

Зоран Б. Кинђић

Факултет политичких наука, Универзитет у Београду

РАТ И ДУХОВНОСТ*

Сажетак

Суочен са тенденцијом изразито негативног вредновања рата, која у нашој средини под утицајем прозападне идеологије потхрањује дефетистичко расположење, аутор тематизује како рат као такав тако и однос рата и духовности. Користећи компаративни и херменеутички метод, он разматра различита гледишта о рату у филозофији, далекоисточним религијама и хришћанству. Након што је указао да Хегел и Ниче позитивно вреднују рат, а Кант га осуђује као извор свег зла, аутор истиче да далекоисточне религије, упркос неговању духовног става *ahimse*, немају изразито негативан однос према рату. Разматрање *Bhagavad Gite* и зен будизма показује да се духовност и ратовање не искључују. Став хришћана према рату није јединствен. Дијапазон могућих ставова креће се од позивања на свети рат, преко оправдавања праведног рата, дозволе одбрамбеног рата до пацифистичког одбијања сваког облика ратовања. Између крајности римокатоличког позивања на свети рат и залагања за апсолутни пацифизам појединих протестантских верских заједница налази се православни став. По светим оцима, хришћанин има право да се не супротставља оном ко њега лично тлачи, али ако се ради о заједници која је угрожена дужан је да пружи отпор. Након поређења далекоисточног и хришћанског гледишта о рату аутор закључује да исправно учествовање у рату, мотивисано пожртвованом љубављу према

* Овај текст настао је у оквиру пројекта „Динамички системи у природи и друштву: филозофски и емпиријски аспекти“ (евиденциони број 179041), који финансира Министарство просвете, науке и технолошког развоја Републике Србије.

ближњима, може бити позитивније од млаког, а поготово егоистичног учествовања у мировним акцијама. Већи допринос миру дају они који у својим душама успоставе мир од оних који се само споља, политички залажу за њега. Прави миротворци су само духовни људи, чак и када су принуђени да ратују.

Кључне речи: рат, мир, љубав, его, непријатељ

1. СТАВ НЕКИХ ФИЛОЗОФА ПРЕМА РАТУ

Већина нас склона је да без много размишљања негативно вреднује рат а позитивно мир. Довољно је само створити представу о ратним разарањима која доносе патњу, страдања и смрт, па да нам идеја пацифизма постане веома привлачна. Осим тога, осврнемо ли се на духовно узрапредовале религије, уочићемо да се оне залажу за мир и ненасиље. Док различите индијске религије проповедају став *ahimse*, Христос позива да окренемо други образ, тј. да се молимо за непријатеља, а не да му узвраћамо злом за зло. Све наведено могло би бити довољан разлог да у старту одбацимо сваку помисао на било какав другачији став о рату осим негативног. Међутим, будући да је за филозофију карактеристично да сваку тему покушава да сагледа из више углова, није сасвим неприхватљиво усудити се да тематизујемо како рат као такав тако и однос рата и духовности.

Да бисмо били у стању да преиспитамо преовладајуће изразито негативно мишљење о рату, које у нашој средини, под утицајем прозападне идеологије, потхрањује атмосферу дефетизма, запитајмо се да ли је рат као такав заиста сасвим неприхватљив, тј. да ли се морамо залагати за мир по сваку цену? Упркос томе што је стање мира нешто за чиме сви људи чезну, те се то идеално рајско стање пројектује како у митску прошлост тако и у есхатолошку будућност¹⁾, није тешко уочити да политички мир

1) У многим религијама постоји представа изворног златног доба, када су људи били добри и живели у љубави и миру. Хесиод (Ἠσίοδος) је сматрао да живи у најгорем, гвозденом добу, али да је некада постојало златно доба, у коме није било болести и старења, у коме је владала хармонија. Људи су тада били безбрижни и нису морали да раде. У Индији, за коју је карактеристично циклично схватање времена, преовладава веровање да живимо у Кали југи, у којој је зло надмоћно у односу на добро, али да ће се у далекој будућности, захваљујући интервенцији аватара Калкија, обновити изворно златно доба – тзв. Крита југа. У јудеохришћанској традицији верује се не само у изворно рајско стање него и његову обнову на крају времена. Јеврејски пророк Исаија каже да ће у месијанском добу владати свеопшти мир не само међу људима него и међу свим створењима: „И вук ће боравити са јагњетом, и рис ће лежати с јаретом, теле и лавић и

не мора увек бити позитивно вреднован. Наиме, уколико нечије опредељивање за пацифизам почива на кукавичлуку, уколико оно значи пристајање на ропство, такав мотив свакако дискредитује нечије наводно миротворство.²⁾ Свакако није случајно што је Хегел (Hegel), ослањајући се на праксу древних Спартанаца, сматрао да слободан човек не може бити роб, да је роб онај који има ропску душу.³⁾ Таква особа, по Хегелу, више цени своју голу физичку егзистенцију од слободе, те се самим својим избором показује као недуховно биће.⁴⁾

Хегел је, следећи Хераклита (Ἡράκλειτος), покушао да сагледа како онтолошку тако и друштвеноисторијску димензију рата. И за немачког филозофа, баш као и за ефеског мудраца, рат је отац свих ствари.⁵⁾ Уздигавши се изнад позиције заступања ситног појединачног интереса, обојица су покушала да схвате законитост и динамику стварности. Када не би било напетости и борбе супротности, када се у универзуму и историји не би одвијао унутрашњи и спољашњи рат, не би било ни живота ни дијалектичког развоја. Свет би подсећао на непокретно, умртвље-

угојено живинче биће заједно, и мало дијете водиће их“ (Ис. 11, 6). Хришћани верују у есхатолошко Царство небеско, када ће божанска љубав, након што зло буде прогнано у пакао, прожети читав преображени свет.

- 2) Ваља указати да је управо Ганди (Gandhi), који је своју политичку борбу засновао на пракси *ahimsa*, истицао да би, када би морао да бира између кукавичлука и насиља, пре изабрао насиље него ропско покоравање. Он би „више волео да се Индија лати оружја у одбрани своје части него кукавички да буде сведок сопственог бешчашћа“ (Махатма Ганди, *Борба ненасиљем: избор текстова*, Комунист, Београд, 1970, стр. 49).
- 3) Аристотел (Αριστοτέλης) је сматрао да има људи који су по природи робови. Будући да „душа по природи влада а тело се покорава“, примерено је да они „који за рад користе само тело“, који имају физичку снагу, али не и израженије интелектуалне и моралне предиспозиције, буду робови. Види: Аристотел, *Политика*, БИГЗ, Београд, 1975, 1254 б, (стр. 8).
- 4) Уп. Г. В. Ф. Хегел, *Феноменологија духа*, БИГЗ, Београд, 1979, стр. 115-116. Интерпретирајући Хегелово учење о борби за признање, Кожев (Којџев) истиче да се човек обистињује као духовно биће тиме што ставља на коцку свој биолошки живот. За разлику од самосталне самосвести, која више цени слободу од живота, „Побијеђени је подредио своју људску жудњу за *Признањем биолошкој жудњи* за одржањем *живота*“. Кожев тврди да док господарева егзистенција може „да остане искључиво *ратничка*“ („он се бори, али не ради“), роб тек радом, развијањем својих потенцијала делатношћу, има шансу да се еманципује (Alexandre Kojève, *Kako čitati Hegela*, Veselin Masleša – Svjetlost, Сарајево, 1990, стр. 170). Будући да је валидно само признање од оног ко му је равноправан, а не од подређеног (роба), господар се након изворног потврђивања као самосталне самосвести могао надаље потврђивати само у рату и витешким надметањима.
- 5) У једном од сачуваних Хераклитових фрагмената пише: „Рат је отац свега и свега краљ, једне је показао као богове, друге као људе, једне је учинио робовима, а друге слободнима“ (Heremann Diels, *Pred Sokratovci*, I, Naprijed, Zagreb, 1983, стр. 154).

но парменидовско биће.⁶⁾ За разлику од сфере природе, у којој се „развој збива на непосредан, неопречан, несметан начин“, дух је „у себи самоме супротан себи; он сам себе треба да надвлада као праву непријатељску запреку самога себе; развој који је у природи мирно произлажење, у духу је тврда бесконачна борба против самог себе“.⁷⁾ У сфери духа одиграва се наиме борба између његовог старог и новог лика. Ново не може да наступи све док не порази старо, које се тврдокорно опире свргавању.

У слављењу динамике живота, која подразумева сукоб и превладавање, придружио им се Фридрих Ниче (Nietzsche). Ослањајући се на Хераклита, он каже да без борбе не би било ничег великог.⁸⁾ За разлику од хришћанства, које позивањем на мир и праштање, спутава јаке индивидуе и слаби вољу за моћ, Ниче се залаже за аристократске, ратничке врлине. Он упориште за своју филозофску и животну позицију налази у античком духу агона, тврдећи да су борба и надметање покретачи како стваралаштва тако и свеколиког напретка. Противстављајући се хришћанском залагању за мир, Ниче тврди: „Рат и храброст извршили су више великих дела него љубав према ближњем.“⁹⁾ Отуда је, по њему, боље бити ратник него миротворац. А бити ратник подразумева „живети опасно“, преузети ризик, напустити сигурност устаљеног и просечног. Рат се за Ничеа не ограничава на пуко војевање на бојном пољу, већ представља метафору борбе против свих ограничења, било да се ради о сфери сазнања, културе, међуљудског саобраћања или властитог унутрашњег живота. „Живите у рату са себи равнима и са вама самим!“¹⁰⁾, поручује Ниче, јер без тога увенуће и индивидуалност и живот и култура.

