно утицати на стратешку културу одређених етно-религијских колективитета, у коначном и државе-нације, тако што ће створити линију разграничења између онога што је „дозвољено“ и онога што није у употреби силе.

Која је разлика, у вези с овим проблемом, између архаичних политистичких друштава и савремених монотеизама, тј. када превладава функционалистички, а када легитимацијски приступ према ратовима? Шта је концепт тзв. праведног рата у религијској вокацији? Какав је став хришћанства (на примеру његових двају деноминација: римокатоличанства и православља) и ислама према употреби силе? То су само нека од питања на која ће, консултујући савремену литературу из различитих области друштвених наука, покушати да одговори овај рад.

Кључне речи: *стратешка култура, политеизми, монотеизми, праведни рат, хришћанство, ислам*

* milovan.subotic@mod.gov.rs

Контекст стратешке културе и спона са религијом

Однос према стратешком мишљењу и, уопште узевши, према проучавању стратегије, представља „стар приступ, како у практичној политичкој делатности актера у међународним односима, тако и у академском свету”.¹ У новије време карактеристично је изучавање стратегије путем етаблираних стратешких студија, што је било у епицентру битности за време хладног рата. Истраживања стратешке културе у овом периоду била су фокусирана на понашање двеју суперсила, с посебним акцентом на области њихових нуклеарних стратегија. Крајем двадесетог века, са окончањем хладноратовске напетости, и у времену у којем је требало да превладају демократија, људска права и слободе и последично створе трајни глобални мир, сматрало се да је време стратегије, бар у оном класичном контексту прошло, поготово јер је она егзистирала у сфери конфликта, сукоба и постојања недвосмисленог непријатеља. Ипак, долазак деведесетих година прошлог века довео је до развоја новог погледа на појам стратешке културе, нарочито на академском нивоу, а „њени експланаторни и предиктивни потенцијали све више су добијали на значају у научној заједници”.² Студије стратешке културе изнова су добиле замаха, па смо сведоци велике продукције радова о различитим културама и идентитетима. Студије културе у свом општем смислу бивале су надограђене интердисциплинарним истраживањима из различитих области, попут: антропологије, историје, социологије, политикологије, религиологије и психологије. Нарочито су „под снажним утицајем конструктивизма, започета истраживања са циљем одређења како се стратешка култура обликује и развија током времена”.³

Нови „камен међаш” у односу према стратешким студијама представљао је терористички напад на САД, 11. септембра 2001. године, са последичним покретањем „глобалног рата против тероризма”. Сукоби на ширем евроазијском простору и у Африци обележили су почетак новог века. Небезбедност данашњег света обележавају сукоби на релацијама Исток–Запад, поновно оживљавање тензија између Русије и САД, Кине и САД, те антагонизми који се правдају „непремостивим религијским разлозима”. Данас Европа покушава да пронађе своје место у новонастајућој структури међународног система, који неки описују као „повратак мултиполарности”, док други говоре о хибридном (прелазном) облику који се назива „унимултиполарност”.⁴ У таквој ситуацији стратегија и стратешко мишљење поново су добили на замаху, због све израженије потребе за изучавањем широког дијапазона културолошких аспеката савремених криза.

¹ Више о историјском карактеру проучавања стратегије у: Lawrence Freedman, *Strategy: A History*, Oxford University Press, 2013.

² Valerie Hudson, „Culture and Foreign Policy: Developing a Research Agenda” in Hudson M. Valerie (ed.): *Culture and Foreign Policy*, Boulder, Lynne Rienner, 1997, p.9.

³ Kerry Kartchner, Jeannie Johnson, Jeffrey Larsen (ed) (2009): *Strategic Culture and Weapons of Mass Destruction: Culturally Based Insights into Comparative National Security Policymaking*, Palgrave Macmillan, New York, 2009. p. 38.

⁴ Хантингтон је распоред моћи у савременом свету означавао термином „унимултиполарност”, који у појединачном тумачењу значи констелацију са једном суперсилом и неколико великих сила. Више у: Samuel P. Huntington, „The Lonely Superpower”, *Foreign Affairs*, Vol.78, No.2, March/April 1999, Available at: <http://www.foreignaffairs.com/articles/54797/samuel-p-huntington/the-lonely-superpower> приступљено 11/10/2018.

И како то обично бива са терминима који већ иницијално имају изражену полемичност (често и контрадикторност), и са појмом стратешке културе није другачији случај. Највећи број аутора који су се бавили идејом о повезаности културе и понашања држава наглашавају посредничку улогу културе у концепту који се назива „стратегија акције”,⁵ а који за мисију имају управљање понашањем држава. У најопштијем смислу схваћен, појам стратешке култура представља концепт који се односи на предвидивост у понашању држава. Али, свакако да овај концепт не искључује могућност да се бави истраживањем понашања осталих актера безбедности, попут појединаца, различитих недржавних актера, група, организација и, што је нарочито важно у контексту овог рада, најразличитијег дијапазона идентитетских обележја,⁶ који недвосмислено кореспондирају са овим концептом.

Као фактори⁷ стратешке културе најчешће се наводе они који се сматрају за најрелевантније, и то:

- *физички фактори* (елементи): географски положај и границе, територијална дубина и приступ природним ресурсима који утичу на то како држава доживљава излагање спољашњим претњама и како одлучује да одговори на њих;

- *национална историја*: дуготрајност државе и потешкоће (лакоће) изградње нације, које утичу на то како држава доживљава своју могућност да преживи и како тумачи степен опасности претњи (стварних или претпостављених) које су директно усмерене на ту државу;

- *самоперцепција*: начини на које нација схвата своје историјско искуство, регионалну и глобалну улогу и њену „националну судбину”, што неизбежно утиче на идентификацију њених непријатеља, затим перцепција државе о претњама и њен став о томе шта треба да има у виду када је у питању њихова одговарајућа стратешка акција;

- *митови*: митови државе стварају колективни наратив који утиче на начин на који се држава осећа и како се односи према свом окружењу; они значајно утичу на ставове државе о ономе што представља рационалну, прикладну и легитимну безбедносну политику (пример косовског мита за српски народ);

- *вредности*: вредности државе пружају заједници референтне тачке у смислу „доброг” и „зла”, које имају велики утицај на начин интерпретације стратешких опција и одлука и које легитимизују стратешке политике;

- *норме* (националне и транснационалне): прихваћени и очекивани начини понашања и поверење у њих посебно су релевантни у вођењу националне политике земље у вези са одлуком да ли да се прибегне сили или не, а у вези са ограничењима која треба поштовати у случају доношења одлуке да се примени сила;

- *организација одбране*: кредибилитет и поштовање које оружане снаге уживају унутар једне државе и њихова интеграција или одвајање од цивилног друштва утичу на став друштва у погледу употребе силе и безбедносног етоса земље, попут његовог отелотворења од стране војске;

⁵ О концепту „Стратегије акције” који је намењен за управљање понашањем држава више у: Ann Swedler, „Culture in Action: symbols and strategies”, *American Sociological Review*, Vol. 51, No.2. 1986. (273-286).

⁶ У најважнија идентитетска обележја савремених држава свакако спадају религија и њене интерпретације.

⁷ Класификација најзначајнијих фактора стратешке културе из које проистичу и они који најуже тирају сегмент религије у овом контексту, а што је и централно питање овог рада, преузети су из: К. Штрабац, Б. Милосављевић, „Повезаност стратешке културе и стратешког понашања Израела”, *Култура полиса*, бр. 38, 2019. стр. 28. (281-293).

– *кључни текстови*: традиционални текстови анализе мира и сукоба (на пример, Сун Цу: „Уметност рата“, или грчки: „Илијада“ и „Одисеја“) који могу наводити актере у одређеном културном контексту на одређену стратешку мисао и понашање због посебног начина на који се интерпретирају. Такође, ту спадају и *религиозни текстови*, узимајући у обзир вредности и норме које се могу извући из њих и обликовати стратешку културу државе тако што ће створити линију разграничења између онога што је законито и онога што није у употреби силе.⁸

Религиозни текстови, као подкуп већ поменутих кључних текстова, представљају главни спој који стратешка култура остварује са религијом, а за коју, без дилеме, можемо констатовати да се на велика врата вратила на позорницу битности данашњице. Стога се проучавање утицаја религије на стратешку културу јавља као нарочито важан сегмент у мозаику комплексног изучавања ове сложене интеракције.

