

ПОЛЕМИКЕ У ОКВИРУ ПРАВОСЛАВНЕ ТЕОРИЈЕ ДРУШТВА О РАТУ КАО НАЈЗАОШТРЕНИЈЕМ ОБЛИКУ ДРУШТВЕНИХ СУКОБА

Сажетак: У овом раду аутори разматрају особености православне теорије друштва у њеном односу према рату као најзаоштренијем облику друштвених сукоба. На самом почетку рада разматрају се три полемике у оквиру православне теорије друштва у вези неколико значајних питања везаних за рат. Прво питање односи се на убиство у рату, са становишта православне теорије друштва, као и сукобљена аргументација у прилог томе да ли убиство представља грех и захтева посебно окајавање или, напротив, не само да није грех, већ се и похваљује. Потом се разматра полемика између светог Кирила (Константина) и Сарацена у којој се образлажу разлози због којих би хришћани требало да иду у рат, као и њихова дужност да љубе само своје личне непријатеље, а не и непријатеље Божје и Његове творевине и земљи. На крају је дата полемика између толстојевског пацифизма и бројних руских мислилаца, из које се може видети да се пацифизам одлучно одбацује и наводе разлози, не за праведан рат као у западној теолошкој и теоријској римокатоличкој и протестантској традицији, већ и аргументи који га оправдавају. Између осталог, рад показује да хришћанске догме и канони представљају само границе за размишљање, оквир за полемике, поготову када је у питању за хришћане један од најсложенијих питања као што је рат.

Кључне речи: рат, православље, полемика, оправданост

Увод

Друштвени сукоби у савременом свету постају све масовнији, интензивнији, деструктивнији, што намеће потребу њиховог сталног, како практичног сузбијања и превазилажења, тако и теоријског разматрања и изучавања. Рат као најзаоштренији облик друштвених сукоба, свеприсутан у међуљудским односима, јесте реалност са којом и у којој живимо, без икаквих изгледа за његово ишчезавање и нестајање. Као да је иманентан друштвеној заједници и њен стални пратилац кроз историју.

* borislav.grozdic@gmail.com

Теоријско промишљање о рату можемо пратити још од античке филозофије, док научно проучавање, односно систематичан и методолошки одређени приступ почиње у XX веку. Лепо је речено да колико је крви проливано у ратовима, ништа мање није потрошено ни мастила да се та сложена друштвена појава разуме и објасни. Као такав, рат је предмет више различитих наука, али његово озбиљно изучавање захтева интердисциплинарни приступ: антрополошки, историјски, социолошки, политиколошки, психолошки, економски итд. Као што наш савремени филозоф Богољуб Шијаковић каже: „Данас нам је заиста неопходна једна интегративна практичка филозофија која би објединила етику, политику и право и која би своје идеале-водиље црпила из оне антропологије у чијем средишту је идеја човјека суштински одређеног неповредивим достојанством и слободом” (Шијаковић 2017: 39). Наш приступ том феномену у овом раду биће ограничен превасходно на православно разумевање и претежно социолошки аспект.

У том смислу, методолошки приступ у овом раду састојаће се од препознавања друштвених чињеница и норми, које у православним друштвима утичу на доживљавање рата као појаве и одређују начине његовог вођења, као и само функционисање друштва у ратним условима у целини. Од изузетне важности у разумевању православно-социолошког приступа рату и ратовању биће разумевање позиције личности појединца у његовом амбивалентном односу одговорности према сопственој заједници и могућности да у рату почини убиство.

Попут осталих религија и идеологија, и православље итекако има шта да каже о рату и ратовању, и то у једном специфичном приступу у односу према хришћанским деноминацијама као што су римокатолицизам и протестантизам, у чијем окриљу је однегована и развијена тзв. „теорија праведног рата”, која је на Западу широко прихваћена и изван религијских оквира, у савременим научним теоријама. Разуме се да на ову тему ни изблиза није све речено и поред више значајних савремених покушаја (*Orthodox Christian Perspectives on War*, edited by Perry T Hamalis and Valerie A Karras; Angelici Lioy „The Just War of Eastern Christians and the Holy War of the Crusaders”, *The Ethics of War. Shared Problems in Different Traditions*; Yuri Stoyanov (2009): „Norms of war in Eastern Orthodox Christianity”, *World religions and norms of war*, на српском језику Никодим (Богосављевић), *Хуманизам, екуменизам, пацифизам; Православље и рат*, зборник радова, прир. Борислав Гроздић; Јован Бабић, *Огледи о одбрани* и други).

Овај рад има за циљ да размотри и представи плодове неколико полемика, односно дијалога у оквиру православља о неким значајним питањима рата и ратовања, као и образложи теоријски оквир о коме се о рату може говорити у оквиру ове традиције. Такође, истражује сложена питања везана за рат и ратовање у оквиру хришћанства, односно православља, која су била, или су још увек, предмет различитих, па и супротних погледа. Анализираћемо и систематизовати аргументацију којом су се православни мислиоци у тим полемикама служили.

Полазимо од основне етичке и друштвене противречности рата – убиства у рату. Какав је православни поглед на тај поступак? Расветљавањем овог питања продубљује се спознаја о православном погледу на рат и ратовање уопште. Осим плодова, уобличених ставова, у најкраћем ће се показати и путеви, односно аргументација како се до њих дошло, јер је, осим давања одговора на неко питање, веома корисно представити и дијалог о том проблему. Колико год то необично изгледало, став Православне цркве о неким питањима често је резултат сучељавања аргумената у полемици.

Под полемиком (од грч. πόλεμος, polemos – суочавање, конфликт, рат) подразумеваће се сучељавање различитих погледа, схватања, мишљења у теолошким, философским и научним расправама. Превасходно ће се пратити полемике у оквиру православља, а не оне између православних и осталих хришћанских конфесија (римокатолицизма и протестантизма) или православне и других религија. Изузетак је само полемика Светог Кирила са Сараценима зато што се у одређењу односа православља према политичком насиљу, конкретно рату, по правилу наводи управо ова аргументација. Приликом представљања полемике фокус ће бити, како би рекао Иван Иљин¹, само на „предметној расправи о истини”, дакле, апстраховањем свега осталог што излази из тог оквира или пада испод моралног нивоа. Дакле, у праћењу сучељавања различитих мишљења о оправданости примене силе у оквиру православља, усредсређује се на аргументацију полемичара, а не на карикирање, иронију и сарказам, које полемике често садрже, с циљем обезвређивања супротног гледишта и његове веродостојности, као и угледа и интегритета личности са којом се полемише.

На први поглед може да чуди и збуњује чињеница да у оквиру православне теорије о друштву не постоји један, јединствен и недвосмислен став о тако значајном питању као што је оправданост примене силе, већ се о томе, изгледа, трајно води полемика. У православној традицији важи пословица да се приликом уласка у цркву скида капа а не глава, јер догме и канони представљају широки оквир, границе за промишљење, а не за круто држање стриктних прописа. Полемика, стога, врло често подразумева оспоравање одређених аргумената без вређања, па и навођења њихових заговорника.