6) Истакавши да је живот као такав борба, да би апсолутан мир био идентичан са смрћу, Вивекананда (Vivekananda) каже: „У првобитном стању, које се назива хаос, постоји савршен баланс. Како се онда све стваралачке силе појављују? Борбом, такмичењем, конфликтом. Претпоставимо да се сви делићи материје задрже у равнотежи, да ли би онда постојао процес креације? Знамо из науке да је то немогуће“ (Вивекананда, *Карма жога & Бакти жога*, Metaphysica, Београд, 2004, стр. 99).

7) G. W. F. Hegel, *Filozofija povijesti*, Naprijed, Zagreb, 1966, стр. 60-61.

8) По Ничеу, у Хераклитовој филозофији је „богиња раздора – Хесиодова добра Ерида – уздигнута до космичког начела“. Ниче сматра да је у Хераклитовој филозофији заправо само теоријски формулисано оно што је владало у пракси грчких полиса. Мисао о надметању је „узета из гимназија и палестара, са борилишта за спортска или уметничка надметања, из борби политичких странака и градова једних с другима, и уздигнута до најопштијег начела, тако да се сада по њему равна сатни механизам свемира“ (Фридрих Ниче, *Филозофија у трагичном раздобљу Грка*, Графос, Београд, 1981, стр. 32-33).

9) Фридрих Ниче, *Тако је говорио Заратустра*, Графос, Београд, 1980, стр. 50.

10) Фридрих Ниче, *Весела наука*, Графос, Београд, 1980, стр. 194.

Колики значај рат има у Ничеовим очима, сведочи његова мисао, с ону страну добра и зла, да „добар рат чини благословеном сваку ствар“.¹¹⁾ Дакле, не посвећује некакво (метафизичко) биће делатност, већ храбра, стваралачка, ратничка делатност производи оно што је животно и вредно. Човек има право да буде немилосрдан према оном слабом и млаком, јер једино тако ће у њему доћи до кулминације живота. Као што се циљ човечанства испуњава у највишим примерцима људског рода, тако и смисао живота није у пуком протицању, већ у кулминацији.

Наравно, није тешко ставити примедбу да наведени филозофи углавном говоре о рату у онтолошком смислу, док када пацифисти говоре о рату они мисле на рат у политичком смислу. Уосталом, могло би се додати да је такође било значајних филозофа који су се, попут Канта (Kant), залагали за мир.¹²⁾ Кенигсбершки мислилац познат је, између осталог, и по својој концепцији вечног мира. Он не само што тврди да је рат „извор свег зла и искварености морала“, него такође истиче да „ум са највишег престола моралне законодавне власти проклиње сваки рат као правни поступак“.¹³⁾ Упркос честим осудама рата, Кант ипак не заступа једнострану позицију залагања за мир по сваку цену, поготово ако би такав мир подразумевао ускраћивање слободе и гажење људског достојанства. Иако је побуну против тирана третирао као неправдо, тврдио је да ако би, којим случајем, само од себе, дошло до револуције, не бисмо смели да се враћамо на старо неправедно стање. Лична одбојност према рату није спречила кенигсбершког филозофа да увиди да рат, ма како то звучало парадоксално, са становишта скривеног плана природе, односно провиђења, може бити подстрек и средство за успостављање вечног мира. Кант тврди да средство „којим се природа служи да би остварила развитак свих људских обдарености јесте антагонизам који између појединаца влада у друштву“. Захваљујући управо недружевној дружевности (*ungesellige Geselligkeit*), човековој склоности како за дружење и сарадњу тако и за изолацију и саможивост, развија се унутрашњи потенцијал индивидуа, чиме се омогућава културни и друштвени напредак. Мада их као етичар осуђује, Кант при-

11) Фридрих Ниче, *Тако је говорио Заратустра*, стр. 50.

12) У нашој средини пацифистичке идеје заступала је Ксенија Атанасијевић. Она су код ње удружене са феминизмом. Види: Ксенија Атанасијевић, *Етика храбрости* (прир. Љиљана Вулетић), Жене у црном – Реконструкција Женски фонд – Центар за женске студије, Београд, 2011, стр. 29-51, 111-114.

13) Имануел Кант, *Ум и слобода*, Велика едиција Идеја, Београд, 1974, стр. 186 и 146.

знаје да су такмичарска сујета, као и незајажљива жудња за имовином и господарењем омогућиле развој човекових потенцијала. „Човек жели слогу; али природа боље зна шта је добро за његову врсту: она жели неслогу“¹⁴⁾, јер управо такмичарски дух подстиче људе на напорну делатност и усавршавање. Ако недружевна димензија човекове природе има своје оправдање са становишта скривеног Божијег плана, онда то важи и за рат. Управо ратне патње подстичу људе „да изађу из стања безакоња дивљака и да ступе у савез народа“.¹⁵⁾ Кант очекује да ће се, захваљујући скривеном Божијем плану, постепено, моралним оплемењивањем човечанства, створити услови за стварање општесветског грађанског поретка, што је предуслов за успостављања вечног мира.¹⁶⁾

Иако је истицао да крајња сврха природе јесте развој човека као моралног бића, односно успостављање светскограђанског стања вечног мира у коме ће се развити све људске обдарености, иако је тврдио да „највећа зла која притискају цивилизоване народе долазе од *рата*“, Кант је ипак сматрао да „на оном ступњу културе на ком се људски род још налази рат је и даље неопходно средство да се она унапређује“.¹⁷⁾ Што се тиче самих особа које су симболи рата и мира, ратника и пословног човека, Кант тврди да ратник, захваљујући својој храбрости и спремности на жртвовање за заједницу, ужива неупоредиво веће поштовање, наравно под условом да га осим витешких красе и мирнодопске особине, као што су благост и сажаливост. Кант истиче да, осим моралног напредовања човечанства, економија такође сузбија ратове. Ипак, иако трговачки дух, који „не може да постоји упоредо са ратом“, уједињује народе, он сам по себи није нешто позитивно. Наиме, будући да извире из користољубља, он штети солидарности, заинтересованости за заједницу и опште добро. Наизглед парадоксална тврдња идеолога вечног мира да чак „сам рат, ако се води правилно и уз поштовање грађанских права, има у себи нешто узвишено“, постаје разумљива у светлости његовог увида

14) Исто, стр. 32.

15) Исто, стр. 35.

16) По Кантовим предвиђањима, рат ће, упркос томе што изазива патњу и уназађује моралност, постепено постајати све човечији, затим све ређи, да би се на крају, након укидања освајачког рата, пуним развојем моралне обдарености човека, дошло до успостављања вечног мира. Види: Исто, стр. 191.

17) Исто, стр. 79-80.

да „дуги мир обично чини да завлада прост трговачки дух, а с њим ниско користољубље, кукавичлук и мекуштво“.¹⁸⁾

На основу оног што је речено, није тешко закључити да се Кантово гледиште о рату не може свести на пацифизам. Као етичар кенигсбершки мислилац се противио рату, али је као филозоф историје и антрополог увиђао његову улогу у развоју човека и друштва. Инсистирајући на дијалектичком мишљењу, Хегел није пропустио да нагласи слабе тачке Кантове етичке позиције. Заступајући историјску а не етичку позицију, он у много већој мери него Кант има разумевања за рат. За њега је Кантова концепција вечног мира пука мисаона конструкција, која нема упориште у стварности. Уверење из младих дана да рат омогућава обичајносно здравље народа „као што кретање ветрова чува мора од труљења до којег би их довело дуготрајно мировање, као и народе трајни или чак вечни мир“, остаће непромењено и код зрелог Хегела.¹⁹⁾ Он у *Филозофији права* истиче да је, за разлику од грађанског друштва, које је заинтересовано за заштиту приватног интереса, држава та која „држава обичајносно здравље народа“. Како? Тиме што моменат општости надређује саможивој заинтересованости за индивидуалну корист. У рату је појединац спреман да свој појединачни интерес, чак и када је у питању биолошки живот, подреди заједници. Потврду за онтолошки примат динамике над статиком Хегел налази и у друштвеној стварности: „У миру се грађански живот више шири, све сфере се учаурују а то је за дуги период једно пропадање људи; њихове партикуларности постају све чвршће и окоштавају. Али здрављу припада јединство тијела, а ако дијелови постају крути, онда је смрт ту.“²⁰⁾ Иако већина људи рат поистовећује са злом, са становишта теодијеје рат има своје оправдање. Да би оспорио гледање на рат „као апсолутно зло и као пуку спољашњу случајност“, Хегел указује на „обичајносни моменат рата“.²¹⁾ Иако рат за грађане носи ризик губитка живота и имовине, он не само што подсећа на испразност

18) Имануел Кант, *Критика моћи суђења*, БИГЗ, Београд, 1975, стр. 149.