Религија и сукоби

У темељна обележја људске цивилизације свакако спадају религија и рат. О њима, као независним категоријама, постоје безбројна сведочанства. Иако би било претенциозно тврдити да их као независне категорије добро познајемо, са великом извесношћу можемо констатовати да постоји обиље литературе која на прилично обухватан начин сведочи о овим феноменима. У погледу њиховог сусрета, тј. оних везивних елемената који их спајају, укрштају и преплићу, потпуно је другачије стање. Може се рећи да о религији и рату данас много знамо, али о њиховом сусрету јако мало,⁹ иако се наука увелико труди да што дубље проникне у те сложене односе. Један од разлога јесте што су рат и религија опречне појаве, а опет су се тако често знале помешати и једна другу потпомагати као да их ништа битно не раздваја. Пометњу је додатно увећавала спознаја да сва религијска учења не гледају једнако на рат. Напротив, неке религије су умногоме благонаклоне према окрутностима у рату које имају „религијски рукопис“, попут обредних жртвовања заробљеника и симболичких оправдања почињених злодела, док га друге потпуно осуђују и забрањују својим верницима да у њима, као и у самом рату, учествују.

Оно што је већ на први поглед очигледно јесте да је највећи број религија негде у средини између тих крајности, присиљен на својеврсну нагодбу са ратом као чињеницом, што последично доводи до разумљивих промена у стајалишту према рату као таквом. У тој постепеној резистентности, која се појавила у комуникацији већине религија са ратом, треба и тражити одговор на питање – зашто су, у својој дугој историјској путањи, неке религије различито тумачиле своја изворна учења о оружаним сукобима. Стога се чини да теоријска доследност у процени феномена рата није баш нека монолитна одлика религијских заједница, те се пред неким од научних дисциплина, првенствено социологијом и политикологијом, уз незаобила-

⁸ Исто.

⁹ Последњих година, а нарочито након серије терористичких напада који су олако тумачени као ратови за и у име ислама, веза између ислама и рата нагло је постала предмет пажње, како академских кругова, тако и шире јавности.

зну историјску науку, поставља задатак да ову везу објасни. Оно што је нарочито важно истаћи, када говоримо о контексту споја религије и рата, јесте и чињеница да се на местима додиривања и преплитања ових појмова, по правилу, налази нешто што даје суштинску подршку сваком рату – мржња, као појам према којем се једино могу одредити неке друге науке, попут психологије и, у коначном, теологије. Улогу мржње у сукобима не треба посебно објашњавати. Она је све у рату, његова душа и живот, а најопаснија је и најдеструктивнија управо када се њоме жели постићи правда, што је случај у тоталитарним друштвеним утопијама. Мржња у последње време подупире и распирује лоше епилоге, подстакнута делом и широко распрострањеном мишљењу да је успешност једно од суштинских мерила друштвеног напретка. Ако је то истина, онда би је ваљало ставити испред љубави, јер су јој последице по правилу „успешније”. Зато рат, тај „најлуђи и најгори човеков изум”, постаје не само подстицан мржњом, него и њоме оправдаван. Спиноза је писао да „мржња, као тип бола чији узрок лежи у спољашњим изворима, никада не може бити добра”¹⁰, а ми данас на спектакуларан начин видимо како мржња не само да разара оне којима је упућена, него, пре свега, оне који мрзе.¹¹

Развијајући се на два, на први поглед независна колосека, теорије о рату и теорије о религији једва да су се икад стварно додирнуле и суштински испреплеле. Ипак, ових сусрета је свакако било и не бисмо их смели занемарити. Први такав сусрет појавио се у религијском обреду рата или рату схваћеном као религијски обред, који се, међутим, није у свему поклапао са самим чином ратовања, већ се најчешће кретао изнад и изван њега. Истраживачаки напори су, наиме, показали да се церемоније поводом војних сукоба по правилу дешавају *пре, за време и након тих сукоба*, што упућује на битност религијског обреда ратовања. Што се тиче споја религиозности са церемонијама који претходе рату, примера је заиста много.¹²

По повратку из рата слика се понавља, али сада свечаности имају обележја победничке раскалашености или табуизирани опрезности.¹³ У односу религије и рата, а нарочито у контексту односа према његовим актерима, нарочито је занимљив опис који рат заправо доводи у везу с феноменом табуа.¹⁴ Многи путописци су упо-

¹⁰ Спиноза је мржњу дефинисао као тип бола чији узрок лежи у спољашњим изворима. Стога се човекови афекти одликују дуалитетом деловања, па се „мржња повећава мржњом, док може бити уништена само љубављу”. Христ је, за Спинозу, највећи човек, јер је „његов пут одликује милосрдне љубави, јер се његова филозофија залаже за равноправност и толеранцију”. Више у: „Spinoza – Sloboda i prokletstvo filozofa”, <https://kultivise.rs/spinoza-sloboda-i-prokletstvo-filozofa/>, 12/05/2019.

¹¹ У прилог овој тези говори и познато Фројдово виђење мржње: „Мржња је пре свега стање ега које жели да уништи извор своје несрећности”. Више у: Freud, Sigmund, *The instincts and their vicissitudes*, 1915. доступно на: <https://counsellingfoundation.org/wp-content/uploads/2017/09/Freud-S-1915-Instincts-and-their-vicissitudes.-On-metapsychology-the-theory-of-Psychanalysis.-SE-14-or-Penguin-vol-11..pdf>

¹² Случајеви племена Омаха у северној Америци садрже читав спектар делатности у оквиру припреме за рат, попут религиозних плесова, певања и осталих ритуалних радњи које се понављају све до одласка у бој. Слично је и код Масаја из Источне Африке, неких полинезијских племена чији припадници изговарају магичне речи које им, како они верују, повећавају снагу и храброст, а сразмерно их смањују код непријатеља, итд.

¹³ Уколико није било посебно одређено начелима одређене религије, табуизација је најчешће - обележавала период самопрочишћења након ратних пораз.

¹⁴ Више у: Franz Steiner, *Teboo*, Baltimore. Maryland. 1967, str. 154-155.

зорили на чињеницу да се код архаичних народа повратници са бојног поља жигосу на тај начин што улазе у круг табуизираних и проглашавају се за нуминозна (нечиста) бића. Остатке овог утицаја можемо и данас наћи у појединим афричким племенима, у Полинезији, па чак и на примеру једног од монотеизама, попут јудаизма. Наиме, у старозаветној *Књизи бројева*¹⁵ наводи се како учесници светог рата, који је већ по себи обред, остају „седам дана изван табора, перу себе и своју одећу”, што се нарочито односило на оне који су „многе непријатеље убили или су убијене дотакли”. Њихове предмете које су користили у борбама, такође је било неопходно „ватром и водом добро очистити”.¹⁶

Нема, дакле, већих тешкоћа за истраживаче када су у питању сакрални обреди који се обављају пре и после рата. Много је сложенија ситуација у вези са самим чином ратовања, иако је поставка рата, као врхунске и неизбежне игре, према многим својим ознакама слична верској светковини. Штавише, у војним окршајима, као на свечаностима, долази до значајног пражњења и душевног растерећења, које има недвосмислена обележја колективне катарзе.¹⁷ Ипак, не би било најсврсиходније гледати на војни сукоб и религијски обред као на истоветне појаве. Религија, наиме, спасава људе од бесмисла, рат тек од тренутног непријатеља. Зато се уосталом они никада не поклапају у потпуности. Све то обухвата знатно шири круг, рат знатно ужи, и из те разлике расте слутња архаичних народа како је могуће да ритуални садржаји ратовања буду доживљени изван самог ратовања, као искључиво религиозно искуство, а не корисна допуна техничкој неразвијености. На том се правцу појављују обредна такмичења која своје извориште имају више у сакралној онтологији него у ратној технологији. Обредна надметања супротстављају две стране у различитим очитовањима моћи и снаге, као што су игре, надметања, утакмице, борбе и слично.