Под ратом подразумевамо масовни оружани сукоб, међудржавни или у коме је држава једна од сукобљених страна. Рат подразумева непријатељства само између народа, нације, етничких или религиозних група, а не између појединаца, грађана као чланова друштва. Будући да се хришћанство уопште, а

¹ Иван Иљин (1883–1956) је био руски религијски философ, политички и религиозни мислилац и идеолог Белог покрета. Потиче из племићких породица и по очевој и по мајчиној линији. Због бескомпромисног супротстављања болшевицима и марксистичкој идеологији протеран је из Русије 1922. године. Рад и борбу наставља најпре у Немачкој, одакле због фашиста и фашизма прелази у Швајцарску. Правник по образовању, веома плодан писац, а нека од његових најзначајнијих дела су *Пут духовне обнове*, *О супротстављању злу силом*, *У потрази за праведношћу*, *хришћанско-политички есеји о историји, друштву и култури*, и друга. Од 1993. године почело је објављивање Иљинових сабраних дела у десет књига, чиме је заокружен рад на његовој рехабилитацији, и сматра се да је он сада у Русији најчитанији и најомиљенији философ.

православље посебно, често представља као пацифистичко становиште, које се апсолутно противи свакој примени силе, значајно је истражити утемељеност овог становишта у православној теорији друштва. Тај став можемо пратити све од ране Цркве до данас. Потребно је значајно размотрити да ли свака употреба силе од стране хришћана представља одступање од основних хришћанских догми и канона и издају Христове поруке и понашања објављених и описаних у Светом писму, односно кључних хришћанских порука о миру, ненасиљу, љубави, слободи, правди. Којим аргументима се брани граница употребе силе коју би било потпуно нерационално померати?

Обрађена су различита, па и супротстављена гледишта, најпре у раној Цркви, у канонима Православне цркве, тј. схватања светих отаца Василија Великог, Атанасија Великог и других, као и чувена полемика светог Кирила са Сараценима, а затим и полемике у Руској православној цркви многих руских мислилаца и религијских философа са толстојевским пацифизмом.

Да ли је рат ситуација која хришћанина ослобађа заповести „не убиј“?

Једна од тековина античке и римске философије у вези са разумевањем рата и ратовања јесте разлика између „праведног рата“ (*ius ad bellum*) и „праведности у рату“ (*ius in bello*). Под праведним ратом се подразумева заштита државе од агресије, напада или, у крајњем случају, заштита угрожених суседа. Праведност у рату забрањује војничку поквареност, вероломство, тј. издају, насиље над рањеницима и заробљеницима, мародерство и слично. У хришћанској мисли се етичке дилеме везане за ратовање јављају у још заостренијем виду, јер, с једне стране, Христово учење забрањује насиље, посебно оружаном, што се јако истицало у раној Цркви заступањем идеје о Христовом миру. С друге стране, када је хришћанство постало државна вера, свети Оци су почели да траже аргументе у корист оружане заштите отаџбине, Цркве и хришћанских светиња.

У раној Цркви, до прве половине IV века, нема познатих значајних полемика у вези с применом силе од стране хришћана. Безмало постоји општа сагласност о томе да се у наведеном периоду хришћани апсолутно противе рату, који по себи нарушава једну од Божјих заповести – „Не убиј!“ – јер живе у антихришћанској и освајачкој држави. Ранохришћански писци који се отворено, у својим списима противе оружаном борби, па и самом војничком позиву су: Свети Јустин Философ, Папије, Тертулијан, Кипријан, Лактанције, Ориген, Атанасије, Свети Иполит Римски, Татијан Асирац, Климент Александријски (Михалик 1976: 145). У својим ставовима против учешћа хришћана у ратовима полазе од библијских поука и порука.

Свети мученик Јустин Философ проповеда: „Ми који смо испуњени ратом, узјамним крвопролићем и сваким злом, променили смо своја војна оружја, наше мачеве на рала, а наша копља на оруђа за обраду земљишта“ (Нико-

дим 2015: 18). Тертулијан, позивајући се на Христове речи: „Ко се мача лати, од мача ће и погинути”, тврдио је да хришћанима није допуштено да се боре - оружјем, према томе, или војну службу морају одмах напустити, као што су - многи учинили, или морају прибегавати разним увијањима, да се не би што учинило против Бога. Хришћани ни у ком случају не смеју учествовати у рату, тврдио је и Ориген, чак иако је реч о самоодбрани. Допуштено им је само да молитвом одвраћају непријатеља од своје отаџбине. Ориген, дакле, не признаје и не прихвата чак ни могућност одбрамбеног рата. По Лактанцију, заповест „Не убиј!” апсолутно није допуштено кршити, чак ни у рату: „Треба бранити право не на убијање, него на умирање. Ако неко жели да брани веру помоћу - туђе патње и туђе крви, тај је не брани, него је прља” (Михалик 1976: 176).

Усвајајући ове и њима сличне ставове, многи тадашњи војници и војсковође хришћани су у римској војсци страдали, најсвирепије мучени, зато што су одбијали да приношењем жртава изразе поштовање и веру у римска паганска божанства. Дакле, у прва три века у Цркви постоји јединствен негативан одговор на питање ангажовања хришћана у ратовима, које је у то време водила антихришћанска Римска империја. Међутим, после 313. године, када се хришћанству даје и признаје слобода јавног исповедања, а нарочито после 323. године, када оно постаје једна од религија у Римској империји, долази до промене у хришћанском односу према рату.

Хришћани су дошли у нову, до тада непознату ситуацију, о којој у Божјем откривењу, у Јеванђељима нема експлицитних ставова, јер више не живе у незнабожачкој и богоборачкој држави, већ у својој, хришћанској држави. У тој се ситуацији етичко питање, питање оправданости и допустивости учешћа у рату пренело са појединца на заједницу. У царству које је постало хришћанско, долази и до промене односа Цркве према ратовима које то царство води. Не поставља се више питање учествовања хришћана у војсци и ратовима, већ само да ли они због убијања непријатеља подлежу епитимији², односно забрани причешћивања. Питање се поставља: може ли хришћанин, чак и у рату, мирне савести да одузме живот другом човеку?

Као прворазредно питање тада се за хришћане поставило питање функционисања заједнице, пошто су већ вековима били без државе као њеног инструмента. Чињеница да је дотадашња хришћанска заједница, Црква, изишла из позиције директне супротстављености државној организацији, у позицију потребе за осмишљавањем начина на који држава функционише, што је условило развој посебних друштвених теорија, које су повезивале хришћанство и начин функционисања државе. У том смислу, суштински се мења и однос који је дотадашње хришћанско схватање имало према рату као задатку државе.

² Према православном схватању, под *епитимијом* се подразумевају одређене мере које предузима духовник (свештеник) према покајнику (било да овај добија или не добија опроштај грехова), углавном с циљем да се постигне духовно оздрављење, као и да се покајник заштити од духовног зла и сваког могућег понављања греха. Према томе, епитимија није казна која би требало да задовољи нечију увреду или да умилостиви увређену Божју правду, него је то лековито средство које треба да пробуди свест онога који је починио одређену повреду канона и обезбеди душевно оздрављење грешника кроз духовну борбу покајања.

