



Морал војске између традиције и мултикултурализма

УДК: 17.02 : 355.233.23

Др Михајло Басара, пуковник

У раду су разматране тешкоће у вези са заснивањем морала Војске које карактеришу конфузија и раскорак између покушаја да се за идентитетом трага у давној прошлости и српској војничкој традицији и савремених захтева којима се промовише мултикултурализам. На једној страни, извори морала војске траже се у митологизованом патриотизму српске нације, чији су баштеници окренути прошлости (Црква и антиевропски традиционалистички покрети и странке), а на другој страни припадници војске треба да прихвате приговор савести, пацифизам и мултикултурализам као природно својство друштва у којем живе и природно право својих сународника и својих суграђана. Излаз је – професионализација Војске.

Кључне речи: морал Војске, традиција, религија, мултикултурализам.

Увод

Вредносна пустош у војничким срцима, настала након краха комунистичке и националистичке идеологије, још увек чека нове садржаје. Политички демагози су страначки плурализам искористили, почетком распада СФРЈ, као простор за испољавање потиснутих националних страсти и тако, у ствари, испунили насталу празнину псеудо и антинационалним вредностима. Политички и ратни поразни агресивне националне идеологије и понешто охрабрани и ојачани демократски ток изазвали су, и даље генеришу, дилеме код војника (и свих грађана) о томе шта чини тај за вој-

ску пресудни скуп идентификација који твори јединство војске и чврстину њеног борбеног морала.¹ Превладавање дуготрајне конфузије, иако је њен извор више друштвеног него војног порекла, јесте правац којим војна елита треба и сама да крене, упркос чињеници да постоје трајни конфликти у гледању на националне циљеве, које треба поново разматрати. Тешко наслеђе одговорности и последице ратова вођених деведесетих година 20. века упућују на то да се не морају чекати хармоничнија времена. Други део истог проблема потиче од потребе (можда, тачније, од захтева који долазе из европског окружења) за новим интеграцијама с другачијим начелима и вредностима. Тај раскорак чини вредносну дилему која ствара конфузију у вези с иначе тешко замисливим идентитетом српско-црногорске војске.

Тешкоће употребе традиције у изградњи морала војске

Један од главних подстицаја за морал војске долази из историје и војничке традиције.² Међутим, замисао о улози и системском успостављавању употребе традиције у војсци наилази на многе тешкоће. Сложеност коришћења традиције као извора морала војске произилази из комплексности војне традиције и политичке стварности у којој се она негује/уграђује.³ Политичке елите које усмеравају главне идеолошке токове сусрећу се са некомплементарношћу историјских садржаја, услова у којима су се историјски догађаји одигравали и улога које су имали са условима и функцијама које им се желе дати у савременој војсци.⁴ Да би садржаји из војничке историје имали жељену улогу (да би се инструментализовали) у савременим условима прво се морају редуковати историјски садржаји. Ако се неговањем и чувањем традиције јача морал војске, међу многим догађајима у историји морају се одабрати само они који могу имати баш такав утицај. Негативни примери, ако их историја и сачува, не могу да буду садржај за неговање и чување вој-

¹ У раду се под појмом морал војске подразумева квалитативна димензија људског чиниоца у низу других чинилаца који чине борбену готовост војске, која се изражава спремношћу њених припадника да све своје психолошке, физичке и моралне снаге подреде јединственом циљу војске, односно, војне јединице којој припадају.

² „Из непрекидних победа и тријумфа доказује да је Ваша Милост умела тачно и вешто да сачува начела наших предака из области војне вештине“ (Вегиције, *Расправа о војној вештини*, Мала војна библиотека, Београд, 1954, стр. 35).

³ Више пута у 20. веку српска политичка и војна елита одбацивала је дотадашњу традицију и промовисала нову: од интегралног југословенства после стварања Краљевине СХС, револуционалних традиција после стварања друге Југославије, унутрашњих комунистичких престојавања и ломова, до „повратка“ традицији после распада СФР Југославије.

⁴ „Иницијом традиција и креирањем виртуелних политичких, друштвених и културних континуитета, интелектуалне и политичке елите су тако ублажавале артифицијелност националних заједница“ (Олга Манојловић Пинтар, „Благо и њима јер су елавно пали за отаџбину...“, „Годишњак за друштвену историју“, бр. 3, 2002, стр. 81).