У контексту релације религија – рат важно је истаћи и она сазнања која постоје о односу политеизама према рату. У ту сврху је Шмит¹⁸ (*Vilhelm Schmidt*) прикупио мноштво сведочанстава етнолога и антрополога који су, на његово инсистирање, дуго боравили међу данашњим најстаријим племенима у Аустралији, Јужној и Северној Америци и Африци, а која и данас функционишу и упражњавају политеистичке верске наративе. Показало се да ти народи, у знатној мери, избегавају рат и труде се да и након конфликта успоставе мир. Освајање туђег подручја ретко је долазило у обзир, иако су свађе о разграничењу ловишних простора биле уобичајене. Након сукоба, који би, истина, ретко избијали, примирје би се брзо успостављало. То најчешће није бивало неко куртоазно примирје већ склапање истинског пријатељства између зараћених страна које је неретко завршавано религијским обредом и искреном молитвом. Иначе, код најстаријих домородачких народа рат је

¹⁵ Књига бр. 31, 16-241.

¹⁶ Исто.

¹⁷ Више на ову тему у: Jakov Jukić, *Povratak svetoga, Rasprava o pučkoj religiji*, Split, 1988, str. 119-180.

¹⁸ *Wilhelm Schmidt (1868-1954)* био је аустријски лингвиста, антрополог и етнолог који је сугерисао да је примитивни монотеизам постојао пре него што су мушкарци и жене почели да обожавају бројне богове. Такође, истицао је да су „првобитно признали само једно врховно божанство, које је створило свет и управљало људским пословима из далека”. (Више у: Karen Ammstrong, *A History of God: The 4,000-Year Quest of Judaism, Christianity and Islam*, Paperback – August 9, 1994.)

искључен. У овом контексту је нешто теже објаснити борбено расположење северноамеричких Индијанаца. Међутим, и код њих је врло присутно миротворно посредништво, уз чију су помоћ на време спречавана распламсавања борби.¹⁹ Закључак који би се из ових истраживања могао у најкраћем извести јесте да народи тзв. преткултуре нису ратнички расположени, нити су склони крвавим нападима.

Монотеистички и политеистички однос према сукобима

Један од значајнијих немачких филозофа двадесетог века, Ханс Георг Гадамер (*Hans-Georg Gadamer*), залагао се за разумевање блискости између наизглед удаљених периода човекове историје. Позната је његова максима: „Ако желите да схватите савремено доба читајте књиге старе 2000 година”.²⁰ И, заиста, тешко да постоји област савремене културе и политике на које би се речи овог немачког филозофа тачније односиле од феномена монотеистичких религија и друштвене проблематике која је с њима у вези. Настанак монотеизма се дуго посматрао као природни развој од наивног политеизма ка савршенијој форми једнобоштва, као лако схватљиви дијалектички образац развитка и напретка. Међутим, постоје и ставови, који су свакако издржали пробу времена, да на историју не треба гледати као на тотални процес са разумљивим смислом, већ да она у највећој мери бива обележена и различитим дисконтинуитетима. У историји се, како је говорио Мишел Фуко (*Michel Foucault*) „може говорити о развоју, али не обавезно и о прогресу”.²¹

Након што је доба политеизма архивирано у историјским читанкама, његово место су заузели савремени монотеизми. Успостављање монотеизма сматра се првом „тектонском” променом²² у религијском контексту, јер је до тада у човековој историји једнобоштво било ретка појава. Нова религија није пледирала искључиво према стварању новог човека већ и на успостављање новог облика заједнице. Објавом једног Бога настао је и нови народ: изабрани народ, хришћанска црква, заједница верујућих муслимана.²³ Јеврејин, хришћанин и муслиман постају тако одреднице које представљају религиозно детерминисане идентитете који су такође били нови, као што је била нова и вера у једног (и јединог) Бога. Овако формиран идентитети заменили су ранију матрицу идентитетске припадности која је превасходно имала резиденцијални основ. Тако се у античкој Грчкој „нико није сматрао Атињанином зато што је веровао у Атину, већ зато што је потицао из Атине или је добио тамошње грађанско право”.²⁴ Монотеизам је на дотадашње многобоштво гледао са

¹⁹ Wilhelm Schmidt, „Die Urkulturen, Altere Jagd- und Sammelstufe”, *Historia Mundi. Ein Handbuch der Weltgeschichte in zehn Bänden*. Gebundenes Buch, Bern 1955. 406- 409.

²⁰ Види: Hans-Georg Gadamer, *Istina i metod - osnovi filozofske hermeneutike*, Fedon, Beograd, 2011.

²¹ Према: Pavle Milenković, Dušan Marinković (prir.), *Mišel Fuko – Hrestomatija*, Vojvođanska sociološka - asocijacija, Novi Sad, 2005.

²² Оно што се сматра „другом великом променом” јесте појава савременог карактера која се односи на секуларизам.

²³ *Umma*.

²⁴ Jan Assman, *The Price of Monotheism*, Stanford University Press, Stanford California, 2010. p 61.

презиром, па су се једнако оштро према многобошцима односили Мојсије, јудејски пророци, Заратустра и Мухамед. Монотеизми су критиковали разједињеност код многобожачких следбеника, па тако и индиферентан однос према сукобима. Истицање значаја одбране становништва од потенцијалног непријатеља корелирали су са историјском искључивошћу и све израженијим нетрпељивостима и сумњичавостима, па не изненађује да ће у времену које ће уследити рат остати много ближа одредница монотеизма, него што ће се повезивати са одлазећим многобоштвом. Уосталом, контекст религиозности у ратовима (појава тзв. светих ратова) био је до појаве монотеизма непознат.

У политеизму су се ратници обраћали својим „ресорним“ боговима за помоћ тек када би западали у невољу. У монотеизму је најчешће потпуно другачији случај, па тако су богови претеча људских ратова; они „воде рат пре људи“. Зато политеизам не претежира оне типично монотеистичке феномене попут неверника, отпадника од вере, јеретика, конвертита и светих ратова, јер је изједначавање неверника са непријатељима у уској вези управо с представом Бога као предводника ратова.

Динамика монотеизма, као нове религије која образује групе, била је огромна и наставила се унутар религија. Тако јудаизам, хришћанство и ислам садрже у себи на стотине праваца, секти, редова, братстава, покрета, деноминација свих врста, који стреме чистијим и радикалнијим облицима, а чија је мисија да истакну право религије у животу човека, што у коначном доводи до растакања тзв. базних учења, али и нових радикализовања. Читава ова динамика, са јасно израженом склоношћу ка новим поделама и конфликтима, није била иманентна такозваним паганским (политеистичким) религијама.

Постоји и још једна карактеристична разлика. Док је у политеизму ратнички агон²⁵ био карактеристичан искључиво за „ресорна“ божанства рата, у монотеизму је један Бог требало истовремено да удовољи свим молбама људи (како оним опредељеним за мир по сваку цену, тако и ратницима), што се није могло лако помирити с његовим положајем јединог у свемиру. У сложенијем смислу, монотеизам је на велика врата увео *категорију истине* у простор религије, што дотадашњи политеизам није довољно познавао, јер су за њега постојали само јачи и слабији богови, а не они истинитији и лажнији. А, као и свака, обично јалова, расправа о истини отвара и могућност идеолошког исхода с далекосежним последицама у друштвеном поретку. Будући да религиозно веровање, нарочито када је идеолошки живљено, укључује уверење о поседовању хипотеке на једну истину, људи ту истину тешко могу задржати само за себе већ је хоће наметнути другима. Монотеизам се легитимише као искључивост и то кроз два нивоа: ниво божанства и ниво следбеника. На тај начин виђен, један Бог је нужно искључив Бог, а његови верници једини конзументи те искључивости. Оваква ригидност до које долазимо у једном поједностављеном погледу на монотеизам, у пракси је, ипак, донекле коригована и

²⁵ Агон (грчки: ἀγών) најједноставније се тумачи као надметање (такмичење) у витешким играма код старих Грка. Суштински представља део грчке драме, особито старе античке комедије, у којој се - сукобљавају два глумца која износе два опречна мишљења. Два најпознатија агона налазе се у Аристофановим „Облацима“, где се сукобљавају тзв. Правични и Неправични говор, те у његовим „Жабама“, где долази до надметања између Ескила и Еурипида. Према: Dragiša Živković (ur.), *Rečnik književnih - termina*, Nolit, Beograd, 1992.

