

Августинова теорија праведног рата

Резиме. Августин се уобичајено сматра зачетником теорије праведног рата у оквирима хришћанства. Своју теорију уобличавао је у временима попуштања Римског Царства пред нападима варвара и у жеку борби Цркве против јеретика. Његово схватање праведне борбе у великој мери ослања се на римско правно наслеђе оличено у Цицероновим размишљањима на ову тему, као и на интерпретацију Цицеронових ставова од стране Амвросија Миланског. За Августина, рат је последица греха и погрешног усмерења човекове воље, а истински мир треба очекивати тек у есхатону. Из елемената Августинове теорије могуће је извести *jus ad bellum* и *jus in bello* принципе за вођење праведног рата.

Кључне речи: Августин, праведни рат, хришћанство, Амвросије, Цицерон.

Увод

Аурелије Авџустин (354-430), епископ Хипонски у периоду од 395. године па све до своје смрти, једна је од највећих и најзначајнијих богословских фигура на хришћанском Западу, али слављен и препознат и у Православљу као Свети Отац неподељене Цркве.¹ Међу истраживачима проблематике праведног рата, управо се он сматра зачетником ове теорије у оквирима хришћанства². Истовремено, осим што се сматра утемељивачем хришћанске верзије праведног рата, Августин је један од најзаслужнијих, ако не и најзаслужнији, што су хришћани „склопили мир са ратом“, како то готово афористично дефинише Џон Драјвер (Driver 1988). Како ниједно Августиново дело није посебно и искључиво посвећено тематици праведног рата, поједини истраживачи постављају питање да ли је код Августина уопште могуће идентификовати заокружено – систематизовано учење о етици ратовања, или би можда било ближе истини уколико бисмо говорили о Августинином *сћавовима* или *ѿрисијуу*, уместо о *докѿрини* праведног рата (Mattox 2006). Са друге стране, иако своја запажања која се тичу оправданости рата Августин не износи систематизовано, начин на који поставља про-

* Православни богословски факултет Универзитета у Београду; milosjelic@gmail.com

¹ Спомен Блаженог Августина у Православној Цркви је 28/15. јуна.

² „У којем смислу треба Августина сматрати оцем теорије праведног рата на Западу?“, пита се Џон Марк Матокс, и одговара да је то у том смислу што „читава западна традиција праведног рата од петог века после Христа на овамо, и у својим хришћанским и секуларним варијантама, својим коренима сеже не до Платона или Аристотела, нити чак до ранијих Црквених Отаца, већ до Августина“ (Mattox 2006, 2). Матокс Августина упоређује са Кристофером Колумбом, сматрајући да Августин за теорију праведног рата на Западу представља исто што и Колумбо за откриће Америке (*Исѿо*).

блематику праведног рата, једнако као и доследност у формулисању закључака које изводи из датих премиса, дају нам за право да ипак можемо да говоримо о правој *теорији* (Mattox 2006). Другим речима, „када се посматрају одвојено, његове изјаве о праведном рату могу изгледати фрагментарно; уткане заједно, оне представљају изузетну таписерију“ (Mattox 2006, 5). Такође, врло је извесно да не постоји могућност да деконтекстуализујемо Августина, односно да издвојимо нешто од његовог учења као независну целину, па између осталог и његову теорију праведног рата, из разлога што онај који издвоји једну од Августинових доктрина са намером да је детаљније истражује, у стварности са њом одваја и све друге (Mattox 2006).

Имајући све наведено у виду, циљ ми је да у овом раду, бавећи се Августиновим схватањем рата и мира једнако као и околностима које су га навеле да у своме богословствовању уобличава теорију праведног рата, покушам да дам обрису те његове теорије сматрајући ову тему значајном како због њене актуелности, тако и због утицаја који је имала на схватање оправданости рата у хришћанству у целини, па и у Православној Цркви.³

Блажени Августин и његово доба

Да бисмо правилно разумели Августиново опредељење да се бави проблематиком праведног рата, као и начин на који се њоме бавио, треба да пре свега себи представимо време у којем поменута Августинова теорија настаје, баш као и Августинов лични доживљај тога времена. У разумевању Августинових побуда да покуша да са хришћанске тачке гледишта оправда оружане сукобе не смемо да занемаримо ни утицај који је на Августина имао његов учитељ хришћанства – Амвросије Милански.⁴ Такође, од посебног интереса за нас могла би да буде и Августинова импресионираност Цицероном, за кога је, како примећује Матокс, Августин веровао да представља све најбоље што припада римској традицији.⁵ Баш зато не треба да чуди што су многе Цицеронове изјаве о праведном рату сачуване управо захваљујући Августину (Mattox 2006).

³ *Основи социјалне концепције Руске Православне Цркве*, на пример, узимају у обзир августиновску традицију дефинисања праведног рата када наводе чиниоце који „условљавају прихватљивост отпочињања рата на својој или туђој територији“ (2011, 99).