них (и других) традиција.⁵ У томе нема разлика међу војскама света. У вези с неговањем традиције, све војске су у историји листом херојски побеђивале своје непријатеље у праведном рату. Тај облик филтрирања историје ради јачања морала војске је нужан, али су његов обим и интензитет детерминисани актуелним политичким карактером војске, односно, карактером државе и друштва.

Другачији приступ инструментализацији историје у војсци имају државе које су део ширих економских, политичких и безбедносних интеграција. Наиме, у таквим интеграцијама војна историја је више део културе једне земље и њене војне силе у којој је свака инструментализација историјских факата политички препознатљива као инструментализација општих интереса ... Друштва која не наглашавају традицију као политички адут у сфери политичких односа неће ни у војсци имати појачану потребу да област морала поткрепљују митом и војном традицијом. Извори морала војске у таквим друштвима више ће се заснивати на идентификацији са ужим или ширим војним колективитетима, на групној идентификацији и задацима војске, а знатно мање на идентификацији с митотворачким ентитетима из историје друштва или нације којој припадају.

У српско-црногорском случају, редукционистички и субјективно-митски однос према прошлости подржан је (и одређен) традиционализмом друштва. Вишеструко подељени српско-црногорски идентитет, осиромашен и сведен на самоулепшавајућу слику историје и традиције, уз социјалнопсихолошки традиционализам, мањкав је сразмерно отсуству разума и рационалне вере. Занемарује се да се у савременом добу идентитет учвршћује разумевањем разлика. У савре-

⁵ „Оно кућа што није било изгорело, Срби раскопају пендере и врата и све што се могло одвојити пооднесоше, и кад пљачке неста, готово сви својим кућама одоше а с нама мало остаде... Ми дотерамо из села четнике, али како се набирају ексера из пожара, они онда оду опет кући“ (Прота Матеја Ненадовић, *Мемоари*, „Нолит“, Београд, 1988, стр. 11).

„Нашим официрима на граници лакше се може опростити што су за народ свој слабо марили, јер су они царске слуге, које су данас овдје, а сјутра богзна гдје, а уз то још опажали су да им кашто смета напретку што су Срби; зато су гдјекоји вичући на своју подручну браћу гледали да се удворе Нијемцима, те је тога ради бивало да су људи наши у мјесту своме вољели официра макар од ког другог народа него Србина“ (М. Селимовић, *За и против Вука*, БИГЗ, Београд, 1983, стр. 28).

Из писма С. Текелије Наполеону (13. јуна 1804): „Неукост народа је велика у целој нацији ... сви источњаци су неуки и без књижевности... Стога је тешко да се тим људима дају идеје о општем добру, љубави према заједници, енергији и о свему што чини постојаност једне државе“. Људи из народа су охоли, завидљиви и осветољубиви. „Кад осете силу против себе и њихов први покушај опозиције не уследи одмах, они губе присебност и постају тако плашљиви да се могу помустити скоро као животиње. Али ако им се попусте узде они постају неподношљиви као сви они којима не управља разум“ ... Неверност је такође велико зло међу њима ’израсло из корупције а подржано сиромаштвом и осветољубљем. За мало новца способни су да убију десетак људи, а наочито вође.“ Текелија закључује да српски устанак може бити „само хајдучија и бескрајно проливање крви“ (М. Селимовић, *исто*, стр. 35).

меном позиву на традицију не би требало да се инсистира на прастарим навикама, обичајима и погледима на свет који су некада, можда, и били чувари идентитета.⁶

Војна традиција се такође ослања на друштвени традиционализам. Тамо где се форсира као политичка опција и, посебно, тамо где је средство доминантних политичких елита, присуство традиционализма је неминовно и у војсци. Основа структуре војне традиције јесте „херојска“ традиција створена из мита. Самим тим, знатан је степен филтрирања историјских садржаја. Сложеност проблема увећава и потенцијални (идеолошки и историјски) сукоб различитих традиција, јер различита виђења традиције нису претпоставка за политичку толеранцију. У вези с тим, ако војска решава проблеме различитих погледа својих припадника на традицију, први корак је нужно покушај рационалне релативизације разлика.