Православна традиција чува различито становиште у вези са убиством у рату. То питање не губи на актуелности, јер православни учествују у оружаним сукобима широм света, с том разликом што су убојна средства далеко моћнија: артиљерија, авијација, дронови итд. Како православни хришћанин живи по окончању оружаних сукоба са свешћу да је у борби морао да убија? Не у пљачки, из освете и слично, већ из дужности, у борби. Једна је ствар шта ће урадити држава, да ли ће му доделити ордење, одликовања или га заборавити, као што је српска држава у новом веку по правилу чинила са онима коју су је стварали и бранили. Питање је како на то гледа Црква. О томе у канонима Православне цркве налазимо ставове светих Отаца, учитеља Цркве, светог Атанасија Великог (296–373), светог Василија Великог (330–379), светог Григорија Богослова (329–390), светог Григорија Ниског (335–394) и других, као и неколико саборских одлука светих Отаца. Међу њима постоје разлике.

У канонима, односно правилима Православне цркве налазимо јединствен став о томе да постоји разлика између убистава: да убиство може бити *хотимично*, *близу хотимично* и *нехотично*. Убиство у рату се без изузетка сматра *хотимичним*, тј. убиством са умишљајем. Тако, на пример, Свети Василије Велики тврди: „Сасвијем је, пак, хотимично, нити икаквој сумњи подлежи оно што бива од разбојника или у вријеме непријатељских ратова; јер они убивају ради новца, кријући се од суда, а ови у ратовима изводе убијства с одлучном намјером, не да заплаше или да доведу кога на прави пут, него да убивају противнике” (*Законоправило* 2004: 505).

Канони одређују и какво покајање је прописано за убиство и како се за почињено убиство третирају клирици (свештена лица), а како лаици (световна лица). У зависности од намере с којом је убиство почињено, предвиђене су, условно речено, различите санкције, односно епитимије (запрећења) (Grozdić 2010: 87–104). Нема разлике у погледу на то да уколико клирик почини убиство, без обзира на то да ли хотимично или нехотично, црквеним канонима је предвиђено да се рашчини. Ни рат није ситуација која клирика ослобађа такве санкције. Сматрамо да се клирик може определити да се у рату прихвати оружја, али то значи да се одриче свештеничке службе. Историја Цркве, па и наша национална историја, познаје различите примере у вез са тим.

Кад је реч о мирјанима, најстроже санкције за намерно убиство, према томе и за убиство у рату, предвиђене су правилима Првог помесног сабора анкирског - доживотна епитимија: „Онај ко је хотимице починио убиство, на крају живота да се удостоји причешћа” (Милаш 1895: 22). Према схватањима светог Василија Великог, која су врло брзо преточена у званична правила, тј. постала део канона Православне цркве, епитимија за хотимично убуство, где као што је речено, спада и убиство у рату, износи 20 година. Свети Григорије Ниски прописује десет година епитимију.

Различит, скоро супротан став у вези са убиством у рату је став Атанасија Великог, који дословно гласи: „Јер и у многим другом, што у животу бива, ми налазимо разлику како кад бива: тако, убивати није допуштено, али убивати у рату непријатеље и законито је и достојно похвале, и ради тога, који се одликују у рату, удостојавају се великих почести и споменици им се подижу,

који казују њихова славна дела”. А затим се додаје: „Таким, ето, начином једно исто у неким приликама и у извјесно време није допуштено, а у другим приликама и у друго вријеме допуштено је и прилично” (Милаш 1895: II, 330).

Најзначајнијим се сматра 13. правило светог Василија Великог у вези са убиством у рату: „Ако војник у рату за благоверје убије, три године да не прими причешће” (Милаш 1895: 367), а тумачи се на следећи начин: „Убиства која бивају у рату свети оци не сматрају убиствима, јер и Атанасије Велики у Посланици Амону монаху говори да су велике части достојни они који у ратовима храброваше, и лепо је подизати им споменике који говоре о њиховој храбрости како убијају противнике и творе дело законито и похвале достојно. А ни овај велики муж не одбацује њихов суд, зато што за целомудрије и благоверије храбар убија у рату, али саветује, говорећи да је добро за таквог да три године само причешће не прими због тога што има нечисте руке” (*Законоправило* 2004, 509–510).

За такав савет оправдање се проналази у Старом завету (4 Мој 31, 17–34)³, а сматра се изразом тежњи да се самим војницима олакша терет на души, тј. кривица због проливања људске крви. У истом тумачењу се наводе и запажања Зонаре⁴ и Валсамона⁵, који тврде да се савет Василија Великог нигде није заиста употребљавао, већ је као реално мерило служио став Атанасија Великог: „Убивати није допуштено, али убивати у рату непријатеље и законито је и достојно похвале”. Валсамон, штавише, наводи примере свештених лица која су у ратовима учествовала и непријатеље убијала, пак ипак нису за то лишена била права свештенодејствовања, него су се и награда удостојавала.

Значајно да се из најдубље српске православне традиције држи савета Василија Великог, који Свети Сава уноси у *Законоправило*, а изоставља став светог Атанасија Великог. Рат је за хришћане у духовном и моралном смислу најтежа ситуација, не због свих напора и страхота које са собом носи, па и ризика да се погине, већ због убиства другог. Зато је дубоко оправдан савет светог Василија Великог, и хришћани уколико убија, мора да буде спреман на наведену епитимију, како не би изгубио из вида да је убио човека.

Пишући о духовном компромису, што подразумева да човек прихватајући учешће у рату као нужно, свесно одступа од моралног савршенства, Иљин

³ Старозаветна препорука онима који су убили гласи: „А ви останите изван окола седам дана; сваки који је убио кога и који се дотакао убијенога, очистите се трећи дан и седми дан, себе и рубље своје. (Који се дотакне мртва тијела човјечијега, да је нечист седам дана. 4 Мој 19, 11). И све хаљине и све ствари кожне и све што је од костријети и све судове дрвене очистите. И рече Елеазар свештеник војницима, који бијаху ишли на војску: Ово је наредба и закон што је Господ заповједио Мојсију: Злато, сребро, мјед, гвожђе, коситер и олово. Што год подноси ватру, пропустите кроз ватру и очистите се, али пошто се очисти водом очишћења; а што год не подноси ватре, пропустите кроз воду. И оперите хаљине своје седми дан, и бићете чисти; и онда ћете ући у окол” (4 Мој 31, 19–24).

⁴ Јован Зонара (1081–1118) – један од тројице најзначајнијих тумача црквених канона (Аристин, Зонара, Валсамон), познат по томе што се није ограничавао само на изношење, тј. интерпретацију смисла канона, већ је тражио и мотиве због којих је одређени канон донет, усаглашавао их и, у случају сукоба канона о истом предмету, одређивао предност једних у односу на друге.

⁵ Теодор Валсамон (1143–1180), трећи коментатор канона.

сматра да то не гаси глас савести, који је најпотребнији управо владару и ратнику. Занимљив је његов став да је после рата потребно покајање, не само појединаца, непосредног учесника, већ шире друштвене заједнице, читавог народа, јер је такође на разне начине (са)учесник: „Било би значајно и веома благотворно ако би се традиција тог прозрења обновила и поново успоставила у православној црквеној традицији нашег времена, али не као трогодишња забрана причешћа, већ као црквено озакоњеног покајања, које би на крају рата извршио читав народ, а нарочито војници” (Иљин 2001: 145).