⁴ Иако се Августин, као што смо то и навели, уобичајено сматра утемељивачем теорије праведног рата у хришћанству, изгледа да је Свети Амвросије био тај који је први дефинисао тзв. хришћанску етику рата (Swift 1970, Bainton 1960). У сваком случају, Августин је био под великим утицајем Светог Амвросија, који га је и крстио 387. године, те не треба да изненађује што Џон Марк Матокс тврди да је, када је хришћанство у питању, Амвросије за Августина исто што и Сократ за Платона, када је у питању философија (Mattox 2006).

⁵ Августин за Цицерона каже да је „један од најученијих људи, а свакако најбољи говорник од свих“ (Augustin 1996, 321), цитирајући га чак осамнаест пута у своме делу *О држави Божијој*. Може се рећи да је Августин био под двоструким Цицероновим утицајем – директно и индиректно, преко свога учитеља Амвросија.

Цицерон

Цицерон⁶ ставља одбрану државе на прво место, сматрајући да „постоји одређена сличност између рушења, уништења и изумирања државе, и пропадања и разлагања читавог универзума” (Cicero 1928, 213). Уз овакав став о држави, не треба да чуди што, како и Августин примећује⁷, Цицерон говори у прилог рату као легитимном средству за очување државе. Главна особина државе је, по Цицерону, праведност, а „прва дужност праведности јесте да чува човека од наносења повреде другоме човеку, осим ако није злом изазван“ (Cicero 1913, 23). У том смислу, у своме делу *De Re Publica* Цицерон пише: „Идеална држава никада не предузима рат, осим у одбрани своје части и безбедности“ (Cicero 1928, 211).

О занемаривању дужности одбране другог човека, Цицерон говори као о једној од две врсте неправди:⁸ „Не бранити потлачене и заштити их од неправде је једнако велик злочин као и напустити родитеље, пријатеље или земљу“ (Cicero 1913, 25), сматра он. Цицерон верује да се, у случају рата, правила ратовања морају стриктно поштовати (Cicero 1913), а да једини циљ рата заправо треба да буде – мир.⁹ Вођењу ратова се прибегава тек када су исцрпљени сви начини да дође до помирења међу завађеним странама (Cicero 1913).

Међу Цицероновим *jus ad bellum* премисама, вероватно да она о праведном узроку најчвршће повезује овог мислиоца са Августином (Mattox 2006). Осим праведног узрока, Цицерон у својим размишљањима о начинима вођења праведних ратова разматра још и принцип упоредне правде, исправне намере, јавне објаве рата, рата као последњег уточишта, као и мира као ултимативног циља ратовања. Са друге стране, када до рата већ дође, неопходно је поштовати *jus in bello* правила: пропорционалности, дискриминације, као и неговања добрих обичаја у односу са непријатељем. О свим овим питањима дискутоваће и Августин у процесу уобличавања своје теорије праведног рата (Mattox 2006).

Амвросије Милански

Амвросије¹⁰ први међу хришћанским мислиоцима уводи критеријум праведног узрока за отпочињање ратног сукоба, узимајући цара Давида као парадигму оваквог поступања.¹¹ Амвросије следи римску традицију при дефинисању услова

⁶ Marcus Tullius Cicero, 106–43 пре Христа. Римски правник, говорник и филозоф.

⁷ „Цицерон рече... да овај свет неће никад пропасти. Дакле, сасвим је јасно како беше вољан да држава предузме рат ради онога спаса по којем она и даље траје, да буде (као што каже) вечна“, пише Августин (Augustin 1996, 325).

⁸ „Постоје две врсте неправди: прва, оних који чине зло, и друга, оних који када могу не штите од зла оне којима се зло чини“, вели Цицерон (Cicero 1913, 25).

⁹ „Једини изговор за одлазак у рат је... да можемо да живимо у миру неповређени“, каже Цицерон (Cicero 1913, 37).

¹⁰ Свети Амвросије (340-397), епископ града Милана. Слави се у Православној Цркви 20/7. децембра.

¹¹ „Давид никада није водио рат, осим ако на то није био приморан“ (Ambrose 1994a, 30), вели Свети Амвросије.

вођења праведног рата, међу којима стоје и: одбрамбена природа конфликта, поштовање постигнутих споразума, одсуство стицања неправедне предности над непријатељем и практиковање милосрђа према пораженима. У поменутих оквирима, рат се имао сматрати не само праведним већ и хвале вредним (Swift 1970). Амвросије често пише афирмативно о употреби силе, сматрајући је у одређеним околностима и неопходном: „Онај који не заштити пријатеља од зла, уколико може, једнако је крив као и онај који зло проузрокује“ (Ambrose 1994, 30), каже он. Важно је истаћи да Амвросије не одбацује хришћански пацифизам, већ га измешта у сферу приватног, личног (Vainton 1960). Исто тако, било би исхитрено приписати Амвросију отворено пропагирање насиља, иако је његово расположење у том смислу често било неједнако према онима који су чланови Цркве, и онима који то нису, баш као што би представљало пропуст не констатовати да постоје и одређене противречности у његовом ставу према насиљу; наиме, док са једне стране брани легитимност физичке употребе силе, са друге стране он наглашава хришћански дух праштања и трпљења (Swift 1970). Као пример оваквог Амвросијевог гледишта, обично се наводи његов одговор на питање да ли мудрац треба да, у случају бродолома, одузме даску од неугог морнара:

Иако се чини бољим за опште добро да мудар човек уместо будале побегне са олупине, ипак, ја не мислим да хришћанин, праведан и мудар човек, треба да сачува свој живот смрћу другог човека; баш као што када се сусретне са наоружаним пљачкашем не може да му узврати на ударце, да не би бранећи сопствени живот замрљао своју љубав према ближњем. Суд о овоме је једноставан и јасно исказан у књигама Јеванђеља: ‘Остави свој мач, јер сваки који се мача лати, од мача ће погинути’ (Ambrose 1994, 71).