19) G. W. F. Hegel, „Ueber die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts, seine Stelle in der praktischen Philosophie, und sein Verhältniß zu den positiven Rechtswissenschaften“, у: *Jenaer kritische Schriften (Hauptwerke in sechs Bänden, Bd. 1)*, Felix Meiner, Hamburg, 2015, стр. 450. Уп. G. W. F. Hegel, *Osnovne crte filozofije prava*, Veselin Masleša – Svjetlost, Sarajevo, 1989, стр. 450.

20) G. W. F. Hegel, *Osnovne crte filozofije prava*, Veselin Masleša – Svjetlost, Sarajevo, 1989, стр. 450.

21) Исто, стр. 449.

материјалних добара и пролазност живота, него буди интерес за опште тиме што интегрише појединце у заједницу. „Народи из ратова не излазе само ојачани него нације које су у себи несношљиве, ратом према вани добивају мир у оном унутарњем.“²²⁾ Као што се појединци на индивидуалном плану боре за признање, тако то чине и државе, што неизбежно доводи до ратних сукоба. За разлику од Канта, који је полагао наде у међународно право, верујући да се њиме могу предупредити насилни сукоби између држава, Хегел сматра да се државе неизбежно налазе у природном стању. Будући да нема опште воље којој би се државе подредиле, оне „саме морају бранити своје право, саме себи стицати право и због тога, дакле, ступати у *рат* једне с другима“²³⁾. Ко је у праву у спору између појединих држава одлучиће светска историја. Посматрајући историјска дешавања са становишта светског духа, уверен да божански ум влада светом, Хегел оправдава рат у контексту развоја свести о слободи. Онима који чезну за мирним, удобним животом, Хегел поручује: „*Повијест није тло среће*. Периоди среће су празни листови у њој, јер су то периоди склада, помањкања опреке.“²⁴⁾ Будући да развој историје има примат над индивидуалним животом, за Хегела је апстрактна осуда рата израз неспособности да се уздигнемо до конкретног мишљења.

Пошто нема простора за детаљније разматрање различитих филозофских гледишта о рату, поменимо само да су поједини филозофи током живота мењали своје ставове о рату. Карактеристичан је пример Макса Шелера. Подлегавши ратној еуфорији, која је у Немачкој уочи и током Великог рата пропагандно подгревана, Шелер 1915. пише есеј *Геније рата*, у коме велича рат. Насупрот распрострањеном гледишту да рат подстичу ниске страсти, Шелер тврди да рат „извире из духа“²⁵⁾. Рат је, по њему, неизбежан зато што је с једне стране укоренењен у човековом бићу, а с друге стране отелотворује сукоб моћи и воља колективних личности, тј. држава. Самим тим што су свуда истовремено настали, рат и држава су нераздвојни.²⁶⁾ Захваљујући рату човек превладава жудњу за биолошким самоодржањем и приземни интерес за

22) Исто, стр. 449-451.

23) Хегел, *Филозофска пропедеутика*, Графос, Београд, 19180, стр. 60.

24) G. W. F. Hegel, *Filozofija povijesti*, стр. 32.

25) Max Scheler, „Der Genius des Krieges und der Deutsche Krieg“, у: *Politisch-pädagogische Schriften (Gesammelte Werke, Bd. IV)*, Francke, Bern – München, 1982, стр. 15.

26) Исто, стр. 18.

материјалним стицањем. Као што оплемењује појединца, тиме што га подстиче на саможртвовање, рат прочишћује и оснажује заједницу. Шелерова апологија рата ипак је била кратког века. Стравично искуство вишегодишњег рововског рата, током којег су милиони војника бесмислено страдали као жртве механичког масовног убијања зарад освајања неколико стотина метара непријатељске територије, допринело је Шелеровом напуштању илузије о рату. Ако је некада рат и могао да се сагледава из витешког угла, тотални рат у којем страдају недужни цивили распршио је такву могућност. Шелерово излагање, одржано 1927. у Министраству одбране, *Идеја мира и пацифизам*, сведочи о његовом битно другачијем сагледавању природе рата. Он ту оспорава своју ранију тезу да је рат утемељен у људској природи. Не само што сада тврди да је вечни мир безусловна позитивна вредност, него сматра да је вечни мир реално могуће остварити у историји.²⁷⁾

2. ДАЛЕКОИСТОЧНИ СТАВ ПРЕМА РАТУ

Иако је за индијску духовну традицију карактеристичан став *ahimse*, по коме човек треба да се уздржава од наношења бола не само човеку него и било ком створењу, тај став ипак не подразумева апсолутно одбацивање рата. Неком се може учинити да су Индијци били недоследни када су проповедали *ahimsu* а учествовали у ратовима, али ако бисмо се удубили у њихово разумевање *ahimse*, видели бисмо да ту заправо нема противречности. Готово сваки Индијац зна да у Патањалијевој (Patanjali) јоги *ahimsa* представља прво обуздавање (*yama*), штавише да сва остала обуздавања „имају корен у *ahimsi* и настоје да усаврше *ahimsu*“.²⁸⁾ Он такође зна да је највиша морална дужност исказана у следећој изреци: „Немој повредити ниједно биће; неповређивање је врлина, повређивање је грех.“²⁹⁾ Но упркос томе што трпљење зла и неузвраћање представљају аскетски духовни идеал,

27) Види: Max Scheler, „Die Idee des ewigen Friedens“, у: *Schriften aus dem Nachlaß*, Bd. IV (*Gesammelte Werke*, Bd. XIII), Bouvier, Bonn, 1990, стр. 83.

28) „*Ahimsa* значи не проузроковати бол ниједном бићу, ни на који начин и никада“ (Мирча Елијаде, *Јога: бесмртност и слобода*, БИГЗ, Београд, 1984, стр. 67). *Ahimsa* „не значи једино уздржавање од убиства него и од намерног наношења било какве повреде, патње или бола било ком живом створу речју, мишљу или делом“ (I. K. Taimni, *The science of yoga: The yoga-sutras of Patanjali in sanskrit with transliteration in Roman, translation in English and commentary*, The Theosophical Publishing House, Wheaton – Madras – London, 1981, стр. 209).

29) Вивекананда, *Карма јога & Бакти јога*, стр. 47.

световни човек има права да учествује у рату како би заштитио своје ближње. Тумачећи филозофију карма јоге, Вивекананда пише: „Карма Јогин је онај ко разуме да је највиши идеал неодупирање, који зна да је то неодупирање највиши израз моћи која се може поседовати, а такође и да оно што се зове одупирање злу није ништа друго до корак на путу ка манифестацији највише моћи, по имену неодупирање.“³⁰⁾ Дакле, иако је највиши идеал неодупирање злу, односно *ahimsa*, да би се једном досегао тај духовни ниво, неопходно је претходно имати храбрости да се истрајно одупиремо злу, ако треба и учествовањем у рату. Потребно је време да се усавшавањем у врлини постепено савладава властити егоизам, након чега ће тек моћи да се досегне духовни став *ahimse*. Да би појаснио свој наизглед парадоксалан став, Вивекананда нас подсећа на чувено место из *Bhagavad Gite*, у коме затицемо Арђуну (Arjuna) у стању малодушности. Очи битке Арђуну обузима осећање да је грех учествовати у братоубилачком рату. На узнемирујућу помисао да би могао да убије неког свог рођака, он је клонуо духом и одлаже оружје. Обузет пацифистичким осећањем, Арђуна каже:

„Не! Њих нећу убијати,
Макар они мене хтели –
Ни за царство над три света,
А немоли земно само!“³¹⁾

Иако би ове речи било примереније протумачити на пацифистички начин, Вивекананда сматра да је кукавичлук прави разлог Арђунине одлуке да не учествује у предстојећем сукобу. Он тврди да Кришна (Krishna) „назива Арђуну лицемером и кукавицом пошто он одбија да се бори и пружи отпор на бојном пољу, а све то зато што су му његови пријатељи и рођаци саветовали да је неодупирање злу највиши идеал љубави“. По Вивекананди, неодупирање злу због какавичлука није врлина, већ грех. За оног ко има снаге и храбрости да се одупире а то не чини због поштовања *ahimse* можемо имати поштовања, али не и за слабића и кукавицу који себе и друге обмањује тврдњом да не може да се упусти у рат због наводне љубави према непријатељу. Вивекананда Арђунин мотив и Кришнину реакцију тумачи на следећи начин: „Арђуна је постао кукавица кад је угледао моћну армију

30) Исто, стр. 20, подвукао ЗК.

31) *Bhagavad-Gita: Pesma Gospodnja*, I, 35, у: *Почеци индијске мисли* (прир. Рада Ивеконвић), Полиг, Београд, 1991, стр. 233.