Полемика о примени оружане силе између светог Кирила и Сарацена

Став Православне цркве према рату као таквом не треба поистовећивати са црквеним канонима који се односе на убиство у рату. Свакако најчешће навођени аргументи су из познате полемике о примени оружане силе хришћана између светог Кирила и Сарацена. У *Житију светог Ћирила* налазимо неколико веома значајних, па зато тако често навођених, ставова о хришћанском схватању рата и ратовања. Непознати писац наведеног житија (настало убрзо после 869. године), по свој прилици, савременик Ћирилов, описује како Сарацени⁶ полемичу са Философом, како се Ћирила (Константина) називали постављајући му следеће питање: „Ако је, дакле, Христос ваш Бог, зашто не чините као што заповеда?” У јеванђељским књигама је, наиме, написано: „Молите се за непријатеља, добро чините онима који вас мрзе и прогоне, и окретајте образ ономе који вас удара. Ви пак, не радите тако, већ оштрите супротно оружје против оних који вам тако чине”. Константин одговара најпре постављајући им питање: „Када су у закону две заповеди, ко извршава закон: да ли онај ко испуњава једну или онај који обе? Одговорише они да онај који испуњава обе. А Философ продужи: – Бог је казао ‘Молите се за оне који вас вређају’. Он је опет ракао: ‘Од ове љубави нико већу не може испољити у животу него да душу своју положи за пријатеља’. Ради ближњих својих ми то чинимо да не би заједно са телесном ропством и душа њихова заробљена била” (Климент Охридски, Константин Преславски и непознати писци 1964: 63).

Ћирило, дакле, покушава да разреши уочену, по његовом тумачењу, само привидну противречност у Божјим заповестима. Он не одступа од Христовог учења о љубави према непријатељима, тврдећи, ипак, да се то учење односи на појединце, те да је реч о љубави према *личним непријатељима*. Међутим, када је реч о непријатељу који угрожава заједницу, нацију, отаџбину, Цркву, онда је, напротив, хришћанска дужност супротставити му се, јер се онда борба води ради одбране и заштите својих пријатеља, па, дакле, и из љубави према ближњима, а не због пуке, нехришћанске мржње према непријатељу. Христов позив на љубав према непријатељима, ипак, искључује љубав према злу.

⁶ Агарени и Сарацени је средњовековни назив за Арабљане, који су – према I Мојсијевој књизи, глава XVI – потомци Авраамове слушкиње Агаре. Агарјани се зову и Исмаиљани, пошто су потекли од Исмаила, сина Авраама и Агаре.

У спису се, дакле, отвара питање о томе на које непријатеље се односи Христов позив да их љубимо. Искључује се могућност љубави према сваком непријатељу. Христос, позивајући на љубав према непријатељима и праштање увреде, говори о „непријатељима својим”, о онима „који вас куну ... који вас мрзе ... који вас вређају” (Мт 5, 43–47; Лк 6, 27–28), што, чини се, подразумева личне непријатеље. Тако, на пример, и свети Теодосије Печерски каже: „Живите у миру не само с пријатељима, него и са непријатељима; али само са личним непријатељима, а не и с непријатељима Божјим” (Иљин 2001: 108). Христос, заиста, никада не позива на свеобухватну и свеопшту љубав према непријатељу, ма какав он био, тј. на љубав према непријатељима Божјим, на љубав према онима који мрзе Бога и уништавају дело Божје на земљи.⁷ Напротив, о таквима је Христос говорио с презрењем, разобличавајући их.

Полемике с толстојевским пацифизмом

Савремено доба је донело нове моменте у разумевању односа који једна православна заједница има према рату. У православљу код Руса налазимо проблематизовање питања: може ли рат да представља вишу религиозну санкцију? Да ли је хришћанин дужан да своју отаџбину штити оружјем или мора да изабере друге методе борбе? Како је дужна да се у случају (могућег) рата постави Црква и какав треба да је њен став у вези са ратом и ратовањем? Размишљања Н. А. Берђајева, С. Н. Булгакова, Б. П. Вишеславцева, В. В. Иванова, И. А. Иљина, Л. П. Карсавина, Н. О. Лоског, Ф. А. Степуна, Е. Н. Трубецкоја, Г. П. Федотова, П. А. Флоренског, Г. В. Флоровског, С. Л. Франка, В. Ф. Ерна и других знаменитих руских мислислаца везана су не толико за успех или неуспех руске армије у одређеном историјском моменту, односно војно-политичких задатака или циљева Русије у одређеном рату, колико за сам појам рата као сложеног социјалног и моралног феномена, који анализирају, не само из философско-религиозне перспективе, већ дају и значајне социолошке увиде.

У руској православној традицији неговано је схватање о правилима понашања војника у рату у смислу да бити савршен војник значи бити и савршен хришћанин. Такво схватање доминира у Русији током XVII и XVIII века, које су, потом, развијали водећи руски мислиоци XIX века: А. С. Хомјаков и словенофили К. Н. Леонтијев, Н. Ј. Данилевски, Ф. М. Достојевски, В. С. Соловјов. Сажето, њихово схватање рата изражавају следећи ставови: 1) Русија је независна, али није милитаристичка сила (словенофили); 2) њени национални циљеви и политички задаци су Европи страни, неразумљиви (Данилевски); 3) с обзиром на историјску мисију Русије - да је позвана да изгради својеврсну православну федерацију, заједницу свих православних држава света - није

⁷ Занимљиво је да на исто питање протестантски мислилац Р. Баинтон даје потпуно супротан одговор. Наиме, питајући се на које се непријатеље мисли када се каже „љубите непријатеље своје”, да ли на државне или личне, Баинтон закључује: „[...] никада ниједан Јеврејин није рекао да личног јеврејског непријатеља треба мрзети. Према томе, речи се односе на државног непријатеља којег треба волети” (Баинтон 1995: 55).

искључена могућност да ће тај позив морати да штити или брани чак и оружјем (Леонтијев); 4) док год су људи тако склони греху, ратова неће нестати, али се они не могу и не смеју оцењивати као да су сви исти, јер њихове последице и резултати могу бити и корисни (Достојевски); 5) виша религиозна санкција за војску и војнике јесте служење Христу (В. С. Соловјов).⁸

За разлику од западне етичке традиције, у којој се могу пратити три става или три правца мишљења у моралној оцени рата – пацифизам, реализам и апологија рата, А. А. Скворцов тврди да се руска философија, до двадесетог века, није бавила разрадом теорије праведног рата, те у оквиру ње није постојала ни нека посебна наука или теорија о рату, већ су размишљања у вези са моралном оценом рата од почетка била укључена у општи контекст руске православне културе, примењујући традиционалне хришћанске норме и идеале и на живот и понашање људи у рату.⁹

Током своје историје руска религиозна философија почиње да сматра морално оправданим само рат чији је циљ заштита виших, духовних светиња, а то су, како сматрају И. А. Иљин, Н. А. Берђајев, Л. П. Карсавин, А. А. Керсновски и други, отаџбина, живот и мир. Циљ таквих ратова није, по њиховом мишљењу, убијање или искорењивање, уништавање претпостављених непријатеља, већ победа и трајни или, још боље и још далекосежније, вечни мир.

Ради појашњења социолошког смисла рата неопходно је, по наведеним ауторима, указати не само на праведност или исправност његовог циља, него и на његово морално значење. Наиме, иако од рата нема ничег страшнијег, он, с друге стране, даје најизразитије, најузвишеније примере самоодрицања зарад ближњих, што је уједно основни етички парадокс рата: „У рату [...] се догађа тако велико добро као што је жртвовање свог живота за друге” — говорио је Л. П. Карсавин.