Иако дозвољава могућност употребе силе ради одбране другог човека, Амвросије истовремено забрањује насилно поступање ради одбране сопственог живота. Иако као главни Амвросијев допринос хришћанској теорији праведног рата Баинтон истиче тек две идеје: праведно вођење рата и забрану учествовања монасима и свештеним лицима у ратним сукобима (Vainton 1960), биће да је Амвросије покренуо више различитих тема које су касније нашле одјека у Августиновој теорији праведног рата. То је и разлог што коментатори Амвросијевих погледа на оправданост рата и борбе у хришћанству често ове означавају својеврсним прелазом – од пацифистичких ставова доминатних у пре-никејском периоду ка детаљнијем разматрању истих код блаженог Августина (Swift 1970).

Историјске околности настанка Августинове теорије праведног рата

Осим наслеђа потеклог од Светог Амвросија и Цицерона, Августин се у време свога епископствовања суочавао са још једним важним процесом – пропадањем Римског Царства које је 476. године, тачно 46 година после Августинове смрти, и званично престало да постоји као Западно Римско Царство. Оваквом исходу претходили су вишедеценијски напади варварских племена на територије под влашћу римске царевине. Један од тих догађаја било је и Алариково пустошење Рима које

се догодило 410. године. За овај догађај пагани су оптужили хришћане, сматрајући их кривим за губљење наклоности богова и узроком недаћа које су се обрушиле на Рим. Чак су и неки хришћани показивали одређене симпатије према оваквим размишљањима, па је Августин у одбрану хришћанства и отпочео писање свога дела *De Civitate Dei* (Weithman 2006). Како нас о том периоду Августиновог живота извештава његов најпознатији савремени биограф, Питер Браун:

У атмосфери јавне катастрофе, људи су хтели да знају шта да раде. Напослетку, Августин је то могао да им каже. Традиционални пагани оптужили су хришћане за повлачење из јавних послова и за потенцијални пацифизам. Августинов живот као епископа био је непрекидно одбацивање ове оптужбе. Он је знао шта значи поседовати власт уз подршку империјалне администрације. Далеко од напуштања цивилног друштва, он се држао онога за шта је веровао да представља праве основе тога друштва – хришћанска вера; а у своме бављењу јересима, безакоњем и неморалношћу, није показивао пацифизам ни у назнакама (Brown 2000, 289-290).

Није тешко замислити шок који је овај догађај изазвао код становника Римског Царства за које се сматрало да представља остварење Царства Божијег на земљи. За Августина и његове савременике, свет се окренуо наопачке; ипак, то је помогло Августину да утврди своје убеђење о томе да град Рим и Царство Божије – небески град, никако не могу бити исто (Mattox 2006).

Још једна важна околност заокупљала је Августинову пажњу, почев од 391. године, када је рукоположен за свештеника, па приближно све до 417. године, у време када је већ увелико држао епископску катедру, а која је врло вероватно такође имала утицаја на формирање његових ставова о опавданости оружане борбе. Реч је, наиме, о сукобу са донатистима и настојањима да се поврати јединство Цркве у Африци. Главна Августинова дилема у том смислу, како сматра Херберт Дин, била је да ли је оправдано да Црква зове у помоћ државу да интервенише својим средствима присиле у враћању шизматика и јеретика у крило Цркве. Иако је у почетку био против интервенције државе у духовној сфери, Августин постепено долази до позиције одобравања таквог деловања (Deane 1963). У вези са Донатовим расколом, тако, стоје и Августинови погледи на религиозно насиље, што, иако он сам не прави ту везу, не искључује ни његово схватање теорије праведног рата. Дакле, иако Августинови погледи на религиозно насиље не треба да буду посматрани као саставни део његове теорије праведног рата они, ипак, могу да у великој мери осветле Августинову логику за примену силе у било којем контексту, па и у ратном (Russell 1975, Mattox 2006).

Августиново схватање рата и мира

Систематска истраживања Августинових ставова о рату и миру релативно су новијег датума, пре свега имајући у виду примедбу изнесу четрдесетих година XX века да је, барем до тада, „изненађујуће мало писано на ову тему“ (*ST. AUGUSTINE ON PEACE AND WAR* 1940, 290). Оно што не треба да изненађује јесте потреба да се Августину прибегава у временима светских криза, када ратови великих размера

прете човечанству, као што је то уосталом био случај и у освит Другог светског рата, када је наведена примедба изречена. Како примећује Дајсон, баш Августин „у великој мери има шта да каже о рату и оружаним сукобима уопште, али и о природи и условима земаљског мира“ (Dyson 2005, 116). Према Доменику Ђентилију, Августин је „први понудио истинску расправу о миру“ (Augustin 1996, VII), утемељену пре свега на Светом Писму Новог Завета. Сасвим очекивано, Августин даје предност миру над ратом, пишући о томе да је без икаквог двоумљења „већа... срећа живети у слози с добрим суседом неголи опака суседа подјармити ратујући са њим“ (Augustin 1982, 277).