испред себе; његова 'љубав' му је помогла да заборави своју дужност према својој земљи и краљу.“ Будући да божанском погледу није могао да остане скривен стварни мотив таквог Арђуниног понашања, не чуди што га Кришна оптужује за лицемерство: „Ти говориш као мудрац, али твоја дела показују да си кукавица; стога устани и бори се!“³²⁾

Вивеканандину интерпретацију Арђунинове одлуке да не учествује у рату, иако се она не држи дословно текста, навели смо јер она тачно описује стварне разлоге за заклањање иза идеје пацифизма многих људи, поготово у нашем времену. Али можда Арђуна није желео да ступи у рат зато што га је заиста обузело пацифистичко осећање, а не зато што се уплашио. Наведено место из *Bhagavad Gite* говори томе у прилог. Ипак, и у том случају Кришна не одобрава његов поступак. Он подсећа Арђуну да припада касти кшатрија, да је његова *dharma* да учествује у рату. Да евентуално припада касти брамина или да се у дубокој старости повукао у монашку осаму, неодупирање злу имало би вредност. Будући да то није случај, он не сме да избегава своју кастинску обавезу. Наиме, свакоме припадност одређеној касти намеће одговарајућу дужност.

„Своју дужност вршити, ма осредње,
Боље је но туђу, макар изврсно,
Смрт на својој дужности врлина је,
Туђу дужност вршити је опасно.“³³⁾

Кришна упозорава Арђуну да ће учинити грех не тиме што ратује, као што он погрешно мисли, него тиме што избегава учешће у рату:

„Ако ти сад законити
Рат водити нећеш овај,
Част и дужност пренебрегав,
Грех ћеш на се тим' навући.“³⁴⁾

Уз подсећање да је срамота гора од смрти, Кришна Арђуну опомиње да ће његово неучествовање у рату бити протумачено као израз страха, а не као поштовање *ahimse*. Додуше, неко би могао рећи да није важно шта људи мисле, већ шта мисли Бог.

32) Вивекананда, *Карма жога & Бакти жога*, стр. 19.

33) *Bhagavad-Gita: Pesma Gospodnja*, III, 35, у: *Почеци индијске мисли*, стр. 249.

34) Исто, II, 33, стр. 239.

Али Кришна је управо оваплоћење Вишнуа (Vishnu), врховног божанства. И он мисли да Арђуна треба да учествује у боју. Да би отклонио Арђунино изненадно ужасавање пред могућношћу да ће пролити нечију крв, да ће неког убити, Кришна га поучава да је читава сфера *samsare* заправо привид. Уистину овај наш чулни, видљиви свет је само божији сан, копрена која прекрива божанско свејединство. Ако схватимо да је у основи свега вечни *brahman*, нећемо имати разлог да страствено пријањемо за чулни свет, нити да се плашимо смрти. Чак и ако Арђуна не би учествовао у боју, ако не би никог убио, то не би спасило његове противике умирања, ишчезавања у чељустима Вишнуа. Ако би Арђуна пак неког убио, не би га лишио живота, будући да је свачија душа бесмртна. Након што је Арђуни на трен отворио духовне очи и омогућио му да сагледа законитост и динамику постојања, увирање свеколиког бивствујућег и васељене у вечно божанско Једно, као и новог рађања из њега, Кришна поручује:

„Ја сам време који ништи светове,
Испољих се да прогутам људски род.
Без твог мача нестаће тих ратника
Што ту стоје у две војске сврстани!
Зато устај, теци славу! Душмане
Покори, у царству силну уживај!
Ја сам тај што све њих поби одавно,
А ти повод само буди, Арђуно!“³⁵⁾

Ако је Арђуна тек повод нечије смрти, ако је заправо већ божанским планом одређено када ће и како неко умрети, онда нема разлога за малодушност и двумљење – Арђуна треба да се повинује својој *dharmi*. Но неко би могао да примети да ако је све заправо пука божанска игра (*lila*), ако је све привид, онда чему делање. Опустимо се, не чинимо ништа, јер посматрано са становишта вечности, с ону страну добра и зла, уистину не постоје ни противници ни ближњи, ни грех ни слава. Али такво размишљање, блиско будисти Нагарђуни (Nagarjuna), би по *Bhagavad Giti* било погрешно. По преовлађујућој индијској филозофији, иако се налазимо у сфери *samsare*, требало би да се потрудимо да из ње изађемо, да просветљењем избегнемо круг новог рађања. У томе нам могу помоћи различите духовне праксе. Поред ђна-на и бакти јоге Кришна помиње и карма јогу. Бављење њоме

35) Исто, XI, 32-33, стр. 292.

најпримереније је за световну особу. У физичком свету човек не може да буде неделатан. Али иако мора да делује, од суштинског је значаја да обрати пажњу на то како делује. Наиме, много је важније како се нешто ради него шта се ради. Уместо да страхујемо од последица свог делања, од тога да ћемо евентуално неког споља угрозити, требало би да се потрудимо да савладамо унутрашњи импулс ка насиљу. Инсистирајући на значају мотива нашег делања, Кришна упозорава:

„Трокриле су двери пакла,
Што у пропаст душу воде:
Жудња, Срмба и Грамзивост
Зато тог се тројства клони!“³⁶⁾

По учењу карма јоге, свака делатност за коју пријањемо, за чији исход смо заинтересовани, неизбежно производи кармичку везаност. Док чињење лоших дела производи лошу карму, чињење добрих дела производи добру карму. Од плодова нечијих дела зависи не само његово привремено астрално боравиште (рај или пакао) него и какви ће бити његови животни услови у наредној инкарнацији. Иако је свакако боље због плодова својих дела доспети у рај него у пакао, треба знати да су оба стања ипак само привремена, да човека после небеске награде или казне чека ново рођење. Будући да је циљ јоге да се човек избави из бескрајног циклуса рађања и умирања, ваљало би покушати да наша делатност не производи никакву карму, па ни ону добру. То је могуће само уколико човек дела незаинтересован, уколико није везан за плодове своје делатности. Човек који је ослобођен жеља и страсти, у коме нема себичности, гнева, зависти и мржње, захваљујући духовном ставу делања као служења богу и подражавања бога образац је исправног делања. Кришна властити начин делања поставља за узор онима који следе карма јогу:

„Дела Мене не каљају:
Не жудим за плодом дела.
Онај ко Ме таквим схвати,
Слободан од дела бива.“³⁷⁾

За разлику од оних који су споља наизглед неактивни, али својим лошим мислима и емоцијама шире негативну енергију

36) Исто, XVI, 21, стр. 314.

37) Исто, IV, 14, стр. 253.

око себе, те самим тим заправо делују и стварају себи кармичке окове, исправно деловање се показује као неделовање. О ономе који негује духовни став делања без делатника, захваљујући коме карма не пријања за њега, Кришна изриче похвалан суд:

„Непривржен плоду дела,
Задовољан, независан,
И када се лати дела,
Он *не дела* никад ништа.“³⁸⁾

Ако истом духовном циљу – *мокши* (спасењу) – води и одрицања санјасина и делање оног ко следи карма јогу, онда световна особа не мора бити инфериорна у односу на монаха.³⁹⁾ Човек се, дакле, може спасити такође исправним световним делањем, тј. духовним начином извршавања дужности у оквиру свог позива. То важи не само за оног ко се предано бави пословима у којима се испољава љубав према другима, него и за ратника, који је природом свог позива у ситуацији да непријатеља лиши живота. Интерпретирајући Кришнине речи из *Bhagavad Gite*, Вивеканада примећује да ако „породичан човек умре на бојном пољу у борби за своју земљу или религију, долази до истог циља до кога долази и Јогин медитацијом“.⁴⁰⁾ Наравно, подразумева се да не води свака смрт у боју спасењу, већ само она коју претрпи племенити ратник. Онај који погине као кукавица, скривајући се и бежећи од непријатеља, као и онај који је претходно испрљао своје руке крвљу недужних цивила, свакако неће бити спасен.⁴¹⁾

38) Исто, IV, 20, стр. 253.

39) Занимљиво је да Кришна чак даје предност карма јоги у односу на аскетски контемплативни став:

„Одрицање, йога дела
Истој вишњој мети воде.
Па ипак, над одрицањем
Йога дела предност има“ (Исто, V, 2, стр. 257).

Иако има оних који сматрају да је Кришна те речи изрекао само зато да би придобио Арђуна на активност, а да су заправо пут мудрости и пут преданости супериорни у односу на онај *карма йоге*, порука *Gite* је да свако треба да се определи за онај духовни пут који одговара његовом темпераменту. Види: Сарвепали Радакришнан, *Индијска филозофија*, I, Нолит, Београд, 1964, стр. 418.

40) Вивекананда, *Карма јога & Бакти јога*, стр. 27. Упореди Кришнине речи Арђуни: „Погинеш ли, небо стече; / Победиш ли – земна блага“ (*Bhagavad-Gita: Pesma Gospodnja*, II, 37, у: *Почеци индијске мисли*, стр. 239).

41) Баудлер (Baudler) истиче да се у древној Индији од ратника захтевало да се у борби витешки понаша. Он „не сме да убије непријатеља који је пијан или луд, који спава или је изгубио бојна кола, исто тако као што не сме да убије дете или жену“ (Georg Baudler,

На могући приговор да је *Bhagavad Gita* јуначки еп, те самим тим не одражава адекватно наводно преовлађујући негативан став према рату далекоисточних религија, могли бисмо одговорити тако што бисмо осветлили Будин (Buddha) став према рату. Ко је макар мало обавештен о начину на који је Буда ширио своје учење, сетиће се да је он многе будуће следбенике придобијао тако што је на њихов бес одговарао непомућеним миром и благим осмехом. Разоружани таквим његовим неочекиваним ставом, они који су га бесно нападали као јеретика, постајали су његови ученици, жудећи да се и у њима уобличи исти такав небески мир. Но иако је Буда осуђивао не само осветољубивост и ратоборност, него и сваку врсту агресије, иако је проповедао не само ненасиље него и љубав према непријатељу, он није начелно одбацивао рат. Сматрао је да не треба осуђивати оног који се, након што је исцрпао сва могућа средства да се одржи мир, упусти у вођење праведног рата. Упркос томе што се залагао за успостављање унутрашњег мира слеђењем духовне праксе, Буда је имао реалистички став према друштвеним питањима. Држава не треба да води освајачке ратове, али има право да се брани од агресора.