Толстој је тврдио да у рату нема, нити може бити нешто добро, јер се масовна убиства не могу оправдати никаквим узвишеним циљевима, као што су одбрана отаџбине, очување мира и слично. За Толстоја убиство је убиство, без обзира на који начин се описивало, правдало, маскирало, речју, то је насиље, а насиље је увек зло. Човечанство је кренуло путем осветничког насиља, да на насиље одговора насиљем, по принципу „зуб-за-зуб”, покушавајући да ратовима спречи нове ратове, а суштина хришћанства је одговорати ненасиљем на насиље, љубављу, праштањем и жртвовањем савладавати зло.

Толстој и његови следбеници су сваку употребу силе називали насиљем и сваку спољашњу присилу и спречавање одбацивали као врсту насиља. За њих је свака примена силе зло, а проблем несупротстављања „злу силом” формулисали су као проблем несупротстављања „злу злом” или враћање „зла за зло”. Поистовећујући примену силе са „сатанским злом” а њено коришћење „ђавољим путем”, према толстојевском схватању, примена силе је забрањена

⁸ А. А. Скворцов, „Этические проблемы войны в русской религиозной философии XX века”, Сектор этики Института философии РАН, Этическая мысль, Масква. 2001. <https://iphras.ru/uplfile/root/biblio/em/em2/13.pdf>, (Приступљено 30.07.2017.)

⁹ Исто

једном заувек и без изузетка; према томе, боље је умрети или бити убијен него употребити силу. Поједностављено, Толстој и његови следбеници најпре изједначавају употребу силе с насиљем, а затим насиље са злом, из чега следи да је свака употреба силе зло. Толстој спада у ред оних мислилаца који се апсолутно противе рату у име старозаветне норме „Не убиј”, што изражава у својим делима *Севастопол* и *Рат и мир* и у другим.

Социолошка анализа функционисања човека и друштва, коју поставља Л. Н. Толстој, често се идентификовала са изворно православним становиштем, па је проблем што су се Толстојева схватања врло често представљала као узорно православна, па је управо та његова позната пацифистичка теорија о апсолутном непротивљењу злу, с краја XIX века, испровоцирала у Русији значајно теолошко и философско (етичко) продубљивање православног становишта о рату и ратовању. Плејада значајних руских философа и мислилаца у XX веку: В. Соловјов Н. А. Берђајев, С. Н. Булгаков, Б. П. Вишеславцев, В. В. Иванов, И. А. Иљин, Л. П. Карсавин, Н. О. Лоски, В. В. Розјанов, Ф. А. Степун, Е. Н. Трубецкој, Г. П. Федотов, П. А. Флоренски, Г. В. Флоровски, С. Л. Франк, В. Ф. Ерн и други, разобличавајући Толстојев пацифизам као неправославно становиште, са различитих аспеката анализирају сложени феномен рата.

Полемишући са Толстојевим схватањем, Владимир Соловјов (1853–1900) пише: *Три разговора, Повјест о антихристу и Оправадање добра*, тврдећи – држати се заповести „Не убиј” апсолутно, не признајући никакве изузетке, пре је будистичко а не хришћанско становиште. Износи аргументе према којима хришћанска заповест „Не убиј”, иако је апсолутна, не значи да се у одређеним ситуацијама од ње не може одступити, што опет не значи да њено важење престаје као апсолутно. Хришћанска је дужност да се помагне жртви насиља, а на који начин ће се помоћи зависи од унутрашњих и спољних услова; неспорно је само – дужност помоћи остаје (Соловјов 1989: 47). Правилно расуђујући, жртви насиља можемо помагати саветима, речима, молити за милост или претећи насилнику, молитвом Богу или применити силу. Суштина је да се употребе примерена средстава у датим околностима. Неспорно је једно: мирно гледати жртву насиља, а можемо да је одбранимо, није хришћански. „Ја морам помоћи онима који су у невољи. Ето шта ми говори моја савест” (Соловјов 1989: 41), изричит је Соловјов.

Питање личне заштите Соловјов је, слично Светом Кирилу, повезао са заштитом заједнице, наводећи пример када се феудални кнезови из Кијева, доследно поштујући хришћанске заповести о ненасилном противљењу непријатељу, нису одазвали на позив Великог кнеза да крену у рат против Половаца. Брига о ближњима и заједници обавезује хришћане да је бране и силом (Соловјов 1989: 48). Сучељавајући три различита гледишта, које назива: „религиозно-животно” (како каже, припада прошлости); „културно-прогресивно” (које је владало у његово време), и „апсолутно-религијско”, коме, како је тврдио, још предстоји да покаже свој одлучујући значај у будућности, Соловјов анализира питање рата и мира. По сопственом признању, Соловјов заступа последње

од поменута три гледишта, признајући релативну истину и двама првим гледиштима (Гроздић 2001: 69–72).

Соловјов уочава да је у историји православног хришћанства рат сматран као добра, важна и племенита делатност, да су хришћански народи гајили велико поштовање за војну вештину, наводећи као аргумент чињеницу да су највећи број православних светаца чинили ратници (Соловјов 1989: 8–39).¹⁰ Соловјов даље наводи да се, по религиозно-животном становишту, на рат одједном почело гледати као на велико зло, које се само у изузетним случајевима нужде може трпети као привремено зло, док, по „културно-прогресивном” - схватању, до тако нагле промене у ставу према рату није дошло одједном, већ поступно, јер су увек постојала гледишта која су осуђивала рат.

У расправи Соловјов најоштрије полемише са толстојевским гледиштем, које апсолутно негира рат, тврдећи да се злу ни у ком случају не сме супротстављати силом и представља се као аутентично хришћанско. Дужност помагања човеку у невољи Соловјов логички доследно проширује на општи план и уводи дужност заштите заједнице и државе, из чега произлази хришћанско и православно оправдање одбрамбеног рата, па закључује: „Апсолутно је погрешно само начело зла и лажи, а не такви начини борбе с њим као што су мач војника или перо дипломата: та оруђа треба да се оцењују по својој стварној сврсисходности у датим условима, и сваки пут је од њих боље оно - чија је употреба умеснија, то јест оно које успешније служи добру” (Соловјов 1989: 29), чиме утемељује став да оправданост рата зависи од тога да ли је тај рат у служби добра и категорички одбацује ставове који рат означају као апсолутно зло, независно од тога из ког се разлога води.

Протојереј Валентин Павлович Свенцицки (1881–1931)¹¹, о коме се код нас мало зна, један је од оних оригиналних мислилаца који су се недвосмислено и експлицитно супротстављали толстојевском пацифизму, остваривши значајан утицај на Берђајева (*Филозофија слободе*, *Филозофија слободног духа*) и И. А. Иљина (*О супротстављању злу силом*). У тексту под називом „Општи положај Русије и задаци Добровољачке армиј,¹² отац Валентин је изнео став да

¹⁰ На истом месту Соловјов објашњава да војни позив - с променом односа према рату, тачније, с променом става по коме се рат потпуно осуђује - губи на својој „светости”, ексклузивности и изузетности.