Августиново схватање мира

За Августиново поимање мира од посебног значаја је деветнаеста књига његовог капиталног дела *De Civitate Dei – О Држави Божјој*.¹² Иако је тематика мира мање или више присутна у читавом корпусу његових списа, Августин је првенствено разрађује у поменутој књизи, и то „с изванредним богатством теоретских и феноменолошких назнака“, како о томе пише Серђо Кота. (Augustin 1982, CXLV) Августиново виђење мира је вишедимензионално,¹³ али се оно у својој пуноћи пре свега реализује као *ordinatissima scilicet et concordissima societas freuendi Deo et invicem in Deo*, то јест, као „најуређенија и најсложенија заједница уживања Бога те узајамно у Богу“ (Augustin 1996, 63). Овако схваћен мир истовремено је и „критичка мјера за разумијевање и вредновање сваког могућег мира, односно за одређивање његова ступња (онтолошког) битка и (аксиолошког) добра“, и како Августин сматра, „барем што се тиче разумскога створа – треба се сматрати и називати јединим миром“ (*Исѿо*).

Августин прави разлику између мира који је својствен неразумним животињама и човеку као разумном бићу. Будући да поседује разумну душу, како пише Августин, човек настоји да оно што има заједничко са животињама (природу) првенствено подреди миру своје душе. У кончини, човек и телесни и душевни мир подређује миру са Богом. Зато он, „све док је у овоме смртном тијелу, путује далеко од Господина, и ходи у вјери, а не у гледању; и због тога подређује сав мир (било тијела било душе, или уједно и тијела и душе) оному миру што постоји између смртнога човјека и бесмртног Бога, како би показао уређену послушност у вјери под вјечним законом“ (Augustin 1996, 55).

¹² Наводимо онакав превод наслова овог дела какав је код нас, на српском говорном подручју устаљен. Лично сматрамо да би адекватнији превод овог наслова био О граду Божјем.

¹³ Августин говори о миру тела са душом унутар самога човека, али и о миру човека са човеком и човека са Богом: „Мир тијела је сходна уредба дијелова; мир неразумске душе је уређен починак жудњи; мир разумске душе уређена је ускладба спознаје и чина; мир тијела и душе уређени је живот и здравље живог створа; мир између смртног човјека и Бога уређена је послушност у вјери а под вјечним законом; мир међу људима уређена је слојност; мир дома уређена је слојност укућана што се тиче наређивања и слушања; мир града уређена је слојност грађана у наређивању и слушању; мир небескога града је најуређенија и најсложнија заједница уживања Бога те узајамно у Богу; мир свих ствари јест спокојност реда. А ред је усклађење једнаких и неједнаких ствари које свакој даје њезино мјесто.“ (Augustin 1996, 51)

Бог је људима дао земаљски мир који се састоји „у самоме здрављу и крепкости те у дружењу са својим родом“, као и „све оно што је потребно да би се тај мир или очувао или поново задобио“, да би се човек овим добрима од Бога му датим служио на прави начин и напослетку примио још већа и боља добра – „наиме сам мир бесмртности и њему прикладну славу и част у животу вјечном, ради уживања Бога те ближњег у Богу“ (Augustin 1996, 53), сматра Августин. Са друге стране, небески мир се заснива на сасвим другачијој врсти односа, него у палом свету.¹⁴ Њега не карактеришу никакве противречности особене за начине на које се земаљски мир успоставља, нити га је могуће заменити неким другим миром. Тај мир се очекује као награда добрима и он је сврха свеукупне делатности небескога града.¹⁵ Живот у земаљском граду зато представља борбу човека са страстима и искушењима, а тек када све буде прожето Богом – и човекова воља и разум – и када душа буде у потпуности владала телом, вечно стање мира, избављено од смрти и пропадљивости, биће потпуно и представљаће највише добро за човека. Такво стање ће донети са собом излечење од свих природних страсти и порока које човека воде у сукоб са самим собом и са другима:

Дочим у ономе коначном миру... излијечена бесмртношћу и нераспадљивошћу, наша нарав неће имати никаквих порока, и јер ништа ни у нама, нити у другоме неће бити у међусобну сукобу, неће бити ни потребе да разум савладава пороке, будући да их неће бити; него ће Бог владати човјеком, душа тијелом, и толика ће ту бити милоћа и лакоћа у слушању колика и сретност у живљењу и владању. А то ће стање ондје бити вјечно у свима и свакоме и његова вјечност поуздана; и стога мир тога блаженства или блаженство тога мира бит ће највише добро (Augustin 1996, 87).