Ослонац на традицију и вера у традиционално открива (и ствара) идеолошка опредељења. Одређење човека као „свету отвореног бића“, расположивог за нове могућности, непредвидиве облике понашања, дефинитивно ослобођеног од крутих нагонских облика понашања, чини га способним за све могућности – најбоље и најгоре. „Најгоре је оно што се не може друштвено предвидјети, оно што руши устаљен ход друштвених институција“.⁷ Традиционалисти таквом „ослобођеном“ човеку постављају границе. Човек је, према њима, већ „чисто физички, упућен на дисциплинирање, узгој, тренинг, на сређене захтјеве који долазе одозго“.⁸ Улога је, дакле, традиције да смањује отвореност према свету и спремност на друге могућности које је природа отворила у човеку. Она мора човека да „укроти“ смањивањем његових потенцијалних могућности. Такво схватање управо одговара ауторитарном друштву којем је традиција значајан ослонац. Традиционалисти верују да је природа узрок човековог кварења и да га цивилизација, коју по њима чине традиционалне и ауторитарне друштвене установе, једино може спасити. При томе, каже Гелен, „показало се је изнад свега да институције једног друштва, његово уређење, закони и стил понашања, да постојећи облици заједничког одношења какви постоје у привредним, политичким, социјалним, религијским порецима; да ове институције функционирају као вањски ослони, као везе међу људима које им пружају ослонац, јер тек оне дају поузданост нутарњој страни морала. Људска нутрина је сувише непоуздано подруч-

⁶ „А традиција је, између осталог, позив на понављање. Понављање се по неким старим навикама, схвата као оно што чува идентитет, што га преноси кроз време, што брине о његовом *arheui* и *telosu*, пореклу и циљу. Данас имамо пуно разлога да више не верујемо у такав концепт традиције/понављања. Историју коју у овом тренутку можемо, без већих предрасуда, да мислимо, подразумева модел понављања који не усмерава идентитет, него управо разлика“ (М. Беланчић, *Европа на Балкану*, Б92, Београдски круг, Београд, 1998, стр. 121).

⁷ Гелен Арнолд, *Човјек*, „Веселин Маслеша“, Сарајево, 1974, стр. 448.

⁸ *Неро*.

је да бисмо се могли у међусобним односима на њу ослонити. Институције дјелују као ступови носачи и као преграде чију промјењљивост, додуше, показује читава људска повијест ... Ако разбијемо институције, тада ће провалити у људима читава елементарна несигурност, спремност на изопаченост и хаос“.⁹

Вера традиционалности у институције разликује се од рационалне вере у институције по томе што, по њиховом мишљењу, „стабилност и смисао институцијама не даје прогрес у разуму или идеји слободе, већ је то традиција“.¹⁰ Притисак ауторитета установа које почивају на дугој традицији чини им се ефикаснији у обликовању друштвеног понашања од рационалних принципа. Традиција усађује навике, а разум их руши, верују традиционалисти. Навика може да изгледа случајна, али кад се усвоји постаје део понашања.

Организација војске, њени унутрашњи односи и разумљива потреба за ослоном на традицију, у делу функционисања компатибилна је с тенденцијама социјалног традиционализма. Под реформом друштва, посебно под реформом постсоцијалистичких друштава, подразумева се детрадиционализација друштвених установа. То је, другим речима, значи разуман приступ и модерно конституисање традиције као извора морала војске. „Повратак“ традицији у земљама бивше СФРЈ, након слома комунизма, означио је улазак у рат. Дакле, у српско-црногорском случају – одсуство разума. Популарност Војске и Цркве, као институција, мерена инструментима истраживања јавног мњења деведесетих година, потврђује негативну снагу традиције.¹¹ Уједно, указује на време и тешкоће које друштво треба да савлада да би превладало традиционализам традиције.

Верска осећања као људско право или инструмент за јачање морала војске

У контексту религије као дела традиције у функцији морала војске веома је значајно уочити чињеницу да је тек у модерном добу ре-

⁹ Исто, стр. 24.

¹⁰ Исто, стр. 449.