¹¹ Валентин Павлович Свенцицки учествује у грађанском рату у Русији као свештеник Беле армије и са личним ратним искуством 1919. године у Ростову објављује две брошуре: „Општи положај Русије и задаци Добровољачке армије” и „Рат и Црква”, у којима износи недвосмислен став да се болшевизму треба супротстављати силом. По завршетку грађанског рата Свенцицки не емигрира, него остаје у Русији и 1920. године враћа се у Москву. Песник и религиозни писац А. А. Солодовников је за протојереја Свенцицког рекао да је био „један од најсветлијих представника московског мученичког духовништва за Православну цркву између 20-их и 30-х година XX века”.

¹² http://az.lib.ru/s/swencickij_w_p/text_0170_zadachi_dobrarmlii.shtml, (Приступљено 11.07.2018.) У *Великом хришћанском катихизису Православне васељенске источне Цркве* митрополита Филарета (Дроздова), у вези са шестом заповешћу „Не убиј”, да ли је свако одузимање живота противзаконито убиство, само пише да није противзаконито убиство уколико се живот одузима по дужности: 1) Када се преступник кажњава смрћу према пресуди и 2) Када се убијају непријатељи у рату за цара и отаџбину.

се насилницима мора пружити отпор оружјем, јер је, по његовим речима, победа над насилницима био први неопходан услов спасавања руског народа, а да се након тога унутрашњим снагама поведе борба за спасење духа. Анализирајући значење моралне норме "Не убиј" и разматрајући начине за победу над насилницима, Свенцички закључује да је пропуштање заштите невиног еквивалентно убиству¹³, уводећи тако принцип дужности учествовања у борби против насилника, тако што ће се у тим случајевима одредити за убиство преступника: „Ја подижем мач на насилника да се његов мач не спусти на невину жртву. Узимам на себе крст неизбежног убиства како би од два убиства изабрао оно које пада на преступника, а не на праведника,”¹⁴ пише Свенцички.

У тексту под називом „Рат и Црква”¹⁵ Свенцички одмах на почетку наводи проблем с којим се скоро сваки свештеник, а посебно војни, суочава и често смуђује: у Јеванђељу је речено „Не убиј”, „Ко се мача лаћа од мача ће и погинути”, „Љубите и непријатеље своје”, а свештеници се моле за победу у рату, благосиљају убиство и рат. Веровао је да је благосиљање рата понекад „превасходна дужност Цркве“. Нема никакве сумње да је Православна црква дубоко у праву у свом односу према рату. Хришћанство принципијално не негира рат. С хришћанске тачке гледишта није сваки рат зло. Може да буде такав рат чији благослов није „компромис”, већ неизоставна, превасходна дужност Хришћанске цркве. Толстоја назива једним од највећих непријатеља Цркве.

Николај Берђајев (1874–1948) се често спомиње као мислилац „кривудава” духовне биографије. Наводимо само неколико кључних теза из његовог опуса: „Мале (су) снаге разума” како би до краја проникао у суштину феномена рата; „Рат је израз ирационалности живота, он казује гласно да је немогуће живот рационализовати у целини – без остатка” (Берђајев 1990: 193); „Рат је експериментално оповргавање рационалистичког погледа на историју, јер да би ратовали, народи морају периодично да полуде” (Берђајев 1990: 190), пише Берђајев. Оштро критикује пацифизам и, према његовом мишљењу, он представља идеал спољашњег мира и „буржоаски идеал земаљскога благостања, испод кога кључају мржња и злоба” (Берђајев 1990: 190), лаж и неистина, спољашња обмана. Пацифизам жели да отклони последицу, а да остави узрок. „Пацифизам потчињава историју апстрактном морализму или апстрактном социологизму” (Берђајев 1990: 190). Он не само да не може спречити рат, већ углавном означава ниже стање свести. „Постоји мир који је подлији од рата, зато није допуштено по сваку цену куповати мир”, тврди Берђајев (Берђајев 1990: 190).

Семјон Људвигович Франк (1877–1950) придружује се критикама против Толстоја. Полемишући о теми насиља и оправданости рата, сматрао је да је рат често нужан, јер зло, које он назива тамом, никада не може бити у потпуности побеђено, али не може ни да превлада (Франк 2004: 113). Када је реч о супрот-

¹³ Исто, (Приступљено 11.07.2018.)

¹⁴ http://az.lib.ru/s/swencickij_w_p/text_0170_zadachi_dobramii.shtml, (Приступљено 11.07.2018.)

¹⁵ Исто, (Приступљено 10.07.2018.)

стављању злу, Франк указује на то да се нужно мора правити разлика између *суштинског превладавања зла*, које се остварује по правилу само добрим, и *заштите света од зла*. Закључује да је рат условљен квалитетом људског духа и карактера, али да је и победа у рату условљена квалитетом духа и људског карактера, јер, по његовом мишљењу, и победа и пораз у рату значе нешто више од физичке превласти, својствене животињском свету. Упозоравао је на то да државе не би требало да улазе у савез са било ким само због тога што су суочене са опасношћу, рачунајући на моћ савезника, јер, по његовим речима, „ортаклук са злим доноси свима ортацима зло”. Пишући о смислу рата, Иљин сматра да оправдати рат значи доказати да се он води због исправне ствари (правога дела), да је условљен неопходношћу заштите људског живота или остварења објективних вредносних начела за људски живот. То да је нешто објективно вредно значи да су те вредности једнаке за све. Дакле, оправдати рат значи пронаћи такве основе које би биле обавезне за све, чак и за противника. Аргументи за оправдање рата морају бити такви аргумената с којима би се и противник сагласио (Франк 2005: 404, 408). Таквом анализом рата Франк се придружио групи оних мислилаца који рату не одричу сваку вредност, већ праведност рата цене по мотивима за улазак у рат и по сврси којој рат служи, а прихватљива сврха може бити само љубав према добру и борба против истинског зла.

Митрополит Антоније (Храповицки) (1863–1936) одлучно се противи толстојевом учењу као неправославном. Значајан је митрополитов текст „Хришћанска вера и рат” у коме приказује сву сложеност питања о оправдавању рата с хришћанске тачке гледишта. Најпре многим примерима из Јеванђеља поткрепљује став да хришћани не гледају на државу као на негативну појаву. Даље, Свето писмо не одређује законе нити правила државног поретка, већ само личног и црквено-друштвеног живота, па стога сматра да је бесмислено постављати питање о забрањености рата за хришћанску државу у Јеванђељу.

Полемишући о заповести „Не убиј закључује да се овом заповешћу забрањује само лично убиство, узроковано мржњом или самовољом. Митрополит Антоније је сматрао интелектуалним непоштењем манир заговорника апсолутне забране убиства који су аргументацију извлачили из старозаветне заповести „Не убиј”, а који су се у исто време ограђивали од осталих старозаветних норми које у појединим случајевима оправдавају убиство. Аутор тако закључује да, с обзиром на то да је новозаветна Црква духовно царство које не претендује да уређује државни поредак, Нови завет не забрањује хришћанима да испуњавају своје дужности према држави, па тако ни да се удружују ради физичке самоодбране и учествују у рату.

Одговарајући на аргумент заступника теорије о забрани рата у хришћанству, да је рат неспојив са општим духом хришћанства које пропагира љубав према свима и братство свих народа, митрополит Антоније истиче да су ова дубоко религиозна осећања често присутнија у ратним него у мирнодопским условима, наводећи многе примере одбрамбених ратова на које је народ добровољно пристајао, без икакве спољне принуде, па на крају закључује да, иако

је рат зло, он представља мање зло него избегавање рата и предавање варварима, утемељујући тако морално обавезу појединца да учествује у одбрамбеном рату. На тај начин је један од највећих теолога 19. и 20. века, А. Храповицки, аргументовано поткрепио своје закључке о забрани убиства када је узроковано мржњом и самовољом, али се оправдава као убиство непријатеља у праведном одбрамбеном рату (Храповицки 1916).¹⁶ Митрополит јасно и недвосмислено тврди да рат јесте „велико зло”, али да је учешће у њему обавезно ради отклањања још већег зла.