Да ће есхатолошки мир у небескоме граду, као коначни циљ човековог живота, представљати ослобођење од свих ограничења које са собом носи човекова смртна природа, Августин потврђује и на другом месту, када каже:

Дарови нарави, то јест они које нашој нарави дарова Створитељ свих нарави, ту ће бити не само добри него и вјечни, и не само у души – која се лијечи мудрошћу – него и у тијелу – које ће се обновити ускрснућем; врлине се ту неће борити ни против каквих порока или зала, него ће посједовати награду побједи, вјечни мир који никаква противник не ремети (Augustin 1996, 42-43).

Августиново схватање рата

Августиново поимање рата стоји у директној релацији са његовим схватањем мира – он говори о рату као антиподу мира и сматра да се сви ратови заправо воде зарад мира, будући да „сваки човјек и ратујући тражи мир, дочим нитко склапајући мир не тражи рат“ (Augustin 1996, 45). Тако, мир јесте „пожељна сврха

¹⁴ Дајсон сматра да Августин нагиње платонизму када говори о небеском миру као идеалу мира, баш као што говори и о небеској правди као идеалу земаљске. У оба случаја, и небески мир и небеска правда имају карактер Платонових идеја, сматра он (Dyson 2005).

¹⁵ „Сврха овога града – у којој ће имати своје највише добро – или мир у вјечноме животу или вјечни живот у миру“ (Augustin 1996, 43), вели Августин. .

рата“, јер „као што не постоји нитко тко се не жели радовати, тако и нема никога тко не жели мир“ (Исто). Такође, „као што постоји некакав живот без бола, а бол без некаква живота не може бити, тако постоји и некакав мир без икаква рата, док не може бити рата без некаква мира“ (Augustin 1996, 51).

Узрок ратовању лежи у несталности људске природе и последица је човековог греха – пожуде и жеље за владавином над другима. Зато ратовима неће доћи крај све док се човекова пала природа не опорави од греха, што ће се десити у небеском Јерусалиму.¹⁶ Коментаришући 9. стих 45. псалма који гласи: „*Прекиде рајове до краја земље лук њреби, койље сломи, и кола сажеже оњем*“, Августин између осталог вели да се речи о прекиду ратова на земљи још нису оствариле, јер и даље трају ратови између нација и краљевстава, између Јевреја, пагана, хришћана, јеретика – међу којима се неки боре на страни истине, а неки на страни лажи. Ипак, иако се ове речи нису оствариле, нема сумње да ће се остварити, и то у небеском граду, како сматра Августин (Augustine 1994b, 159).

Ратови као последица неправилног усмерења човекове пале природе, догађају се још и по допуштењу Божијем, ради исправљања човековог. Бог је тај који „управља почетком, развојем и завршетком самих ратова (кад треба поправљати и кажњавати људски род)“ (Augustin 1982, 523), а страдања и патње које рат са собом доноси дешавају се по „божанској провидности, која обичава ратовима поправљати и затирати изопачене људске обичаје, те кушати таквим невољама праведан и похвалан живот смртника, па га искушана или преселити у бољи свет или задржати још овдје на земљи у друге неке сврхе“ (Augustin 1982, 19). У рату се „заједно са злима шибају и добри кад год се Богу свиди кажњавати изопачене обичаје невољом пролазних казни“ (Augustin 1982, 35). Бог води свет ка одређеном циљу, а на путу до остварења тог циља се, између осталог, служи и ратовима да би поједине народе привео спасењу, допуштајући да поробљавају или да буду поробљени: „Отуда се догађа – и то не без промисли Бога, у чијој је моћи одлука да се нетко ратом подјарми или да подјармљује – те неки пуци стекосе владавине, док се други подвргнуше туђој владавини“ (Augustin 1995, 587).

Августинова осећања о рату и миру су помешана (Dyson 2005). Ратови промовишу све противречности живота у палом свету; избијају због човековог робовања греховним импулсима, али истовремено и доводе до мира без којег би живот био немогућ. Поред негативних аспеката у виду страдања и пустошења, позитивне стране ратовања огледају се и у томе што се плодови које рат као последица греха са собом доноси показују као уређеност и сигурност – мир ка чијем остварењу свако биће тежи, без обзира на начин живота који води.¹⁷

¹⁶ Августин истиче као практичну немогућност да човеков земаљски живот протекне без ратова и сукоба, имајући у виду потребу пале човекове природе да влада над другима и спроводи силу; са друге стране, он верује да би теоретски било могуће, уколико би сви људи на земљи прихватили хришћанске принципе правде и морала, да већ на земљи настане рај (Augustin 1982).