¹¹ Скала поверења јавног мњења у ВЈ, према истраживањима Института друштвених наука: 1992 – 46, 1993 – 55, 1994 – 62, 1996 – 51, 1997 – 43, 1998 – 62, 1999 – 65, фебруар 2000 – 61, октобар 2000 – 83, и новембар 2000 – 73 одсто. (Мр Јованка Матић, „Улога јавности у демократској контроли војске“, Демократска контрола војске – зборник, ЦЦВО, Београд, стр. 104).

Резултати истраживања ставова јавности Центра за цивилно-војне односе из јануара 2005. године (6. круг) показују тенденцију смањивања поверења јавности у Војску СЦГ које је стигло до најниже тачке у последњих годину и по дана (38,2 одсто испитаника), од кад ЦЦВО редовно прикупља и мери ставове јавности. Војска је, ипак, на трећем месту листе институција које уживају јавно поверење. Испред ње су Црква (63,7 одсто) и школство (44,3 одсто). У 1. кругу, јуна 2003, имала је поверење 71,8 одсто испитаних и била институција којој се највише верује. Црква је у свим испитивањима била на неком од прва три места ([www.ccmr-bg.org/javnost o vojsci](http://www.ccmr-bg.org/javnost%20vojsci)).

лигија постала људско право, уместо до тада неупитног поимања религије и њене стопљености са политиком и државом. Све до новог доба религија је била истовремено инструмент и истински кохезивни елемент морала сваке војске.¹² Из тога не произилази да тако треба да буде и сада, мада и данас постоје снажне политичке тенденције да се религија сматра природним извором сваког морала, па тако и природном средином за јачање борбеног морала, а црква институцијом која репрезентује те односе.

Праведност борбе у којој учествују њени верници није могуће доказати у ратној пракси кроз историју. Свети Аугустин је установио елементе праведног рата на основу којих је забрањивано свештенству да учествује у рату. „Понекад је свештенство поштовало слово закона кршећи дух закона. Доказ је случај хришћанина, надбискупа Мајнца, који је 1182. г. у борби својом руком убио девет људи тољагом, а не мачем, јер се црква ужасавала проливања крви ... после убиства надбискуп је обукао своју бискупску одећу и обавио божанску службу. Присутствовало је тристотине војника, сви су били монаси отпадници. Хор калуђерица милозвучно је певао Гаудеамус. После скупа надбискуп је прикупио обилан плен“.¹³ Касније, „нарцизам малих разлика“ повећавао је окрутност коју су у рату показивали свештеници исте вероисповести. Међу сличнима, окрутност је нарочито хваљена: „Католички заповедник је пошто је освојио град на Рони, погубио људе мачем и бацио њихова тела у реку напомињући чувару моста да су платили путарину ... Хугеноти су носили огрлице од ушију свештеника, покопавали католике до грла и куглали се њиховим главама ... Само хришћанима је дозвољено да искаљују бес једни на другима у разним видовима нечовечности, под условом да је то ради напретка једне стране, а уништавања друге. Они који су умерени сматрају се сумњивим“.¹⁴

Први кораци у издвајању рационалног садржаја из религије довели су до тога да ратовање и властодржци свесно злоупотребљавају религију. Религијска свест се отворено процењује као ваљан или контрапродуктиван елемент у рату: „Једно је зацело тачно: краљ (јунак протестантизма Фридрих) је умео да се у својим војничким

¹² „Античке војнике је оданима увек чинила вера и заклетва коју су полагали када су ступали у војску; због сваке погрешке претила им је не само казна што су је могли извршити људи, него су се бојали и казне од Бога. То, заједно са другим верским понашањем, често је античким вођама олакшавало сваки подухват, а тако би било увек тамо где се људи боје Бога и верују“ (Макијавели, *Расправе о ратној вештини*, ВИНЦ, Београд, 1991, стр. 180).

¹³ Р. Баинтон, *Хришћански ставови о рату и миру*, „Алфа и омета“, Београд, 1995, стр. 95.