Иван Иљин је посебно значајну књигу за ово питање које разматрамо *О супротстављању злу силом* објавио у Берлину 1925. године. У њеном уводу је истакао да је написана поводом грозних и судбоносних дешавања обрушених на Русију и оповргава „све лажне основе, заблуде и предрасуде на којима је почивала идеологија претходне руске интелигенције”, супротстављајући им васкрслу религиозну и државну мудрост и силу „источног Православља а посебно руског Православља”. Основни задатак наведене књиге није само анти-теза толстојевству („погребење балсамованог толстојевства”), већ и антитеза и синтеза истинског решења, које подразумева супротстављати се увек љубављу: а) самоусавршавањем, в) духовним васпитањем других и с) мачем (Иљин 2001: 6-9). Тражио је решење лично је сматрао да је оно садржано у древном духу православља.

Неке од основних Иљинових идеја су: уколико за човека у овом свету нема вредности које су достојне одбране, онда се он из света повлачи и не подиже мач; ко је одбацио свет, одбацио је и мач (мада не мора да важи обратно); међутим, логично је да онај ко користи добра овог света, тај треба и да га брани; монаси прихватају свет кроз крст, не поричући га као толстојевци, него га молитвено преображавају. Према Иљину, хришћанинов вечни узор је Христос, те он као његов следбеник прихвата свет. Међутим, хришћанин не прихвата зло у том свету, већ се против њега бори и спреман је на жртву како би одбранио дело Господње. Он наводи да могућност преображења злочинца личним примером представља пуко маштање, јер је неопходно да се злочинац лично, сам од себе, преобрази. Веома ретко се дешава да се зао човек потпуно преобрази. Због тога се против злога прибегава мачу. Иљин, даље, истиче да је прибегавање мачу нужан духовни компромис како би се злочинац спречио у поништавању света Божјег. Иако је овај пут – пут силе – праведнику тежак и одбојан, он, да не би оставио на цедилу своје ближње, постаје крив и неправедан, и ово свесно прихвата. Требало би напоменути да се прихватање мача не приписује Богу (Иљин 2001: 137–147).

У прилог овоме Иљин наводи да Христос никада није осудио мач (у смислу државне организације, законске одмазде за недела, као ни у смислу војничке службе). Ипак, Христос није дозволио да га свети ратници бране мачем, мада је, истовремено, давао благослов да се следбеници Христови жртвују у борби како не би своје ближње оставили на цедилу. Према Иљину, мач

¹⁶ Храповицки, А., *Хришћанска вера и рат*, објављено у „*Пастырь и паства*”, број 40/41, 1916, стр. 1073-1092.

би требало да носе најбољи, јер само они су спремни на жртву. Овим ставом он следи ону изворну идеја аристократије и витештва по којој се право на власт и углед темеље на самопожртвованој храбрости, тј. на спремности на саможртвовање. Наиме, племићи и витези стичу своја права бранећи своју заједницу до крви.

Пишући *О супротстављању злу силом*, Иљин истиче да злочиначко насиље и присилно дејство према насилнику никако не могу бити изједначени. С једне стране, насилник гледа на жртву само као на предмет, док онај ко примењује силу против злочинца, тог истог насилника посматра као човека и његовим обуздавањем настоји да помогне његовом самообуздавању и самоизградњи (Иљин 2001: 20–27).

Што се апсолутних пацифиста тиче, Иљин наводи да су они наивни у интелектуалном и политичком погледу, али и да представљају друштвену опасност, посебно у случајевима када је неопходно бранити заједницу. С друге стране, пацифисти петоклонаши који свесно раде за супротну страну, иду путем Јуде. Иљин сматра да је онај ко се бори против зла, морално трагичан, а ако то не учини, он је кукавица. Имајући ово у виду, може се рећи да је човек дужан да се бори (Иљин 2001: 159–167).

Закључак

Из свега реченог може се закључити да теорија православног друштва и државе, нарочито у вези са ратом и начином његовог вођења, оставља и даље отвореним низ питања на које би требало дати одговоре. Једно, за хришћане од посебног значаја, јесте питање убиства у рату. Канони Православне цркве једнодушно и једномислено сматрају да је то хотимично, намерно убиство или убиство са умишљајем. Такође, јединствен је став да уколико то учине клирици, свештена лица, да буду одлучени, односно не могу после тога чиниодејствовати. За мирјане изгледа да су се у православној традицији очувала два различита становишта: 1) Светог Атанасија Великог, који је тврдио да убијати није допуштено, али убијати у рату непријатеље не само да је допуштено, већ је и похвале достојно, и да се зато они који се истакну у рату, удостојавају великих почести и споменици им се подижу, који казују њихова славна дела. 2) Светог Василија Великог, који саветује да војник који убије у рату, по дужности и нужди, у борби а не у пљачки, не из освете и хира, како каже, „целомудрија и благоверија ради”, односно за праву веру хришћанску, ипак три године да не прими свето причешће. Убиство у рату јесте достојно похвале, али свакако захтева духовно очишћење.

Важно је што је гледиште Василија Великог сачувано у православном духу и традицији до наших дана. Свети Сава у *Законоправилу* изоставља став светог Атанасија Великог, а уноси 13. правило светог Василија Великог. Такође, унесено је и у *Номоканон* који се додаје *Великом требнику*. У том духу и И. Иљин сматра да је после рата потребно покајање, не само за војнике учеснике, већ за ширу друштвену заједницу, за читав народ.

Из полемике светог Кирила са Сараценима најзначајнији су следећи ставови: уколико је неко лично угрожен, према слободној вољи, може да се определи хоће ли се супротстављати или пострадати, али уколико су угрожени његови ближњи, онда хришћанин, не само да има право, већ и несумњиви дужност да се злу супротстави примереним средствима, што подразумева и физичку силу – мора се помоћи онима који су у невољи, на то нагони хришћанска савест; брига за ближње подразумева пре свега бригу за њихову душу, односно за праву веру; дужност хришћана да љубе непријатеље односи се само на личне непријатеље, а не непријатеље вере, отаџбине, породице, природе итд.