¹⁷ О томе Августин пише: „Па чак и оне најокрутније звери... чувају свој властити род у некакву миру; здруживањем, зачињањем, дојењем и одгајањем младунчади... Која ли тигрица не преде њежно над својим тигрићима и милује их смиривши своје зверство? Који се сокол (колико год осамљен надлијетао у кругу свој плијен) не спаја са дружицом, не гради гнијездо, не лежи на јајима, не храни

Августин и теорија праведног рата

Августинова размишљања о праведном рату и оправданости оружане борбе расасута су готово по читавом његовом списатељском корпусу. Основна нит која их повезује јесте Августиново уверење да вођење праведног рата није у супротности са, рецимо, Христовом заповешћу о окретању другог образа. О овоме Августин расправља између осталог и у своме 138. писму, упућеном Марселину, у којем заправо одговара на питања која Марселин поставља у име Волусаниуса, римског проконзула у Африци. У тим питањима се, као и у Августиновој расправи са Фаустом,¹⁸ отворено доводи у сумњу подобност хришћанства као званичне религије Римског Царства. Волусаниус се, наиме, плашио последица до којих би наклоност хришћана ка пацифизму могла да доведе, имајући на уму нарастајуће насиље визиготских и вандалских племена усмерених према границама Царства, и сматрајући да су хришћански цареви својим нечињењима ослабили одбрамбену моћ царства (Dodaro 2012). Волусаниусова примедба састојала се у томе што, по његовом мишљењу, „хришћанска доктрина и проповед ни у којем случају није у сагласности са обавезама и правима (римских) грађана“ (Augustine 2001, 29). Онај који поступа по Христовој заповести о неузвраћању злим на зло, окретањем другог образа, није спреман да се супротставља освајачима који претендују на римске провинције, сматра Волусаниус (*Исио*).

Образлажући свој одговор на Волусаниусове примедбе, Августин се позива на Салуста и Цицерона и њихова дела у којима се хвале римски владари због својих поступака у којима се били спремни радије да опросте, него да казне нападача. Августин се пита, како је могуће да, када се о овим делима чита код њихових аутора, она бивају дочекана громким аплаузима, а када се о исто таквим делима – а хришћански позив „не узвраћајте зло за зло“ управо на таква дела и позива – говори са црквених проповедаоница, као о божанској заповести, онда се хришћанство проглашава непријатељем Републике? (Augustine 2001, 35). У Августиновом тумачењу, окретање другог образа значи прилику да искварени човек буде побеђен добротом, то јест, да се зло које је у човеку победи добрим, те да се тако човек ослободи од унутрашњег зла од којег много више страда него што би то био случај да трпи нападе било којег спољашњег непријатеља. Према Августину, онај ко на зло одговара добрим са трпљењем прихвата губитак привремених добара, те на тај начин ненасилно утиче на онога који му чини зло, изазивајући на тај начин могућу промену у злочинцу (Augustine 2001, 36). Августин однос између левог и десног образа још тумачи и кроз однос вечних над привременим, земаљским стварима, наглашавајући да је: „ово... одувек био циљ светих мученика; јер, коначна освета се са правом тражи онда

младе те с њиховом мајком не одржава кућни мир онолико колико може? Колико онда више човјека нагоне некакви закони његове нарави да одржава заједништво и мир са људима, како већ може, кад већ и опаки ратују како би осигурали својима мир“ (Augustin 1996, 47)

¹⁸ Види Августиново дело *Contra Faustum Manichæan = Против Фаустина Манихејца*.

када нема простора за исправку, то јест, у коначном суду” (*Исѿо*). Како сматра Додаро, при доношењу оваквих закључака Августин заправо износи тврдњу да, у случају када су добра која се односе искључиво на земаљски град (јер ће нестати у тренутку смрти) у сукобу са вечним добрима која се односе на небески град, хришћански државник треба да се определи за ово потоње (Dodaro 2012). Освету треба одложити за Дан суда, када ће заправо Бог судити онима који зло чине.¹⁹ У међувремену, човек треба да стражи над собом и вежба се у трпљењу, јер кроз жељу за осветом губи се стрпљење, врлина која више вреди од свега што непријатељ, упркос супротстављању, може да узме, како сматра Августин. И овде Августин говори о томе да трпљење праведника треба да донесе добро ономе ко праведнику неправду чини, чиме би се број праведника повећао, уместо да се смањује, уколико би онај коме се чини зло узвратио на учињено зло (Augustine 2001). Према Августину, ових се препорука треба увек држати, и то пре свега у унутрашњем расположењу човековог срца, баш као што о томе говори и псалмопојац Давид.²⁰ У таквом расположењу је онда могуће чак и ратове водити, будући да је циљ таквих ратова да „лакше служе пораженима осигуравајући им тако мирољубиво друштво које је побожно и праведно” (Augustine 2001, 38).

Елементи Августинове теорије праведног рата

Систематизујући основне елементе на којима почива Августинова теорија праведног рата, Џон Ланган наводи њих осам, и то: *a*) казнену концепцију рата; *b*) процену ратних зала у оквирима моралног зла личних ставова и жеља; *c*) потрагу за ауторизацијом употребе силе; *i*) дуалистичку епистемиологију која даје предност духовним добрима; *g*) интерпретацију јеванђелских норми у погледу унутрашњих ставова; *h*) пасивни став према ауторитету и социјалној промени; *e*) употребу библијских текстова за оправдање учешћа у рату, и *ж*) аналогну концепцију мира (Langan 1984). Из ових елемената даље можемо да изведемо и Августинове принципе праведног рата, које је традиционално могуће сврстати као *jus ad bellum* и *jus in bello* принципе, иако их Августин заправо не класификује на тај начин, понекад их јасно разликујући, а понекад не (Mattox 2006).