Уверен да је за сваког човека најважније да се избави из круга поновног рађања, а то се може постићи само просветљењем, сматрао је да је заинтересованост за стање *samsare* од неупоредиво мањег значаја од бриге за избављењем из света привида. Будући да је друштво само део *samsare*, сваки покушај да се успостави некаква утопија савршеног друштва осуђен је на неуспех.⁴²⁾ Физичка сфера као таква осуђена је да буде поприште сукобљених супротности, те се у њој не може упоставити некакав вечни мир. Ипак, пошто зрачење сваке духовно унапредовале особе позитивно делује на физички свет, онај ко се просветли, ко у себи успостави небески мир, неупоредиво ће више допринети миру у свету од оног ко се, пун страсти, упушта у мировне акције.

Иако је махајана будизам показао много већу заинтересованост за друштвена питања од хинајана будизма, па је између осталог развио идеал бодисатве, духовне особе која одлаже своје

Gewalt in den Weltreligionen, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 2005, стр. 93).

42) У будизму постоји предање да је архидемон Мара покушао да наведе Буду да успостави савршено устројено друштво, у коме не би било насиља и потлачености. Буда је одолео том искушењу, одбивши примамљиви предлог, јер је сматрао да се не може вршити краљевска власт без освајања и доношења патње. Види: Исто, стр. 110.

утапање у нирвану из љубави према несвесном делу човечанства, те се увек изнова рађа да би помогла нападеном неосвешћеном човечанству, ни у њему нема осуде рата. Дозвољено је водити праведан, одбрамбени и ослободилачки рат. Ако бисмо се осврнули на политику земаља у којима преовладава будистичка религија, видели бисмо да је и она обележена мноштвом ратова. Не само што су у Кини и Јапану постојали монаси ратници, што су неки манастири у Јапану чак имали своје војске, него су у неким земљама управо будистички монаси позивали на свети рат ради заштите вере, ослобађања од угњетача и колонијалне власти.⁴³⁾

Усклађеност између рата и духовности посебно је карактеристична за зен будизам. Познато је да су самураји упражњавали зен будизам. Не само што су им концентрација и медитација користиле у усавршавању ратничких вештина, него је духовни став непријањања за ствари овог света допринио њиховој неустрашивости у боју. Верни ратничком бушидо кодексу, они су се, без мржње према непријатељу, трудили да испуне своју дужност, не марећи за властити живот. Будући да су и живот и смрт привид, не треба им придавати превелики значај, већ се треба старати да се из властите душе уклоне све негативне емоције.

Крајњи циљ сваке далекоисточне духовне праксе јесте да се сагори властити его, па то важи и за самураје који упражњавају зен будизам. Заборавити на себе, растворивити се у делатности коју обављамо, циљ је како оног који медитира, тако и оног који плеше, или се обучава у ратничким вештинама. Без обзира која се делатност упражњава, „важно је заборавити свој ’ум’ и постати једно с оним што радимо“.⁴⁴⁾ Као што, по учењу зен будизма, можемо сазнати суштину цвета тек када се у медитацији поистоветимо са њим⁴⁵⁾, тако неко постаје врхунски мачевалац тек када њега нема, када постане мач. Све док неко током мачевања размишља шта треба да учини, док се ослања на разум и вешти-

43) Исто, стр. 114-115. Као и у другим религијама, и у будизму је непријатељ оличавао зло, те је самим тим борба против њега била оправдана. Тако је у Кини 515. године монах који је стао на чело побуне, „прокламовао долазак новог буде и протумачио свој подухват као ратни поход против Маре, персонификованог зла“ (Heinz-Jürgen Förg – Hermann Scharnagl, *Glaubenskriege*, Echter, Würzburg, 2001, стр. 35).

44) Даисец Т. Сузуки, *Зен и јапанска култура*, Геопоетика, Београд, 2005, стр. 95.

45) По Сузукију (Suzuki), за разлику од научног приступа стварности, који задржава објективан, дистанциран став, приступ зен будизма подразумева „улажење у сам предмет и његово сагледавање изнутра“. Њиме се превладава расцеп између субјекта и објекта. „Спознати цвет значи: постати цвет, бити цвет, цветати као цвет“ (Д. Т. Сузуки – Е. Фром, *Зен будизам и психоанализа*, Градац, Чачак – Београд, 2012, стр. 30).

ну, он још увек није врхунски мачевалац. Будући да његова свест није флуидна, да не тече попут реке, него је услед обраћања пажње на противникове потезе подложена краткотрајним застојима (*suki*), он ће неизбежно бити поражен од самураја који у стању немности (*muš'in*) или не-мисаоности (*munen*) спонтано реагује.⁴⁶⁾

Постизање стања флуидности свести, односно поистовећивања са Првобитним небеским умом, није ни мало лако. Да би се достигло то стање неспутаности и спонтаности, неопходно је ослободити се сваког пријањања, пре свега усредсређености на властити его. Указујући на (духовну) потребу да се сагори его, будући да нас он спречава да се препустимо току природе и растворимо у делатности коју обављамо, Сузуки каже: „Кад у нама постоји и најслабији осећај страха од смрти или везаности за живот, ум губи своју 'флуидност'.“⁴⁷⁾ Због поистовећености са егом наш ум је крут и пристрасан, те нас дистанцира и од другог бића и од универзума. Он нам додуше користи у прагматичним делатностима, али блокира како стваралаштво тако и духовни развој. Ослободити се размишљања и препустити се оном што се именује речју *tao*, поука је далекоисточне духовности. Тада „престајемо да будемо господари над собом, и постајемо инструмент у рукама непознатог“. Указавши да то непознато (*tao*, изворни ум природе) „нема его-свест, а у складу с тим ни мисли о победи у такмичењу, јер се креће на нивоу не-дуалитета, где нема ни субјекта ни објекта“, Сузуки закључује да је вештина мачевања „практична примена Лао-џуове доктрине о 'делању неделањем'“.⁴⁸⁾

Иако се у свакој делатности може практиковати став *wi wei*, иако је циљ сваке делатности да, попут деце, пребивамо у непосредности и конкретности оног „овде и сада“, ратничка делатност се издваја тиме што у њој човек најинтензивније осећа

46) Сузуки наводи речи мачеваоца који се, захваљујући упражњавању зена, поистоветио са мачем и тиме превазишао подвојеност између субјекта и објекта: „Када се постигне поистовећеност, ја као мачевалац не видим противника који ми се супротставља и прети да ће ме напасти. Ја као да се преображавам у противника, и сваки покрет који он прави, и свака мисао која се у њему роди, као да су у целисти моји, и ја интуитивно, тачније несвесно, знам када и како да му задам ударац. Све то делује толико природно“ (Даисец Т. Сузуки, *Зен и јапанска култура*, стр. 158).

47) Исто, стр. 116.

48) Духовни став *wi wei* близак је и Сун Цуу (Sun Tzu), чувеном кинеском теоретичару рата, који каже: „Савршенство је победити не планирајући да победимо“ (Исто, стр. 108). У складу са таоистичким учењем Сун Цу истиче да „нису заиста вешти они који добијају сваку битку – они који без борбе учине непријатељску војску беспомоћном најбољи су од свих“ (Сун Цу, *Умеће ратовања*, Бабун, Београд, 2014, стр. 70).

сâм живот и садашњи тренутак.⁴⁹⁾ Док пропуст у будности током медитације није кобан, будући да се у некој наредној медитацији човек може усавршити у тој делатности, губитак флуидности свести мачеваоца током борбе проузроковаће губитак живота. Отуда управо непосредна животна опасност неизбежно чини човека усредсређеним на „овде и сада“, на чему инсистирају све далекоисточне духовне праксе. Уместо да му свест буде расејана на прошлост и будућност, који заправо и не постоје, тиме што интензивно у борби доживљава садашњи тренутак, зен ратник је најближе стварности, а самим тим има шансу да доживи просветљење.⁵⁰⁾

3. ОДНОС ХРИШЋАНСТВА ПРЕМА РАТУ

Став хришћана према рату није јединствен. Дијапазон могућих ставова креће се од позивања на свети рат, преко оправдавања праведног рада, дозволе одбрамбеног рата до пацифистичког одбијања сваког облика ратовања. Занимљиво је да се упориште за било који од тих ставова може наћи уколико се поједина места у *Новом завету* пренагласе а друга занемаре. Док се пацифисти позивају на Христове речи из *Беседе на гори*, у којима се каже да су блажени миротворци и прогнани правде ради (Мт. 5, 9-10), у којима се од верника тражи да се физички неprotиве злу⁵¹⁾, инспирацију за позив на крсташки рат папа Урбан II нашао је у епизоди у којој Исус бичем растерује трговце који својим све-

49) Ошо (Osho) сматра да ратови постоје, између осталог, и зато што смртна опасност доприноси да се човек осећа стварнијим. „Кад је смрт близу, живот постаје интензивнији, пропорционално расте. И стога је и рат привлачан, права магнетска сила, због тога што је у рату смрт увек негде у близини.“ Они који су тако близу смрти заправо „осећају да по први пут заиста живе“ (Osho, *Moj put, put belih oblaka*, Esoteria, Beograd, 1994, стр. 188).