Уколико бисмо полемику руских мислилаца са толстојевским пацифизмом свели на најзначајније ставове који из ње произлазе, онда би то било следеће. Узрок рата је грех, односно рат између људи; држава је последица човековог рата против Бога, дакле, последица греха. Пацифизам је за православне наивност и у интелектуалном и политичком смислу, али истовремено и велика друштвена опасност ако је потребно бранити друштвену заједницу – отаџбину. Ако је судити по православним светитељима, односно по томе из којих друштвених сталежа, група су канонизовани, у православној традицији се војничка-ратничка вештина посебно поштовала – од свих светаца скоро половина су клирици и монаси, а половина ратници – војсковође и војници (Гроздић 2013). Насилницима се мора пружити отпор и оружјем као први неопходан услов да би се у миру унутрашњим снагама повела борба за спасење душа. Ако се логично и нужно прави разлика између *суштинског превладавања зла*, које се остварује по правилу само добрим, и *защите света од зла*, онда је примена физичке силе и учешће у рату оправдано. У Јеванђељима се не могу наћи сви одговори у вези са ратом, јер уређују лични и црквено-друштвени живот, а не и државни, у чије „послове” спада и рат. На крају, онај ко користи добра овога света, тај треба и да га брани; злу у себи у око нас се увек треба супротстављати, а прибегавање мачу је духовни компромис који хришћанин по нужди прихвата. Постоји суштинска разлика између злочиначког насиља и присилно дејство према насилнику, па зато треба правити разлику између појмова *насиље* и *присиљавање*. За разлику од римокатолицизма и протестантизма, у оквиру православља није развијана тзв. „теорија праведног рата”, већ превладава став да је рат увек велико зло, али у њему се мора учествовати да би се спречило још веће зло.

Литература:

1. Grozdić, Borislav (2010): „Nomokanon Svetog Save o ubistvu u ratu”, *Theoria* 4, (53). Београд, 87-104
2. А. А. Скворцов, „Этические проблемы войны в русской религиозной философии XX века”, Сектор этики Института философии РАН, Этическая мысль, Масква. 2001. <https://iphras.ru/uplfile/root/biblio/em/em2/13.pdf>
3. Babić, Jovan, (2018): *Ogledi o odbrani*, Službeni glasnik, Beograd
4. Bainton, Ronald (1995): *Hrišćanski stavovi o ratu i miru*, Alfa i Omega, Beograd
5. Berdajev, Nikolaj (1990): *Filozofija nejednakosti*, Mediteran – Oktoih, Beograd

6. Bogosavljević, Nikodim (2015): *Humanizam, ekumenizam, pacifizam*, Autor, Ribnica
7. Grozdić, Borislav (2001): *Pravoslavlje i rat*, NIC Vojska, Beograd
8. Grozdić, Borislav (2013): *Sveti ratnici – žitija svetih vojskovođa i vojnika*, MC Odbrana, Beograd
9. *Zakonopravilo Svetoga Save na srpskoslovenskom i srpskom jeziku*, 1, preveo i priredio M. M. Petrović, Eparhija žička – manastir Žiča, Manastir Žiča, 2004.
10. Iljin, Ivan, (2001): *O suprotstavljanju zlu silom*, Zepter Book World – NIC Vojska, Beograd
11. Kliment, Ohridski, Konstantin, Preslavski i nepoznati pisci, (1964): *Ćirilo i Metodije, Žitija, službe, kanoni, pohvale*, prir. Đ. Trifunović, preveli I. Grickat, O. Nedeljković, Đ. Trifunović, SKZ, Beograd
12. Milaš, Nikodim (1895): *Pravila Pravoslavne crkve s tumačenjima*, I i II, Naklada knjižare A. Pajevića, Novi Sad
13. Mihalik, Mječislav (1976): *Moral i rat*, VIZ, Beograd
14. Полторацкий, Николај (2007): „И. А. Ильин и полемика вокруг его идей о сопротивлении злу силой”, И. А. Ильин, О сопротивлении злу силою, Про ет Цонтра: полемика вокруг идей И. А. Ильина о сопротивлении злу силой, Айрис-Пресс, Москва
15. Sv. Justin Filozof, *Dijalog s Trifonom*, 110; prema: Petrovskij, dostupno na <https://svetosavlje.org/humanizam-ekumenizam-pacifizam/18/>
16. Solovjov, Vladimir (1989): *Tri razgovora*, Gradac, Čačak
17. Frank, Semjon (2004): *Svelost u tami*, Logos – Brimo, Beograd
18. Франк, Семјон (2005): „О поисках смысла војни”, *Руские философи о војне*, ур. И. С. Даниленко, Москва-Зуковскиј, Кучково поле, 2005, 404, 408.
19. Храповицки, Антоније (1916): „Хришћанска вера и рат”, „*Пастырь и паства*”, број 40/41.
20. Šijaković, Bogoljub (2017): „VARIA POLEMOLOGICA”, *Pravoslavlje i rat*, Zbornik radova, prir. B. Grozdić, IFDT Univerziteta u Beogradu i MC „Odbrana”, Beograd, 39-65
21. *Orthodox Christian Perspectives on War*, (2017): edited by Perry T Hamalis and Valerie A Karras, Univesity of Notre Dame Press, Notre Dame, Indiana
22. Lioy, Angelica (2006): „The Just War of Eastern Christians and the Holy War of the Crusaders”, *The Ethics of War. Shared Problems in Different Traditions*, ur. R. Sorabji & D. Rodin, Oxford, Routledge, , 30–43.
23. *Stoyanov, Yuri* (2009): „Norms of war in Eastern Orthodox Christianity”, *World religions and norms of war*, Popovski, Reichberg and Turner (eds), United Nations University Press, 166-218
24. Hippolyte de Rome, *Les Canons*, ed. R. G. Coquin, PO 31, fasc. 2, Paris 1966, 369; prema: Petrovskij I., *Otlučit' ili proslavit'?*, dostupno na <https://svetosavlje.org/humanizam-ekumenizam-pacifizam/18/>, 7.9.2018.

Интернет извори

1. http://az.lib.ru/s/swencickij_w_p/text_0170_zadachi_dobrarmii.shtml
2. <https://iphras.ru/uplfile/root/biblio/em/em2/13.pdf>

POLEMICS WITHIN ORTHODOX CHRISTIAN THEORY OF SOCIETY ABOUT WAR AS MOST EXTREME FORM OF SOCIAL CONFLICT

Summary: In this paper authors are trying to explain specific elements of Orthodox Christian theory of Society in its relation to the war as the most extreme form of social conflict. It consists of an introduction, analysis of three significant polemics in the Orthodox Christian theory of the Society containing some important questions about the war and the Conclusion. In the Introduction, an analysis of the war as a social fact is presented, with a special attention to the Orthodox Christian attitude. Also, numerous relevant authors that dealt with the theme are listed. The second part - Is the war a situation which liberates the Christian of the duty „You shall not kill”, refers to the status of the murder in war from the position of the Orthodox Christian theory of Society. Some opposing arguments are presented, one of which considers murder as a sin, demanding repentance, and the other which considers murder in war as justified, even welcoming. In the third part - Polemics about the use of armed force between St. Cyril and the Arabs, polemics between St. Cyril (Constantin) and Arabs is given, explaining reasons why Christians should go to war, and their duty to love only their personal enemies, and not the enemies of God and His creation on Earth. At the fourth section - Polemics with Tolstoy's pacifism, polemics between pacifism of Leo Tolstoy and numerous Russian thinkers is given. There is an explanation why in Orthodox Christian theory of Society pacifism must be rejected, enumerating reasons for justifying war with special emphasis on difference between Orthodox Christian tradition on one side, and Western theological and theoretical Roman Catholic and Protestant tradition stance on the other side. Special attention is dedicated to theoretical views of Ivan Ilyn. In the Conclusion of the paper it is explained why Orthodox Christian theory of Society contains mostly favorable attitude to the participating of the individual in war and that Christian dogmas and canons present only limits for argumentations and frames for polemics, in this, for Christians, very complicated question such as a war is.

Key words: War, Orthodox Christianity, polemics, justification