Jus ad bellum принципи праведног рата

a) *Принцип њраведној узрока*. Овом принципу Августин заједно са принципом праведне намере посвећује највише пажње, будући да га сматра првим и неопходним условом за вођење рата (Mattox 2006). Јер, праведни рат „у великој мери зависи од узрока због којих људи предузимају ратове“ (Augustine 1994a, 301), што и до данашњег дана, чак и у секуларном облику ове теорије слови за

¹⁹ Уп. 5 Мој 32:35, Рим. 12:19; Јевр. 10:30

²⁰ Уп. Пс. 10, 17

основни принцип који треба да буде задовољен приликом доношења одлуке да ли у рат ступати или не.²¹

б) *Принцип ујоредне ѿравде*. Овом принципу Августин не посвећује превише пажње, вероватно и због тога што је могао да сматра да је рат праведан само на једној страни (Bainton 1960). Ипак, он констатује да „кад побиједо они који се бо-рашу за праведнију ствар, тко да сумња како је то радосна побједа те да је пожељан тако стечен мир?“ (Augustin 1995, 319), чиме нам оставља простор за тумачење да правда у рату може да постоји на обе стране.

в) *Принцип исѿравне намере*. Као и код праведног узрока, Августин нема дилеме око тога да ли је услов за вођење праведног рата – поседовање исправне намере. Уколико је човекова воља правилно усмерена, и дело које произлази из такве воље биће исправно и праведно, сматра Августин, јер, „добри чак и рат воде са милошћу, тамо где је то могуће, са циљем да се припитоме необуздане страсти и униште пороци који би, под правичном владавином, требало да буду искорењени или потиснути“ (Augustine 2001, 38).

г) *Принцип овлашћеној ауѿоријетѿи*. Поред ратова који се воде по Божијој заповести, као што су то били ратови у Старом Завету, Августин сматра да је и владар једне државе (у његовом случају Римског Царства) довољан ауторитет да прогласи рат, тим пре, што му је власт за тако нешто дата од Бога²² (Mattox 2006). Јер, „природни поредак који тежи ка миру човечанства, одређује да монарх треба да има моћ предузимања рата ако мисли да је то препоручљиво, као што и војници треба да извршавају своје војне дужности у име мира и сигурности заједнице“ (Augustine 1994a, 301).

д) *Принцип мира као крајњеј циља раѿовања*. Августин истиче мир као циљ вођења ратова, јер „толико је добро мира те се чак ни у земаљским и смртним стварима ни једна ријеч не обичава радије слушати, ништа се од њега више не жели, и ништа се напoкон не може бољега пронаћи“ (Augustin 1996, 44-45). Отуда и вођење ратова за свој коначни циљ треба да има успостављање мира, као највеће вредности земаљског живота.

Осим наведених, могуће је у Августиновој теорији праведног рата ишчитати још и принципе: *ѿоследњеј уѿочииѿи*, *разумних шанси за усѿех*, и *ѿројорциoналносѿи*, о чему Матокс детаљно пише у поменутој студији, истовремено упо-ређујући Августинове ставове са ставовима његових претходника у разматрању питања праведног рата, Цицерона и Амвросија Миланског (Mattox 2006).

Jus in bello принципѿ праведног рата

Када је реч о овим принципима, ѿима се Августин не бави нарочито, будући да „несвесно усваја пропозицију да рат, да би био истински праведан, мора да

²¹ Овде наравно не треба коментарисати могућност да овај принцип итекако може да буде злоупотребљен од стране оних који предузимају ратна дејства, посебно у савременим околностима вођења ратова, чему смо и сами у не тако давној прошлости били сведоци.

²² Уп. Јн 19, 11

буде вођен на праведан начин“ (Mattox 2006, 60), што, следствено, не оставља простора за додатно дефинисање принципа праведног поступања када до рата већ дође. Ипак, могуће је и овде издвојити неколико принципа, међу којима и: *принцип пропорционалности*, *принцип дискриминације* и *принцип добре вере* (Mattox 2006).