омекшавана, што се види на примерима делова различитих светих књига савремених монотеизама. Томе треба додати и праву најезду „посредника“ који додатно омекшавају ригидност и искључивост монотеизама, попут разних анђела, демона, светаца, пророка, сведока, мученика, чудотвораца, видовњака и многих других.

Заговорници повратка на политеистички облик религије образлажу свој избор и претпоставком да плурализму на земљи свакако боље одговара плурализам на небу. На том фону се пребацује монотеизму да је препрека за увођење модерног „политеизма мишљења“ у друштвени живот. Овакви ставови се поткрепљују чињеницом да савремени свет све више карактерише изразита многострукост, слојевитост и вишезначност, па га је као таквог све теже свести на само једно начело. Стога они који критикују монотеистички приступ, а истовремено су и даље протагонисти религиозности као такве, сматрају да би баш повратак политеизму адекватно и паритетно одражавао бројност и паритетност народа, култура, религија, традиција, па и научних метода и светоназора, који су саставни део вредности данашњег друштва. Тако би „уместо једнобоштва које осиромашује и све подводи под исти моћни наратив који је само друго име за идеологију, савремени покушај оживљавања многобоштва заговарао успоставу целине различитости“.²⁶ Овако схваћен повратак политеизма, од стране заговарача повратка на стари облик религиозности, сугерише да би „политеизам неба“ могао понудити уверљивије оправдање за политички плурализам на земљи, док би монотеизам требало одбацити, јер је, према њиховом мишљењу, увек распиривао, нарочито у предмодерној прошлости, нимало светевате и јасно изражене световне поделе.

Функционалистички и легитимацијски приступ односу религије и рата

На питање откад постоји уплитање религијских садржаја у ратовање, одговор би могао бити да у древним друштвима није било већег јавног догађаја који не би био до краја нерелигиозан, па је онда то у истој мери вредело и за рат. Утисак је да су социолози, нарочито социолози религије, врло брзо учили како религија у конотацији ратовања има ону исту улогу коју и иначе има у друштву. Оно што би се могло сматрати главном мисијом религије јесте олакшање човековог живота и разумевање света у којем живи, док би се све друго могло подвести под опсену и зававање. На том таласу је социолошка школа функционализма, у старијој и новијој верзији, пожурила да да своје тумачење односа рата и религије, које је од свих до тада понуђених било свакако најлогичније.

Функционалисти су се онајпре упитали зашто религиозни људи верују у натприродну (по)моћ када она није ни искуствено очигледна, нити разумски приступачна. Представници те социолошке школе нису полазили од стајалишта верника већ од функција које религија има у њихову животу, баш зато што су функције, по правилу, скривене од верника. Према овом полазишту, верници доживљавају религију као са-

²⁶ Alain de Benoist, *Comment peut-on être païen?*, Editions Avatar, Paris 1981. p. 203.

кралну обавезу, као непроменљиву нужност и пружено средство за суочавање са светом, а не виде да је религија заправо механизам, један међу многима, за преживљавање и одржавање друштва. У том контексту религија подржава људе у њиховим дилемама, „храбри их у борбама, учвршћује њихове међусобне односе, оправдава њихове подухвате, тумачи њихове несреће, разрешава њихове расправе”.²⁷

Другим речима, религија пружа најједноставнију и често изненађујуће ефикасну помоћ у различитим неприликама људског живота. Она даје смисао постојању, олакшава друштвено битисање, теши у тугама, бодри у недаћама, обећава у немоћима, подржава у оскудицама. Дакле, као таква, представља перманентно доступан одговор на сва питања овог света, на душевне неспокоје појединца, те разна кризна стања у друштву. Функционалисти ипак нарочито апострофирају утицај религије на друштвену кохезију, јер социолошка компонента религије огледа се у снажној трансмисији ка сједињењу, скупљању, приближавању, спајању и повезивању људи у заједништво. Овај успех религија дугује ритуалима (обредима и верским празницима) који у највећој мери придонесе друштвеној саборности и међусобној солидарности. Обредом се подстиче саборност, чува сигурност и постојаност људског живљења. Тежња да се створи један свет без изненађења и непредвидивих тешкоћа, уређен по строгим правилима и зајамчен Божјим упутствима, у апсолутној је корелацији са религијским наративима о извесности таквог света онда када буде симболично и онтолошки потпуно саобразан са сликом и приликом религијског обреда.

Где је ту место рата у религијском контексту? Рат треба уврстити у поменути функционалистичку идеју обреда и друштва схваћеног као обред. На први поглед јасно је да рат ремети, спречава и зауставља уобичајено функционисање друштва. Зато он представља највећу несрећу и погибел за архаичне народе. Стога га, у покушају да га надзире, контролише и управља њиме, да би га избегао или предухитрио, примитивни човек преноси у другу димензију – димензију обреда. Све што прети устаљеном поретку, реду, правилима, мери и обичајима, дакле обреду у крајњем случају, изазива осећаје нелагоде и тескобе, па ствара нову потребу за још посвећенијим извршавањем ритуалних радњи и још ригиднијим придржавањем табуизираних забрана, јер рат схваћен као обред није више тако страхан као пре те спознаје. Из свега произлази да је једна од друштвених функција религије уско повезана са темом рата и ратовања, јер „религија може пробудити јаку веру, поверење, наду, саборност, поуздање и одважност у тешким тренуцима рата, кад људи одлазе у неизвесни бој, свеједно да ли се том приликом бранили или нападали”.²⁸

Познавајући иницијални однос човека према рату као одбојан, религија претвара тај страшни рат у смирујући религијски обред, бестидну и крваву борбу у велику свету игру трошења и разарања, победу у раскошне верске празнике, а пораз у табуе и неповредиве митове. Укратко, религија преобликује апсолутну несмисао рата у смисао обреда и на тај начин обједињује гранична друштвена искуства (међу којима рат заузима једно од челних места) у један шири и општији систем значења.

²⁷ Bryan Wilson, *Religion in Sociological perspective*, Oxford, 1982. p. 56.

²⁸ Radcliffe-Brown, A. R. *Structure and Function in Primitive Society*, Published by Cohen & West, London 1971. p. 259.

Кроз визуру функционалиста проблем рата једноставно се решава у матрици предмонотеистичких поредака и недовољно софистицираног теолошког учења. Стога савремена социологија религије не придаје превише значаја питању рата у архаичним друштвима,²⁹ јер је очито да тамо где је религијска и друштвена припадност истоветна нема потребе озбиљно говорити о рату и ратовању, бар што се оног сакралног моментума тиче. Ако се овакво друштво ипак нађе у рату, његови га богови помажу и без призивања и по аутоматизму подржавају једну групу, племе или народ. На исти начин се на овај проблем гледало и у табору непријатеља; они су такође имали своје богове, обреде, молитве и жртве. Различита „ресорна“ божанства стајала су иза супротстављених ратника и свако божанство је „помагало“ у складу са својим „ресором“ у војевању за коначну победу. На овај начин схваћено, функционалистичко тумачење улоге религије у рату очигледно представља само примену ширег начела на један ужи случај – случај рата.