50) Да постоји блиска веза између самурајске вештине и зен будизма показује и то што се „у феудалном Јапану, мајстор мача или копља често (...) звао 'ошо' ('мајстор' или 'учитељ', *pradjana* на санскриту), што је титула која се обични даје будистичком свештенику“. Осим тога, *dodžo*, дворана у којој се увежавало мачевалаштво, је изворно „име места посвећеног верским вежбама, а његово првобитно санскритско значење *bo-dimandala*, јесте место просветљења“ (Даисец Т. Сузуки, *Зен и јапанска култура*, стр. 104-105).

51) „А ја вам кажем да се не противите злу, него ако те ко удари по десном образу твојем, окрени му други; И који хоће да се суди с тобом и кошуљу твоју да узме, подај му и хаљину“. Насупрот уобичајеном ставу према непријатељу, Христос захтева да верник својим понашањем подражава Оца небеског: „Љубите непријатеље своје, благосиљајте оне који вас куну, чините добро онима који вас мрзе и молите се за оне који вас вријеђају и гоне“ (Мт. 5, 39-40, 44).

товним понашањем обесвећују храм (Јн. 2, 14-17). Будући да су Сарацени заузели Свету земљу, да су оскрнавили храм Христовог гроба, да онемогућавају ходочасницима приступ светим местима, дужност хришћана је да ослободе како Јерусалим тако и читаву Свету земљу. Онима који погину у светом рату папа Урбан II обећао је опраштање свих грехова.

За разлику од гледишта које позива на свети рат⁵²⁾, поједине протестантске верске заједнице одбацују учешће у било каквом рату као апсолутно неприхватљиво за хришћанина. Упркос томе што су сносили законске последице одбијања да приме оружје, анабаптисти и квекери су истарајавали на пацифистичком ставу, сматрајући да једино он не изневерава изворно Христово учење. Упорним одбијањем да учествују у било каквом рату, тврдећи да је то у супротности са њиховим верским убеђењем, временом су успели да им се у појединим земљама призна право на приговор савести.⁵³⁾

У прилог пацифистичког става може се навести да се квекерима у Пенсилванији у XVII веку, током крвавих сукоба између досељеника и Индијанаца, њихово ненасилно понашање није обило о главу. Напротив, управо их је оно заштитило. По Гандију, зато што су се квекери из духовних разлога определили за ненасилје и пацифизам, нико их није дирао. Иако су били ненаоружани и подложни сваком насиљу, „ниједна квекерска жена није била силована, ниједно квекерско дете убијено, ниједан квекер мучен“. Тек кад су квекери били принуђени да предају државну управу над Пенсилванијом, „избио је рат и неколико становника Пенсилваније је погинуло. Али, страдала су само три квекера, тројица која су се толико удаљила од своје вере да су носила ору-

52) Вероватно се једино уверењем да се ради о светом рату може разумети суровост хришћанских витезова према муслиманима и Јеврејима приликом освајања Јерусалима. Занимљиво је да хроничар тих догађања, свештеник Раимонд Агилски (Raymond de Agiles), не показује ни трунку нелагодности док извештава да су након покоља „у Соломоновом храму и у његовом предворју наши људи јахали у крви која им је достигала до колена и до узда“. По њему, то је био „праведан и диван суд Божији да се ово место напуни крвљу неверника“ (наведено према: Харис К. Скарлакидис, *Свети огањ: чудо на Христовом гробу на дан Велике суботе*, Елеа, Атина, 2011, стр. 109).

53) „Квекери су, верујући у своју савест, убедили власт да призна право на савест, и по први пут су на основу тога ослобођени службе у војсци 1802. године“ (Роланд Баинтон, *Хришћански ставови о рату и миру*, Алфа и Омега, Београд, 1995, стр. 147). У наше време Јеховини сведоци и назарени одбијају да служе војску. Припадници реформне адвентистичке цркве седмог дана прихватају службу војске под условом да није скопчано са ношењем и употребом оружја.

жје за одбрану“.⁵⁴⁾ По свему судећи, Бог је заштитио оне који су се уздали у њега, и то много боље него што би то учинила војна сила. Ипак, остаје питање да ли је такав став могућ и када се ради о већој територији, а не о изолованој заједници унутар државе.

Да бисмо проценили одрживост пацифистичког става, прisetимо се не само какав су став према рату имали рани хришћани него и какав је био њихов положај у Римском царству. Као што је познато, рани хришћани, који су били спремни да сведоче своју веру чак и по цену живота, углавном су били презрени како међу Јеврејима тако и у паганском Риму. Док су их Јевреји осуђивали као отпаднике не само зато што су следили Христово „јеретичко“ учење, него и зато што нису желели да им се придруже у оружаном побуну против Рима⁵⁵⁾, Римљани су их осуђивали због тога што нису испуњавали грађанске дужности. Осим уобичајене замерке да испољавају непослушност тиме што одбијају да поштују државне богове, Келс (Celsus) им замера што одбијају да се оружјем боре за Рим. По Келсу, када би њихов пацифистички став постао универзалан, држава би пропала, јер би варвари завладали. Оригенов (Ὠριγένης) одговор на Келсову примедбу био је да хришћани својим молитвама и духовним настројењем више доприносе миру и просперитету државе него војници оружаном силом.

Рани хришћани су по правилу одбацивали рат и сваку врсту насиља. Док већина хришћанских писаца осуђује учествовање у рату, било је оних који су допуштали мирнодопско служење војске, али су захтевали да се она напусти кад почне рат. Иако би за преобраћеног војника у хришћанство било најбоље да напусти војску, дозвољавало се да остане у војној служби, али да буде спреман да постане мученик уколико се од њега тражи да убија или да учествује у приношењу жртви паганским божанствима. Хришћанину није било дозвољено да ступи у војну службу, јер је изричито било одређено да се такав „искључи из хришћанске

54) Парамаханса Јогананада, *Аутобиографија једног јогија*, Бабун, Београд, 2009, стр. 372.

55) Хришћанска заједница је, верна ненасиљу, напустила Јерусалим пре него што су га 70. године римски војници под Титовом (Titus) командом опколили. Такав став додатно је допринео непријатељству Јевреја према хришћанима, те су они искључени из синагоге. Када је Симон бар Кохба (Kohba), у време цара Хадријана (Hadrianus), дигао устанак против Рима, хришћани су одбили да му се придруже, због чега су их бар Кохбине присталице прогониле и убијале као издајнике. Види: Сајмон Сибаг Монтефјоре, *Јерусалим: биографија*, Евро-Giunti, Београд, 2012, стр. 193-194.

заједнице“.⁵⁶⁾ Будући да су се рани хришћани осећали као странци у овом пролазном свету, сматрали су да је неупоредиво прихватљивије пострадали као мученик за веру него у самоодбрани пролити нечију крв. Усредсређени на спас душе, чинило им се да би убијањем непријатеља у рату починили смртни грех.

Хришћански став према рату почиње да се мења када хришћанство постаје званична државна вера. Док су раније неки црквени оци, поготово током прогона, Римско царство поистовећивали са седмоглавом аждајом (Отк. 12) или вавилонском блудницом (Отк. 17-18), а други га ипак видели у нешто позитивнијем светлу, указујући да *Pax Romana* омогућава услове за мисионарску делатност хришћана, сада се Римско царство доживљава као отаџбина коју треба бранити од варвара. И пре него што је хришћанство постала званична државна вера, црквени сабор у Арлу је 314. донео одлуку да се искључе из цркве војници који у мирнодопско време напусте војску.⁵⁷⁾ По мишљењу Св. Амвросија (Ambrosius) Миланског, „одбрана царства се подударала са одбраном вере“⁵⁸⁾, те је самим тим била дужност хришћана да учествују у рату. Додуше, духовна лица не треба да учествују у рату, а и рат мора бити праведан. Надовезујући се на Св. Амвросија и античке ауторе, Августин (Augustin) је уобличио теорију о праведном рату. Такав рат може да води само законита власт, под покровитељством цркве. Будући да је Римско царство постало хришћанско, да је на њему био Божији благослов, разумљиво је што је Августин сматрао да је правда на његовој страни.⁵⁹⁾

56) Georg Baudler, *Gewalt in den Weltreligionen*, стр. 148.

57) Та одлука је у потпуној супротности са ранијим Тертулијановим (Tertulian) и Хиполитовим (Hippolyt) ставом. Види: Исто, стр. 147-148 и 152.

58) Роланд Баингтон, *Хришћански ставови о рату и миру*, стр. 81.