Закључак

Августиново схватање праведног рата, видели смо то, ослања се у највећој мери на достигнућа римског, незнабожачког света (Цицерон), као и на хришћанску верзију истих (Амвросије). И сâм Августин додатно разрађује начине и средства за вођења праведних ратова, имајући пред собом пре свега проблем како да превазиђе чињеницу да у Новом Завету нема ни једног места које би могло да говори у прилог рату или примени силе на било који начин. Христос и у судбоносним тренуцима свога земаљског живота одбија помоћ Петрову пред римским војницима, упозоравајући га шта ће се догодити са онима који се лате оружја (Мт. 26, 52), чега је Августин апсолутно био свестан, као што је био свестан и Христовог позива да се на ударање по једном образу, окрене и други, о чему смо у раду детаљније говорили. Са друге стране, свакако да Августин није могао лако да се помири са пропадањем света у којем је рођен и васпитан, оличеног у римској царевини, поготову не са начином на који се то пропадање одвијало. Зато, поставивши римску државу као непогрешиви ауторитет у доношењу одлуке да ли у рат треба ступити или не, Августин заправо пресликава старозаветну историју у којој изабрани народ Божији ратује на Божији позив и по Божијем благослову бранећи постојеће територије и освајајући нове. Тражећи начина како да се кроз ратничке подухвате оправда одбрана у његово доба већ увелико хришћанског Римског Царства, Августин формира своја уверења о праведном рату. Августин, ипак, истиче да је рат пре свега последица човекове пале природе оптерећене греховним импулсима, баш као што је и мир до којег се ратом потенцијално долази варљив и несталан, и као такав не траје дуго. Истински живот у миру Августин оставља за небеску Отаџбину, односно Град Божији у којем неће да буде препирки, свађа и сукоба било које врсте која и уведе људе у рат. Есхатолошки мир је, дакле, тај којем Августин даје првенство, покушавајући да у ономе што преостаје – земаљском животу, нађе меру по којој би било могуће ратовати, а ипак остајати у хришћанским оквирима гледања на свет и човека. Да ли је и колико Августин у налажењу те мере заиста и успео, велика је тема која превезилази оквире овог скромног рада. Оно што је, пак, сигурно, јесте да је Августинова теорија праведног рата имала велики, пресудан утицај на размишљања о рату у хришћанству, како у средњем веку, тако и у савременом добу.

Библиографија

- Ambrose. (1994). *Nicene and post-Nicene Fathers: Second series*. 10. Peabody, Mass: Hendrickson Publishers.
- Augustin, A. (1982). *O državi božjoj = De civitate Dei*: latinski i hrvatski tekst, svezak prvi (knjiga I-X). Zagreb: Kršćanska sadašnjost.
- Augustin, A. (1995). *O državi božjoj = De civitate Dei*: latinski i hrvatski tekst, svezak drugi (knjiga XI-XVIII). Zagreb: Kršćanska sadašnjost.
- Augustin, A. (1996). *O državi božjoj = De civitate Dei*: latinski i hrvatski tekst, svezak treći (knjiga XIX-XXII). Zagreb: Kršćanska sadašnjost.
- Augustine. (1994a). *Nicene and post-Nicene fathers: First series*. 4. Peabody, Mass: Hendrickson Publishers.
- Augustine. (1994b). *Nicene and post-Nicene fathers: First series*. 6. Peabody, Mass: Hendrickson Publishers.
- Augustine. (2001). *Political writings*. Cambridge, U.K: Cambridge University Press.
- Bainton, R. H. (1960). *Christian Attitudes Toward War and Peace*. New York: Abingdon Press.
- Brown, P. (2000). *Augustine of Hippo: A Biography*. Berkeley, Los Angeles: University of California Press.
- Cicero. (1913). *De officiis = On Duties*. London: Heinemann.
- Cicero. (1928). *On the Republic. On the Laws*. Loeb Classical Library 213. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Deane, H. A. (1963). *The Political and Social Ideas of St. Augustine*. New York: Columbia University Press.
- Dodaro, Robert. (2012). "Augustine on the Statesman and the Two Cities". У књизи: *A Companion to Augustine* (стр. 386-397). Malden, Mass: Wiley-Blackwell.
- Driver, J. (1988). *How Christians made peace with war: early Christian understandings of war*. Scottdale, Pa: Herald Press.
- Dyson, R. W. (2005). *St Augustine of Hippo: The Christian Transformation of Political Philosophy*. London etc: Continuum.
- Langan, J. (1984). "The Elements of St. Augustine's Just War Theory". *The Journal of Religious Ethics*, Vol. 12, стр. 19-38.
- Mattox, J. M. (2006). *Saint Augustine and the Theory of Just War*. London: Continuum.
- Russell, F. H. (1975). *The Just War in the Middle Ages*. Cambridge: Cambridge University Press.
- ST. AUGUSTINE ON PEACE AND WAR. (1940). *New Blackfriars*, Vol. 21, Issue 242, стр. 290-303.
- Swift, L. J. (1970). "St. Ambrose on Violence and War". *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, Vol. 101, стр. 533-543.
- Weithman, P. (2006). "Augustine's political philosophy". У књизи: *The Cambridge Companion to Augustine* (стр. 234-252). Cambridge: Cambridge University Press.
- Основи социјалне концепције Руске Православне Цркве* (2011). Нови Сад: Беседа.

Augustine's theory of just war

Summary. Augustine is usually credited as the founder of the theory of just war in Christianity. This theory was defined in the time when Roman Empire was in retreat in front of the barbarians and when Church was struggling against heretics. His understanding of just war was heavily influenced by the Roman law and Cicero's teachings on this subject, as well as by Saint Ambrose's interpretations of Cicero's teachings. For Augustine, the war is a consequence of sin and wrong direction of human will, while the true peace will be realized in eschaton. From the elements of Augustine's theory, it is possible to extract the *jus ad bellum* and *jus in bello* principles for waging a just war.

Keywords: Augustine, just war, Christianity, Ambrose, Cicero.