Осим елаборираног функционалистичког тумачења, јавља се и такозвано *леги-тимациско тумачење* (чешће је у употреби термин *начело легитимације*) које се често назива и марксистичко. Поборници овог тумачења у први план стављају начело легитимације, којим религију у контексту рата виде као средство за оправдање и неизбежност сукоба, те као параван за различите облике противправног стицања материјалних богатстава мањине којима рат одговара, на штету већине која у таквим околностима пропада и сиромаша.

Може се констатовати да у контексту односа религије и рата архаична и политеистичка друштва карактерише махом функционалистички приступ, јер у тим друштвима религија је примарно фокусирана на превазилажење тешкоћа које рат собом носи, док монотеистичким и предмодерним друштвима више одговара легитимацијски приступ, јер религијом оправдава ратовање.

Однос монотеизама (хришћанства и ислама) према рату, категорија праведног и светог рата

Откад је света и века, тј. откад је сукоба, воде се полемике о етици рата. Кључна дилема односи се на оправданост рата, односно диференцијацију на основу које се рат може сматрати оправданим – праведним. Из различитих разлога се ступа у рат. Некада је то освајање нових територија или одбрана постојећих, некада жеља за наметањем сопствених идентитетских погледа на свет, попут оних културолошких, религијских и осталих, а некада жеља за доминацијом и владавином над другима и другачијима. Иако није од почетка пратила свеукупну историју ратовања, традиција праведног рата, уз још неке етичке наративе, приступа проблематици рата попут „међународног права, пацифизма, реализма и космополитизма“³⁰ и пред-

²⁹ Више о недвосмисленом односу савремене социологије религије према питању рата у политеистичким друштвима у: Yinger J. Milton, *The Scientific Study Of Religion*, Macmillan Publishing Co. Reprint No Date (1970), p. 459.

³⁰ Класификација етичких приступа проблематици рата преузета из: Farrell, Michael, *Modern Just War Theory: A Guide to Research*, Scarecrow Press, Incorporated, 2013. p. 2.

ставља један од погледа на могуће начине његовог вођења. Најчешће бива препозната као начин да се укаже на одређена правила ратовања у временима у којима, у извесном смислу, престаје да важи традиционална етика. Ова традиција указује на чињеницу да, упркос сукобима, ипак постоје одређени етички принципи којима треба да се руководе они који ратове воде и сви који у њима учествују. Она покушава да ублажи последице рата „пружајући етички оквир за одговоре на питања, да ли је или не уопште исправно улазити у рат, као и смернице за управљање сопственим акцијама за време трајања конфликта”³¹.

Традиција праведног рата се у религијском контексту најчешће доводи у везу са блаженим Августиним (Аурелије Августин) који се сматра зачетником, или утемељивачем ове теорије, мада етику ратовања не треба везивати искључиво за хришћанство, будући да су се питањима из домена теорије ратовања бавили различити мислиоци и изван хришћанских оквира.³² Ипак, како је централно опредељење овог рада да се позабави примарно религијским погледом на појам праведног рата, овде ће бити анализирани оквири за схватање праведног рата у хришћанству и исламу. Консултујући релевантне изворе аутор ће настојати да одговори у којим се то околностима рат сматра оправданом активношћу за припаднике два највећа монотеизма данашњице: хришћане и муслимане.

Хришћанство и рат

Један од најважнијих датума у хришћанству свакако је онај из 380. године, када су римски цареви,³³ заједничким едиктом, прогласили хришћанство за државну веру. Милански едикт, који се десио неколико деценија пре тога, био је добар наговештај овог тријумфа хришћанске цркве, јер је њиме цар Константин омогућио слободу вероисповести свима, па и хришћанима. Ови временски блиски догађаји означили су подизање хришћанске свести према бројним питањима тадашњег света, па тако и према питању рата и насиља уопште. То се могло видети на примеру броја хришћана у римским легијама, којих до 170. године није било у римској војсци, а који је након ових догађаја значајно почео знатно да расте.³⁴ У околностима које су наметале брз одговор према моралној оправданости и „грешности” хришћана учесника у рату, обликоваће се и поглед блаженог Августина на питање рата, који ће касније бити и полазиште од којег ће кретати различити теоретичари ове области, како они који долазе из светог, тако и они из профаног миљеа.

³¹ Исто, стр. 1.

³² У овом контексту нарочито је важан Цицерон, јер је јасно апострофирао државу као једину установу са легитимитетом за покретање рата, чиме је умногоме трасирао пут каснијој Августиновој мисли. Види: Цицеро, *The Republic. The Laws*, Oxford University Press, 1988. Такође, још пре њега ову тему је дотакао Платон, нарочито у домену припреме рата, док је као морални филозоф истицао питања војне етике, части, храбрости и других војничких врлина. О Платоновим коренима теорије праведног рата више у: Henrik Syse, „The Platonic Roots of Just War Doctrine”, *A Reading of Plato's Republic, Diametros*, 2010. 23(3), 104–123.

³³ Теодосије на Истоку и Грацијан на Западу.

³⁴ О односу ових значајних датума са „милитаризацијом” хришћанства више у: John Driver, *Radical Faith: An Alternative History of the Christian Church*. Edited by Carrie Snyder. Kitchener, Ontario: Pandora Press, 1999.

Као неко ко је спојио Римско царство, грчко-римску мисао и хришћанство, Августин без сумње представља најзначајнију фигуру у креирању и етаблирању теорије о праведном рату. Први проблем са којим се у овој мисији Августин срео односио се на наглашену противречност старозаветних и новозаветних списа *à propos* рата и сукоба. Наиме, док је Стари завет обиловао примерима сукоба и ратова, новозаветни текстови су баштинили посве другачија расположења, попут љубави, мира, несупротстављања и праштања. Пред њега се тако поставило питање еквиваленције између израилјских вођа у Старом завету и Римљана, тј. дилема да ли се и Римљанима у хришћанској вери може дати за право да ратују и испољавају империјалистичке амбиције, какав је био случај код израилјских вођа из старозаветних књига? Августин је зато, у настојању да омеђи суштинске хришћанске морално-етичке принципе када је у питању рат, у ствари покушао да помири Христово експлицитно миротворство и одбацивање сваког насиља с неизбежношћу ратовања. Томе је засигурно допринело и турбулентно време у којем је Августин живео, а у којем се Римско царство урушавало, па се рат наметао као нужност.

Конкретну Августинову дефиницију праведног рата налазимо у делу *Quaestiones in Heptateuchum* где каже да су „оправдани они ратови за које се може рећи да освећују неку неправду”.³⁵ У овом контексту он наглашава два аспекта која детерминишу праведни рат. Први је право да се иде у рат (*jus ad bellum*), а други се односи на примерено понашање у рату (*jus in bello*).³⁶ Разрађујући ова два аспекта, Августин истиче да рат не треба предузимати уколико претходно нису исцрпљена сва остала средства за решавања сукоба, а уколико се у рат ипак уђе постизање мира је његов једини и оправдани циљ. Он даље износи како „добрим људима можда не приличи радовати се проширењу владавине”,³⁷ па ипак „неправедност оних злих, против којих се воде праведни ратови, омогућује и оним праведним краљевствима да нарасту”.³⁸

Принцип *jus in bello* који је, по Августину, одговоран за правила ратовања, захтева да одговор на неправедни рат буде пропорционалан нанесеном злу, а да насиље током рата буде сведено само на оно што припада „војној нужности”. У оквиру овог принципа нарочито се истиче нужност разликовања оних који у рату непосредно учествују (војника) од цивила. Војници се посебно „обавезују” да ратују „у доброј вери”, и „свака војна акција предузета у самоодбрани, у одбрани слабих и потлачених, или за опомену и исправљање оних који зло чине, оправдана је”.³⁹

Значај Августиновог промишљања на тему теорије праведног рата види се по односу настављача ове теорије према његовој мисли. Тако је Тома Аквински ову теорију допунио и разрадио, посебно се бавећи недореченостима приликом прелаза хришћан-

³⁵ Aurelije Augustin, *Quaestiones in Heptateuchum* 6, 10. Доступно на: http://www.augustinus.it/latino/pl_34.htm, приступљено 21.5.2019.