59) Идеолошкој процени правде није одолео ни Волцер (Walzer), који се иначе надовезао на Августинова гледишта о праведном рату, у својој оцени ратних збивања на просторима бивше Југославије. Није тешко навести бројне примере који показују да је теорија о праведном рату подложна манипулацијама. Као што недавно искуство из 1999. показује, онај ко има војну, економску и политичку моћ у позицији је да пропагандно оправда своју агресију тврдњом да води праведан рат. Поменимо да су се пуританци, приликом освајања индијанских територија, позивали на Мојсија, тврдећи да имају право да истребе староседеоце, јер је та земља њима, као Новом Израиљу, наводно од Бога намењена. Види: Исто, стр. 153-154, као и: Michael Walzer, *Arguing About War*, Yale University Press, New Haven – London, 2006, стр. 99-103. О критичком ставу савремених православних теолога према теорији праведног рата види: Slaviša Kostić, „Pro-pace consensus of the Orthodox Church“, у: *Religion and violence* (ed. Z. Kindić – M. Blagojević), Filozofska komuna, Beograd – Ars, Smederevska Palanka, 2015, стр. 26-34.

Но упркос наклоњенијем ставу према војничком позиву, поготово након што је у Риму хришћанство постало званична религија, многи хришћани су и даље са прилично скепсе гледали на рат. Чак и када су признавали његову оправданост ради одбране државе од варавара, сматрали су да је убиство грех, те је за учеснике у рату била предвиђена епитимија. По Св. Василију Великом, онај ко је, макар се радило о одбрамбеном рату, убио непријатељског војника ваљало би да се три године уздржава од причешћа.⁶⁰⁾

Што се тиче православног става према рату, он је најбоље формулисан у одговору Св. Кирила Сараценима. Они су, наиме, замерили хришћанима да не поштују Христову заповест о љубави према непријатељу. Уместо да окрену други образ и истрпе зло, тј. да се не супротстављају онима који их угњетавају, хришћани учествују у ратовима и убијају своје непријатеље. На ту примедбу Св. Кирило им је одговорио: „Христос Бог наш, који нам је заповедио да се молимо Богу и да добро чинимо онима који нас вређају, рекао је исто тако и ово: Од ове љубави нико нема веће, да ко душу своју положи за пријатеље своје (Јн. 15, 13). Ми дакле подносимо увреде када су уперене против кога лично, али када су уперене против заједнице, против друштва, онда ми устајемо у одбрану један за другог, па и душе своје полагамо, да не бисте ви, заробивши браћу нашу, заједно са телима њиховим заробили и душе њихове навевши их на богопротивна зла дела.“⁶¹⁾ Одговор Св. Кирила је, за разлику од оних који заговарају пацифизам или инсистирају на старозаветном праву на истребљење неверника, уравнотежен и реалистичан: хришћанин има право да се не супротставља ономе ко њега лично тлачи, да буде мученик који се Богу искрено моли за оног ко му наноси зло, али ако се ради о заједници која је угрожена дужан је да пружи отпор. Другачији начин поступања значио би да љубав према ближњима занемарује зарад свог апстрактног индивидуалног односа према Богу. Но и када је због љубави према ближњима принуђен да учествује у рату, хришћанин то прихвата као нужно зло, знајући да је рат „испољавање скривене духовне болести човечанства – братуби-

60) Детаљније о православном ставу о убиству у рату, као и о његовој рецепцији у српској цркви, види у: Борислав Д. Гроздић, *Номоканон Светог Саве о убиству у рату*, стр. 97-101.

61) Наведено према: Јустин Поповић, *Житија Светих за мај*, Манастир св. Ђелије код Ваљева, 1996, стр. 243.

лачке мржње (Пост. 4, 3-12)⁶². Ипак, он се нада да ће му након епитимије због учешћа у рату бити опроштени евентуални греси.

Оно по чему се православље разликује од римокатолицизма, у којем преовладава теорија о праведном рату, је и то што се, за разлику од светових особа, свештеним лицима забрањује да носе оружје. Док су у римокатолицизму постојали монашки војни редови (темплари, хоспиталци, јовановци), у православљу монаси се против зла боре молитвама, а не оружјем.⁶³ Уколико неки свештеник одлучи да узме оружје у руке, он престаје да буде свештеник, као што показује пример попа Момчила Ђујића.⁶⁴

Додуше, осим бројних случајева када су православни монаси изабрали мученичку смрт, не супротстваљајући се онима који су пљачкали њихов манастир, било је и неколико случајева када су се супротставили разбојницима који су хтели да униште манастир.⁶⁵ Познато је да је Св. Петар Цетињски, будући да је био и световни владар Црне Горе, успешно предводио свој народ у одбрани голог опстанка од неупоредиво бројнијег непријатеља. Иако би било пожељно да свештена лица не учествују ни у одбрамбеном рату, у неким екстремним ситуацијама то је неопходно, а светост Св. Петра Цетињског показује да је то било оправдано и богоугодно.

Да светост није неспојива са ратовањем показују такође примери Св. Александра Невског и Св. Кнеза Лазара. Иако су, за разлику од Св. Петра Цетињског, проливали крв непријатеља, њихове нетрулежне мошти доказују да су нашли милост у Господа. Да су, поготово кукавички, из страха за властити живот, устукнули пред непријатељем, не би били свети. Спремност на потчињавање, а поготово на прелазак на туђу веру због страха

62) *Основи социјалне концепције Руске православне цркве*, Беседа, Нови Сад, 2007, стр. 95.

63) Запрепаштена понашањем римокатоличких свештеника, принцеза Ана Комнен (Компене) пише: „Један латински свештеник стајао је на крми и одапињао стреле. Иако је крв текла у потоцима, био је неустрашив, јер код Латина су правила за свештенике другачија него код нас. Црквени закони и јеванђеље нас уче да је свештеник свето лице... али латински варварин ће се бавити божанским стварима и истовремено носити штит на левој руци, а држати копље у десној“ (Роланд Баинтон, *Хришћански ставови о рату и миру*, стр. 104).

64) Чак и ако свештено лице у мирнодопском времену, макар нехотице, у саобраћајној несрећи буде виновник нечије смрти, оно мора да напусти свој позив, будући да није достојно да савршава свету литургију.

65) Осим одбране Хиландара од каталонских гусара, српски калуђери су се истакли и тиме што су одбранили чувени манастир Св. Саве Освећеног од разбојника. За своја јуначка дела били су похваљени, пошто су ти манастири од непроцењиве вредности за православље.

или ради властите користи, свакако није за похвалу, већ за осуду. Онај ко не брани ближње, поготово од иноверних, заправо не следи Христа, како иначе сматрају неке пацифистички оријентисане хришћанске секте, него га се одриче, јер тим чином доводи у питање душе својих ближњих, тј. њихово спасење.

На основу реченог може се закључити да духовност, коју несумњиво одликују љубав и мирољубивост, не искључује рат. Наиме, исправно учествовање у рату, мотивисано самопожртвеном љубављу према ближњима, може бити неупоредиво позитивније од млаког, а погото егоистичког учествовања у мировним акцијама. У процени нечијег понашања одлучује унутрашње настројење, а не пука спољашња делатност. Будући да је циљ духовности сагоревање ега, управо у рату се човек може духовно усавршавати. Ко је у екстремној ситуацији, када је у питању властито самоодржање, у стању да савлада своју палу природу, да не мрзи непријатеља, не чини нечасна дела, да буде племенит, од учествовања у рату чак може имати духовну корист. Савлађујући природан страх од опасности, пружимајући на себе бреме другога, стављајући бригу о себи у други план, он се постепено преображава у племениту особу. Штавише, на основу личног искуства у рату стиче духовну поуку да су Богу мили они који не мисле на себе, већ на друге. Док нечасне и страшљиве особе гину, њих метак као да неће.⁶⁶⁾

Показати да се духовност и рат узајамно не искључују, свакако не значи залагање за рат. На свакоме од нас је да, колико зависи од њега, има мир са свим људима (Рим. 12, 18). Наиме, примарни, најважнији рат, а он је духовне природе, води се са нечистим силама и властитом палом природом, а не са другим људима.⁶⁷⁾ Да би дошло до мира у свету, најпре би морало да дође до унутрашњег мира у људима. А унутрашњег мира нема

66) О томе сведочи како далекоисточно тако и хришћанско искуство. Старац Пајсије на основу оног што је доживео у рату каже: „Онога ко гледа да се извуче из рата, погађа метак или мина. Такав човек покушава да избегне опасност, али притом ломи врат“. Насупрот томе, „ако се човек жртвује, Бог га закриљује“ (Старац Пајсије Светогорац, *Духовно буђење*, Манастир Светог првомученика и архијакона Стефана, Врање, 2005, стр. 207 и 211).

67) Свакако није случајно што Св. апостол Павле, након што је истакао да ратујемо „против духовна таме у поднебесју“, хришћанина сликовито описује као војника. Он нас позива да се опашемо истином и обучемо у „оклоп правде“, да узмемо „штит вере“, „кацигу спасења“ и „мач Духа, који је ријеч Божија“. Види: Еф. 6, 12-17. Књига Св. Никодима која говори о овом духовном рату носи карактеристичан назив *Невидљива борба*. Приметимо да је у исламу прави, истански *ишад* онај који се води против самог себе, а не против других.