³⁶ Исто.

³⁷ Aurelije Augustin, *O državi Božjoj (De civitate Dei, sv. 1)*, у преводу Томислава Ладана, Kršćanska sadašnjost, Zagreb 1995. стр. 277.

³⁸ Исто.

³⁹ Philip Schaff, *Nicene and Post-Nicene Fathers Series I, Volume 8*, Christian Classics Ethereal Library, доступно на: <https://www.ccel.org/ccel/schaff/npnf108.html> приступљено 25.5.2019.

ства, искључиво са религије праштања и љубави на ону која зна да узврати на напад. Тако он чувене библијске речи: „Ко се мача лати, од мача ће и погинути” тумачи да се то односи искључиво на оног ко употреби оружје са намером да некоме одузме живот, али без ваљаног наређења или одобрења од законитог ауторитета. Уколико је случај да се војник „мача лати” у складу са поменутих одобрењима, он тада не би заслужио казну. Према Аквинском, свој праведан карактер рат црпи из три критеријума. Мора бити поведен од *легитимног органа власти*, мора започети због *праведног разлога* и мора се водити с *праведном намером*. Уколико испуњава све наведене критеријуме, рат би се могао окарактерисати као праведан. Сваки другачији рат Аквински види као „порок који милосрђе осуђује и онај који је починилац таквог рата одговоран је пред Богом и пред људима за несреће које рат оставља иза себе”.⁴⁰ Овде је важно истаћи да треба разликовати два последња критеријума (праведни разлог и праведна намера), који на први поглед могу да изгледају као плеоназми. Суштина разликовања ова два критеријума огледа се у томе да „страна која има праведан разлог за вођење рата не сме искористити ситуацију и следи друге циљеве од исправљања неправде”.⁴¹

Проблематика ратовања занимала је и верске мислиоце хришћанског истока, мада се може констатовати да су се према овој теми односили са нешто мање посвећености. Често се цитирају речи које је Свети Атанасије Велики (Атанасије Александријски) наводно упутио једном од монаха: „Иако није дозвољено убити, за време рата је дозвољено уништење непријатеља”, као и да „исти чин може бити у једном времену и под једним околностима незаконит, док у другом времену и другим околностима може бити дозвољен и законит”.⁴² У контексту погледа источног хришћанства на рат такође се истиче 13. правило Светог Василија Великог, које у Законоправилу Светога Саве гласи: „Ако војник у рату за благоверје убије, три године да не прими причешће”.⁴³ У тумачењима овог правила истиче се да ни Свети Василије не одбацује „суд”, став, мишљење Атанасија Великог према коме убиство у рату није убиство, јер је убиство противника у рату „дело законито и похвале достојно”.⁴⁴ Зато су „велике части достојни они који у ратовима храброваше и лепо је подизати им споменике који говоре о њиховој храбрости”.⁴⁵

У савременом контексту односа хришћанства према рату читају се јак утицај традиционалног виђења из периода раног хришћанства. Катихизис католичке цркве се тако у највећој мери ослања на оне постулате праведног рата какве их је делегирао Тома Аквински, а питања оправданости рата анализирају се и у „Осно вама социјалног учења католичке цркве” где се истиче да је „оружана агресија суштински неморална”, али „уколико до ње ипак дође одговорни у нападнутим др-

⁴⁰ Miloš Jovanović, „Doktrina pravednog rata i međunarodno pravo”, *Međunarodni problemi 2-3 2007*, Institut za međunarodnu politiku i privredu, Beograd. str. 245.

⁴¹ Класификација критеријума Томе Аквинског, као и појашњење различитости између оних наизглед сличних критеријума преузети су из: Miloš Jovanović, „Doktrina pravednog rata i međunarodno pravo”, *Međunarodni problemi 2-3 2007*, Institut za međunarodnu politiku i privredu, Beograd. str. 246.

⁴² Athanasius: *Select Works and Letters*, доступно на: <http://www.ccel.org/ccel/schaff/npnf204.xxv.iii.iv.iii.html>, приступљено 29.05.2019.

⁴³ Никодим Милаш, *Правила православне цркве с тумачењима*, књ. I, 368. Београд, 2004.

⁴⁴ Борислав Гроздић, Илија Кајтез, *Православни поглед на ратовање*, доступно на: <https://magacin.wordpress.com/verska-citanka/pravoslavni-pogled-na-ratovanje/>, приступљено 29.05.2019.

⁴⁵ Исто.

жавама имају за право да организују одбрану користећи расположиву оружану силу”.⁴⁶ Оно што би се могло извести као закључак по питању односа римокатоличке цркве према рату свакако јесте да она оправдава учешће у одбрамбеном рату уз поштовање одређених норми понашања у ратним дејствима, док се у вези с проценом оправданости учешћа у рату најчешће ослања на надлежне ауторитете који су „дужни” да утврде да ли су задовољени сви неопходни услови за вођење рата.

Иако неке сличне ставове можемо наћи и у документима Руске православне цркве, попут „Основа социјалне концепције Руске православне цркве”, а која умногоме подржава критеријуме Августина и Аквинског, постоје и извесне разлике у односу према рату у савременом православљу. Наиме, у православљу не налазимо развијање теорије праведног рата као што је то случај на Западу, у оквирима римокатолицизма, односно таксативно навођење потребних услова за улазак у рат. Оно што је стожерни став источног хришћанства јесте да је „рат нужно зло”.⁴⁷ Истичући мир као идеал овде не налазимо на теоријска образложења која би рат оправдала и сматрала позитивним. Према томе, у православљу се није развијала теорија праведног рата. Критеријум према којем можемо оценити када је употреба мача праведна а када неправедна, у православљу је одсуство злобе, што уопште не претпоставља одсуство праведног гнева, јер постоји веома значајна разлика између злобе и праведног гнева. Други услов или, тачније, друга страна истог овог принципа јесте љубав, која се на социјалном плану изражава првенствено у праведности и некористољубљу.⁴⁸ И у поменутом документу, Основама социјалне концепције РПЦ, поред поменутих чинилаца односа према рату, који кореспондирају са утемељивачима праведног рата код западних хришћана, посебно се апострофира тешкоћа у разликовању нападачког од одбрамбеног рата, те с тим у вези и неопходност да питање подршке рату или његове осуде, сваки пут изнова размотре црквени органи.⁴⁹ У контексту српског православља карактеристичан је наратив који директно повезује веру и рат. У питању је тзв. косовски завет (култ, мит), према чијем су тумачењу Срби у Косовском боју 1389. године, на челу са кнезом Лазаром, свесно жртвовали своје земаљско царство да би задобили царство небеско. Свети кнез Лазар је означен као „симбол српског мучеништва и владар опредељења за 'Небеску Србију', резервисану за праведне Србе који су живели и умрли за крст и отаџбину”.⁵⁰ То је један од кључних српских митова, који се налази и у основи српског националног идентитета.

⁴⁶ Више на тему односа савременог католицизма према рату и сукобима у: *Osnove socijalnog učenja katoličke crkve*, Papско веће за правду и мир, *Beogradska nadbiskupija*, Beograd. 2006.

⁴⁷ Борислав Гроздић, Илија Кајтез, *Православни поглед на ратовање*, доступно на: <https://magacin.wordpress.com/verska-citanka/pravoslavni-pogled-na-ratovanje/>, приступљено 29.05.2019.

⁴⁸ Исто.

⁴⁹ Видети: *Основи социјалне концепције Руске православне цркве*, са руског превели Марина Обижајева и Владимир Куриљов, наслов оригинала „Основы социальной концепции Русской Православной Церкви”, Нови Сад, Беседа, 2007.

⁵⁰ Jovan Byford, „Sećanje na vladiku Nikolaja Velimirovića u savremenoj srpskoj pravoslavnoj kulturi”, архивирано на сајту Wayback Machine 2008. године, приступљено 9. 3. 2019.