док робујемо жељама ега. За разлику од оних који се речима залажу за мир а изнутра су пуни немира, прави миротворци су само духовни људи, чак и када су принуђени да ратују. Онај ко је сагорео его, ко је испуњен божанском енергијом, зрачи миром и љубављу. Једино таква особа у стању је да воли чак и непријатеља као самог себе.⁶⁸⁾

ЛИТЕРАТУРА

- Атанасијевић, Ксенија, *Етика храбрости* (прир. Љиљана Вулетић), Жене у црном – Реконструкција Женски фонд – Центар за женске студије, Београд, 2011.
- Аристотел, *Политика*, БИГЗ, Београд, 1975.
- Баинтон, Роланд, *Хришћански ставови о рату и миру*, Алфа и Омега, Београд, 1995.
- Baudler, Georg, *Gewalt in den Weltreligionen*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 2005.
- Вивекананда, Свами, *Карма жога & Бакти жога*, Metaphysica, Београд, 2004.
- Walzer, Michael, *Arguing About War*, Yale University Press, New Hawen – London, 2006.
- Ганди, Махатма, *Борба ненасиљем : избор текстова*, Комунист, Београд, 1970.
- Гроздић, Борислав Д., „Номоканон Светог Саве о убиству и рату“, у: *Theoria*, бр. 4/2010.
- Diels, Hermann, *Predsokratovci : fragmenti*, I, Naprijed, Zagreb, 1983.
- Елијаде, Мирча, *Жога: бесмртност и слобода*, БИГЗ, Београд, 1984.
- Јогананда, Парамаканса, *Аутобиографија једног јогија*, Бабун, Београд, 2009.
- Јустин Поповић, *Житија Светих за мај*, Манастир св. Ћелије код Ваљева, 1996.
- Кант, Имануел, *Ум и слобода*, Велика едиција Идеја, Београд, 1974.
- Кант, Имануел, *Критика моћи суђења*, БИГЗ, Београд, 1975.
- Којџе, Alexandre, *Kako čitati Hegela*, Veselin Masleša – Svjetlost, Sarajevo, 1990.
- Kostić, Slaviša, „Pro-pace consensus of the Orthodox Church“, у: *Religion and violence* (ed. Z. Kindjić – M. Blagojević), Filozofska komuna, Beograd – Ars, Smederevska Palanka, 2015.
- Монтгејоре, Сајмон Сибат, *Јерусалим: биографија*, Evro-Giunti, Београд, 2012.
- Ниче, Фридрих, *Тако је говорио Заратустра*, Графос, Београд, 1980.
- Ниче, Фридрих, *Весела наука*, Графос, Београд, 1989.

68) По Св. старцу Силуану, чак и када интелектуално знамо да се зло побеђује добрим, „волети непријатеља не можемо без благодати“ (Софроније, *Старац Силуан*, Манастир Хиландар, 1989, стр. 199).

- Ниче, Фридрих, *Филозофија у трагичном раздобљу Грка*, Графос, Београд, 1981.
- Osho, *Moј put, put belih oblaka*, Esotheria, Beograd, 1994.
- Основи социјалне концепције Руске православне цркве*, Беседа, Нови Сад, 2007.
- Почеци индијске мисли* (прир. Рада Ивековић), Нолит, Београд, 1991.
- Радакришнан, Сервепали, *Индијска филозофија*, I, Нолит, Београд, 1964.
- Свети Никодим Светогорац, *Невидљива борба*, Глас цркве, Ваљево, 2004.
- Свето писмо Старога и Новога зајета: Библија*, Свети архијерејски сабор Српске православне цркве, Београд, 2012.
- Скарлакидис, Харис К., *Свети огањ: чудо на Христовом гробу на дан Велике суботе*, Елеа, Атина, 2011.
- Софроније, архимандрит, *Старац Силуан*, Манастир Хиландар, 1998.
- Старац Пајсије Светогорац, *Духовно буђење*, Манастир Светог првомученика и архијакона Стефана, Врање, 2005.
- Сун Цу, *Умеће ратовања*, Бабун, Београд, 2014.
- Сузуки, Даисец, Т., *Зен и јапанска култура*, Геопетика, Београд, 2005.
- Сузуки, Д. Т. – Фром, Е., *Зен-будизам и психоанализа*, Градац, Београд – Чачак, 2012.
- Taimni, I. K., *The science of yoga: The yoga-sutras of Patanjali in sanskrit with transliteration in Roman, translation in English and commentary*, The Theosophical Publishing House, Wheaton – Madras – London, 1981.
- Förg, Heinz-Jürgen – Scharnagl, Hermann, *Glaubenskriege: Führer und Verführte*, Echter, Würzburg, 2001.
- Hegel, G. W. F., *Filozofija povijesti*, Naprijed, Zagreb, 1966.
- Hegel, G. W. F., *Osnovne crte filozofije prava*, Veselin Masleša – Svjetlost, Sarajevo, 1989.
- Hegel, G. W. F., „Ueber die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts, seine Stelle in der praktischen Philosophie, und sein Verhältniß zu den positiven Rechtswissenschaften“, у: *Jenaer kritische Schriften (Hauptwerke in sechs Bänden*, Bd. 1) Felix Meiner, Hamburg, 2015.
- Херел, Г. В. Ф., *Филозофска пропедеутика*, Графос, Београд, 1980.
- Scheler, Max, „Der Genius des Krieges und der Deutsche Krieg“, у: Politisch-pädagogische Schriften (*Gesammelte Werke*, Bd. IV), Francke, Bonn – München, 1982.
- Scheler, Max, „Die Idee des ewigen Friedes“, у: Schriften aus dem Nachlaß, Bd. IV (*Gesammelte Werke*, Bd. XIII), Bouvier, Bonn, 1990.

Zoran Kindjic

WAR AND SPIRITUALITY

Resume

Confronted with tendency of extremely negative valuation of war, which fosters defeatistic mood in our environment, under the influence of western-oriented ideology, the author thematizes both war as such, as well as the relationship between war and spirituality. By using comparative and hermeneutical method, he considers different viewpoints on war in philosophy, Far Eastern religions and Christianity. Having briefly exposed the attitudes on war by several great philosophers, the author emphasizes that they are very different. While Hegel and Nietzsche have positive valuation of war, especially in ontological sense, Kant accuses war as root of all evil. Despite his promotion, as an ethicist, of eternal peace, as an anthropologist and philosopher of history, Kant shows understanding for war. Not only does he emphasize that a warrior, being ready to make sacrifice for the community, has higher reputation than a merchant, motivated by his selfish interest, he also considers that providence uses war as means for establishing eternal peace.

Although one might expect that Far Eastern religions, that insist on spiritual attitude of ahimsa, have an extremely negative viewpoint on war, using the example of *Bhagavad Gita*, the author demonstrates that it is yet not the case. Krishna persuades Arjuna, preoccupied by pacifistic mood, that the duty of a member of the martial caste is to take part in war. War does not befoul warrior who is not filled with rage and hatred, while cowardice does disqualify him morally. Karma yoga teaches that karma is not created by doing without a doer, hence noble warfare does not represent something negative. Samurais who practiced zen buddhism show that spirituality and warriorship are not mutually exclusive, but the contrary – that they are mutually strenghtening. While warrior mastery supported developing concentration, meditative practice supported overcoming ones ego.

The goal of the Far Eastern spiritual practice is dissolving oneself in the activity that we perform, whether it is meditation, dance or fencing. A superb swordsman is the one who overcame a subject-object relationship, a sphere of duality. He does not fear death, does

not think about the opponent's moves, but, letting himself to fluid course of nature, reacts spontaneously. The fact that many monasteries in China and Japan had their army, shows that spirituality in the East was not in opposition to warriorship.

Christians' attitude towards war is not collective. Range of possible attitudes starts from calling to a holy war, through justification of righteous war, permission for defensive war, to pacifistic refusal of any kind of war. Between the extremes of Roman Catholic calling to a holy war and advocating absolute pacifism by certain protestant communities, there is an Orthodox Christian attitude, best formulated by Saint Cyril in his response to Saracens' objection that Christians betray Christ by being involved in war. A Christian has the right not to confront his oppressor. However, if there is a community being jeopardized, he is bound to show resistance. If he would fail to do that, he would disregard love for his neighbours because of his abstract individual relationship with God. Undecayed relics of Saint Alexander Nevsky and Saint Prince Lazarus show that, despite their involvement in shedding blood of their enemy, they found grace before Lord. Despite the fact that Orthodoxy allows war as a necessary evil, it does apply epitimia for those who participated in war.

Having compared Far Eastern and Christian attitudes on war, the author concludes that righteous participation in war, motivated by self-sacrificing love for ones' neighbour, can be more positive than tepid, especially egocentric participation in peace campaigns. Those who establish peace in their soul make greater contribution to peace than those who advocate it outwardly, politically. Unlike those who are proclaiming peace by words, while being filled with unrest on the inside, true peacemakers can only be spiritual people, even when they are forced to participate in war.

Key words: war, love, peace, ego, enemy

* Овај рад је примљен 28. јануара 2016. године, а прихваћен за штампу на састанку Редакције 23. марта 2016. године.