Ислам и рат

Изналазећи суштинске разлике између односа хришћанства и ислама према рату, уочљива је „другачијост” ових двају монотеизама. Наиме, за разлику од хришћанства у којем се први покушаји оправдавања ратова јављају тек у четвртном веку постојања, исламу је контекст оправдавања оружаних сукоба, истина под одређеним околностима, иманентан од самог почетка. Најмлађи монотеизам је овај концепт уврстио у исламску теологију и он је савременик живота Пророковог. Оно што је један од узрока да се овакви наративи помињу већ у зачетку ислама вероватно је и чињеница да постоје озбиљне подударности између хришћанства и ислама, а промена коју је хришћанство направило у четвртном веку очигледно је уткана (и наравно у особеностима надограђена) у иницијалне исламске књиге, пар векова касније.

Ову тезу протезира Легенхаузен (Legenhausen) који истиче да се „појам праведног рата изложен у Курану у доброј мери ослања на библијску традицију о правилима ратовања”.⁵¹ Концепт праведног рата у исламу базира се преваходно на одбрани муслимана од кривоверника и неверника, из чега црпи карактер праведности. Често се овакав одбрамбени концепт у исламу смешта и у историјски концепт утемељитеља ислама – Пророка Мухамеда. Тако, период неодогавања и мирољубивог несупротстављања понижавању карактерише Мухамедов боравак у Меки до 624. године, док се период „дозвољене одбране” везује за период након његовог преласка у Медину, исте године. Неки истраживачи истичу и контрадикторност Курана, попут Донера (Donner) који апострофира како се са „једне стране отворено осуђује угњетавање слабијих и говори само о одбрамбеном карактеру рата, док се са друге стране оправдава рат као средство за потчињавање неверника и ширење најмлађег монотеизма”.⁵² Према њему, то „отвара простор за различита тумачења добронамерности ових списа”.⁵³ Оно што уноси додатну контроверзу у проучавање односа ислама и рата свакако јесте и различито тумачење термина „џихад”. Иако се у колоквијалном контексту овај термин преводи као „свети рат”, познаваоци богатог језика којим се служи света књига најмлађег монотеизма најчешће га одређују као „напор на божијем путу”.⁵⁴

Савремени концепт односа према рату у исламу изазовнији је за проучавање од оног из хришћанског миљеа. Сведоци смо, нарочито у XX веку и посебно након Иранске револуције, да су се искристалисале одређене супротстављене стране у исламу и његовој интерпретацији, које су даље допринеле најразличитијим варијететима екстремизма под плаштом ове религије. За разлику од доминантне исламске традиције (оличене, углавном, у сунитском исламу) у једном тренутку се десило да су ојачале исламистичке снаге које су, залажући се за фундаменталистичке принципе и „повратак вери предака”, инсистирале на ратничком контексту џихада. Џихад схваћен као рат је, без сумње, конфликтна категорија.

⁵¹ Muhammad Legenhausen, “Islam and Just War Theory”. *Journal of Religious Thought*, Spring, 2008. (3-34). p. 7.

⁵² Fred McGraw Donner, *Muhammad and the Believers: At the Origins of Islam*, Cambridge, Massachusetts, The Belknap Press of Harvard University Press, 2010.

⁵³ Исто.

⁵⁴ Више на ову тему у: Милован Суботић, *Екстремизам под окриљем религије*, Медија центар Одбрана и Институт за стратегијска истраживања, Београд 2015. као и у: Мирољуб Јевтић, *Савремени џихад као рат*, Никола Пашић, Београд 2001.

Као илустрација примера „погодног тла“ за потенцијалне конфликте, мора се поменути потенцирање исламиста на дихотомији између два света: „куће ислама“: *dar-al-islam*, где владају исламски закони и где живе припадници ислама и „куће рата“: *dar-al-harba*, где живе немуслиmani и отпадници од вере, која је стално изложена опасностима рата.⁵⁵

По исламској доктрини Пророково учење говори о врстама праведног рата (одбрамбеном, казненом и превентивном).⁵⁶ За разлику од раног хришћанског пацифизма који је садржан у начелу несупротстављања злу („Ко вас удари једном по образу, окрените му и други“) и који представља идеалистичку поруку која, како за ондашње тако и за данашње људе, углавном остаје утопија, ислам одмах показује прагматичнији карактер, јер не иде до окретања другог образа већ одобрава мере „отклањања зла нечим бољим“. Освета, у неку руку, представља обавезу, а Куран намеће и обавезе да се на томе предано ради. О томе сведочи цитат из Пете суре: „Ми смо им у њему прописали: глава за главу, и око за око, и нос за нос, и ухо за ухо, и зуб за зуб, а да ране треба узвратити.“⁵⁷ С друге стране, што је донекле дихотомно претходном ставу, „ономе ко од освете одустане, биће му то од гријеха испуњење“. Ипак, као и на примеру праведног рата у хришћанству, и у традицији исламског учења рат очигледно представља последњу опцију, и то онда када су сва средства за мирно решавање конфликта и избегавање сукоба исцрпљена.

Закључак

Без обзира на то што је стратешка култура релативно нов појам, она се кроз своје партикуле (факторе) махом ослања на одавно етаблиране вредности. Једна од вредности која на све битнији начин детерминише ову област свакако је религија. Спој религије са ратом и сукобима древна је категорија. Анализирајући однос многобоштва према рату и према плурализму уопште, може се закључити да точак историје у том контексту није пратио напредак и прогресију. Напротив, рат је био и остао много више повезан са религијом у монотеизму, него што је то био случај у многобоштву. Уосталом, појаве попут „светих ратова“, који су изведеница из оних „праведних“, није било у политеистичким друштвима. Многобожачки ратници су се обраћали својим „ресорним“ боговима за помоћ, док сами њихови богови нису били међусобно сукобљени. До „сукоба међу боговима“ долази у монотеизму, па често „богови поведу ратове још пре људи“. Монотеизам у много чему значи искључивост. До појаве монотеизма тако нисмо имали термине попут: неверник, отпадник, јеретик, конвертит и слично. Такође, монотеизам је увео ту посебност да се неверници изједначавају са непријатељима, што је додатно допринело његовим конфликтним могућностима. За разлику од „ресорних божанстава“ политеизма који су на примитиван начин представљали својеврсну владу са плуралним капацитетом, један Бог је сву истину задржао за себе; постао је нужно искључив, а његови верници конзументи и, касније, преносиоци те

⁵⁵ Исто, стр. 122.

⁵⁶ Према: Мухамед Хамидулах: *Увод у ислам*, Сарајево, 1982.

⁵⁷ Куран, Sura V, *Al-Ma'ide* – *Трепа*, доступно на: <http://www.islam.ba/Kuran/>, приступљено 31. 05.2019.

искључивости. У оквиру полазног питања: којем религијском начину организовања је иманентнији функционалистички, а којем легитимацијски однос према рату, можемо констатовати да је у контексту односа религије према рату функционалистички приступ иманентнији архаичним и политеистичким друштвима, јер је у њима религија примарно фокусирана на превазилажење тешкоћа које рат собом носи. Монотеистичким и предмодерним друштвима очигледно више одговара легитимацијски приступ, јер се у њима ратовање оправдава религијом.

У даљем расчлањивању највећих монотеизама у контексту рата и сукоба, прво што је уочљиво на примеру хришћанства јесте очигледна разлика између старозаветне библијске традиције која обилује сведочанствима о крвавим борбама вођеним по заповести Божијој и новозаветног библијског искуства које не познаје рат и насиље као вид борбе против зла. Покушаји оправдавања за учествовање у рату за хришћане долазе касније, од времена када хришћанство, захваљујући Миланском едикту, постаје најпре слободна, а недуго затим и званична религија у Римском Царству. Упоредо са изналажењем аргумената у корист оправданости учествовања хришћана у ратним сукобима, формирало се и тзв. хришћанско разумевање исправности вођења самих ратова, који су задобијали епитет праведних уколико би задовољавали одређене критеријуме. Иако се источно хришћанство није експлицитно одредило према овом феномену, према изведеним наративима које баштине православне цркве, попут Руске и Српске православне цркве, може се приметити директна веза између религиозности и рата. Пример косовског мита је у овом контексту нарочито индикативан и указује на веровање да су косовски јунаци одбацили „царство (ово)земаљско” и приклонили се „царству небеском(е)”.

За разлику од хришћанске традиције праведног рата, која се очигледно не заснива на Библији, наочито не на Светом писму Новог завета, исламско виђење праведне борбе превасходно је утемељено на Алаховој објави датој преко пророка Мухамеда, записаној у Курану и кодификованој у шеријатском закону. Савремени тумачи пророкових речи истичу да се оружане борбе у исламу воде ради самоодбране, а начин вођења ратова, аналогно „списку” који се етаблирао и у хришћанству, треба да подлеже низу прописаних ограничења. Иако међу исламским теолозима постоје често и потпуно различита мишљења о томе чему треба дати предност – да ли духовној или физичкој борби, једно је сигурно: и у једном и у другом случају негира се могућност, некада и изражена потреба, да се под одређеним околностима прибегне оружју.

Разумевање разлике између многобожачких и једнобожачких друштава, њиховог даљег диференцирања по питању односа према рату, као и приступ категорији тзв. праведног, последично и „светог рата”, од великог је значаја за одређење стратешке културе једног етноса, народа, државе или региона у XXI веку, нарочито у контексту све израженијег повратка религије на позорницу битности савременог човечанства.

Литература

[1] Ammstrong Karen, *A History of God: The 4,000-Year Quest of Judaism, Christianity and Islam*, Paperback – August 9, 1994

[2] Assman Jan, *The Price of Monotheism*, Stanford University Press, Stanford California, 2010.

[3] Athanasius: *Select Works and Letters*, доступно на: <http://www.ccel.org/ccel/schaff/npnf204.xxv.iii.iv.iii.html>, 29/05/2019.

- [4] Aurelije Augustin, *Quaestiones in Heptateuchum* 6, 10. доступно на: http://www.augustinus.it/latino/pl_34.htm, 25/5/2019.
- [5] Aurelije Augustin, *O državi Božjoj (De civitate Dei, sv. 1)*, у преводу Томислава Ладана, Kršćanska sadašnjost, Zagreb 1995.
- [6] Benoist Alain, *Comment peut-on etre païen?*, Editions Avatar, Paris 1981.
- [7] Brown, A. R. Radcliffe, *Structure and Function in Primitive Society*, Published by Cohen & West, London 1971.
- [8] Byford, Jovan, *Sećanje na vladiku Nikolaja Velimirovića u savremenoj srpskoj pravoslavnoj kulturi*, архивирано на сајту Wayback Machine 2008, приступљено 9/3/2019.
- [9] Cicero, *The Republic. The Laws*, Oxford University Press, 1988.
- [10] Driver John, *Radical Faith: An Alternative History of the Christian Church*. Edited by Carrie Snyder. Kitchener, Ontario: Pandora Press, 1999.
- [11] Freedman, Lawrence, *Strategy: A History*, Oxford University Press, 2013. Hudson, Valerie „Culture and Foreign Policy: Developing a Research Agenda” in Hudson M. Valerie (ed.): *Culture and Foreign Policy*, Boulder, Lynne Rienner, 1997.
- [12] Kartchner Kerry, Johnson Jeannie, Larsen Jeffrey, *Strategic Culture and Weapons of Mass Destruction: Culturally Based Insights into Comparative National Security Policymaking*, Palgrave Macmillan, New York, 2009.
- [13] Kuran, Sura V, *Al-Ma'ide – Trpeza*, доступно на: <http://www.islam.ba/Kuran/>, приступљено 31. 05. 2019.
- [14] Legenhausen, Muhammad, „Islam and Just War Theory”. *Journal of Religious Thought*, Spring, 2008. (3-34).
- [15] Huntington Samuel, „The Lonely Superpower”, *Foreign Affairs*, Vol.78, No.2, March/April 1999, Available at: доступно на: <http://www.foreignaffairs.com/articles/54797/samuel-p-huntington/the-lonely-superpower> приступљено 11/06/2019.
- [16] Swedler Ann, „Culture in Action: symbols and strategies”, *American Sociological Review*, Vol. 51, No.2. 1986. (273-286)
- [17] Штрбац, К. Милосављевић Б., „Повезаност стратешке културе и стратешког понашања Израела”, *Култура полиса*, бр. 38, 2019. (281-293).
- [18] Spinoza – Sloboda i prokletstvo filozofa, доступно на: <https://kultivisise.rs/spinoza-sloboda-i-prokletstvo-filozofa/>, 12/5/2019.
- [19] Steiner Franz, *Teboo*, Baltimore. Maryland. 1967.
- [20] *Starozavetna knjiga brojeva* – Knjiga br. 31, 16-241.
- [21] Jukić Jakov, *Povratak svetoga, Rasprava o pučkoj religiji*, Split, 1988, str. 119-180.
- [22] Gadamer Hans-Georg, *Istina i metod - osnovi filozofske hermeneutike*, Fedon, Beograd, 2011.
- [23] Milenković Pavle, Marinković Dušan (prir.), *Mišel Fuko – Hrestomatija*, Vojvođanska sociološka asocijacija, Novi Sad, 2005.
- [24] McGraw Donner, Fred, *Muhammad and the Believers: At the Origins of Islam*, Cambridge, Massachussets, The Belknap Press of Harvard University Press, 2010.
- [25] Milton Yinger, *The Scientific Study Of Religion*, Macmillan Publishing Co. Reprint No Date, 1970.
- [26] Farrell, Michael, *Modern Just War Theory : A Guide to Research*, Scarecrow Press, Incorporated, 2013.
- [27] Syse, Henrik, „The Platonic Roots of Just War Doctrine”, *A Reading of Plato's Republic, Diametros*, 2010. 23(3), 104–123.

[28] Schmidt Wilhelm, "Die Urkulturen, Altere Jagd- und Sammelstufe", *Historia Mundi. Ein Handbuch der Weltgeschichte in zehn Bänden*. Gebundenes Buch, Bern 1955. 406- 409.

[29] Schaff, Philip, *Nicene and Post-Nicene Fathers Series I, Volume 8*, Christian Classics Ethereal Library, доступно на: <https://www.ccel.org/ccel/schaff/npnf108.html> приступљено 25.5.2019.

[30] Jovanović Miloš, „Doktrina pravednog rata i međunarodno pravo”, *Međunarodni problemi 2-3 2007*, Institut za međunarodnu politiku i privredu, Beograd.

[31] Јевтић Миролуб, *Савремени џихад као рат*, Никола Пашић, Београд 2001.

[32] Милаш, Никодим, *Правила православне цркве с тумачењима*, књ. I, 368. Београд, 2004.

[33] Суботић, Мипован, *Екстремизам под окриљем религије – исламистички екстремизам на примерима БиХ и Р. Србије*, Медија центар Одбрана и Институт за стратегијска истраживања, Београд, 2015.

[34] Гроздић Борислав, Кајтез, Илија, *Православни поглед на ратовање*, доступно на: <https://magacin.wordpress.com/verska-citanka/pravoslavni-pogled-na-ratovanje/>, приступљено 29.05.2019.

[35] Хамидулах, Мухамед, *Увод у ислам*, Сарајево, 1982.

[36] *Основи социјалне концепције Руске православне цркве*, са руског превели Марина Обижајева и Владимир Куриљов, наслов оригинала „Основы социальной концепции Русской Православной Церкви”, Нови Сад, Беседа, 2007.

[37] *Osnove socijalnog učenja katoličke crkve*, Papsko veće za pravdu i mir, Beogradska nadbiskupija, Beograd. 2006.

[38] Wilson, Bryan, *Religion in Sociological perspective*, Oxford, 1982.

[39] Živković Dragiša (ur.), *Rečnik književnih termina*, Nolit, Beograd, 1992.