¹⁴ *Исто*, стр. 134. „Хјуџ Петерс је послао овакву поруку: Господине, истина је да је Дрогеда освојена, 352 непријатеља је погубљено, а 64 наших ... Владар Ештон је убијен, нико није поштеђен ... управо сам се вратио после одавања захвалности у великој цркви. Даблин, 15. септембар 1649.“ Кромвел је то правдао тиме да ће то „убудуће спречити проливање крви, што оправдава такво дело које би у противном изазвало грижњу савести и жаљење“ (*исто*, стр. 138).

плановима послужи религијом ... У својим *Општим принципима рата* у инструкцијама које је дао сваком свом генералу каже: Ако се рат води у некој неутралној земљи важно је само то која од две стране може да стекне пријатељство и поверење становништва земље ... Оптуживати треба непријатеља да има најгоре намере према тој земљи. Ако је она протестантска, као Саксонска, треба играти улогу заштитника лутеранске вере; ако је земља католичка, не говорити ни о чем другом до о трпељивости. А оно што вам овде може штетити је фанатизам. Ако се на неки народ може деловати помоћу идеје о слободи верског убеђења и ако се он може убедити у то да га угњетавају попови и богомољци, онда се на тај народ може са сигурношћу рачунати. То заправо значи узречица: 'покренути за свој интерес и рај и пакао'.¹⁵ Према Тојнбију, „почев од Реформације, религијска припадност не само да је престала да буде главни израз јединства друштва, него је стварно постала један од главних чинилаца његовог унутрашњег рашчлањивања“.¹⁶

Да је вера у „служби“ ратне мотивације говоре и савремени ауторитети – теолози: „Склон сам да се сагласим са савременим немачким теологом Хансом Кингом, који је рекао: 'Нема мира међу народима док га не буде међу религијама'“.¹⁷ То показује да о нетолеранцији међу религијама, па и инструментализацији религиозних осећања у политичке сврхе, теолози и теоретичари мисле на сличан начин: „Наилазимо на ову необичну чињеницу, да што је религија интензивнија у било којем периоду, и што је дубље догматско вјеровање, тим је већа била окрутност, и стање је било тим горе. У такозваним епохама вјере, када су људи заиста вјеровали у хришћанство потпуно и без резерве, постојала је Инквизиција са својим мучењима; милиони несрећних жена су спаљени, и примјењивана је свака врста окрутности на свим могућим људима у име религије. Гледајући по свијету налазимо да је сваки морални напредак сузбијан од стране цркве“.¹⁸

Културни обрасци, у којима је религија најдубље психолошки структурирана, најчвршће подупиру нетолерантност.¹⁹ У временима доминације религије није било мање ратова и мањег кршења моралних норми. Људи у садашњим или ранијим религиозним државама нису били бољи од оних који су живели под тоталитарним атеистичким режимима 20. века. Стога, велика тековина мо-

¹⁵ Меринг, *Огледи из историје ратне вештине*, ВИЗ, Београд, 1955, стр. 72. Крилатица холандских калвиниста гласила је: „Трговина мора да буде слободна свуда, све до самог пакла: ако господин ђаво буде платио добре новце и њега треба уредно послужити.“

¹⁶ Преузето из: Ђ. Шушњић, *Цветови и тла*, „Младост“, Београд, 1982, стр. 42.

¹⁷ Владета Јеротић, *Вера и нација*, Ars libri, Београд, 1999, стр. 104.

¹⁸ Б. Расел, *Религија и наука*, „Свјетлост“, Сарајево, 1976, стр. 189.

¹⁹ Теолози такав став покушавају да оборе доследним цитирањем доктрина, у којој се, наравно, не проповеда насиље, већ љубав и мир међу људима. Али, овде није реч о доктринама, већ о социјалном понашању цркве, верника, политичара и војника.

дерног света – политичка слобода, под којом се подразумева право индивидуа да изабере веру или атеизам (који је психолошки и филозофски такође вера) не сме да буде доведена у питање у модерној држави. Поновним увођењем веронауке у школе и војску брише се та граница између јавног и приватног.²⁰ Црква занемарује чињеницу да је еманципација од религијске ирационалности утицала на повећање верских слобода: „... што се тиче религије, највише што се може рећи је да ако се изгуби политичка слобода, верска слобода би била несигурна“.²¹ То је искуство модерног друштва које је одвојило државу, образовање и цркву. Стога инструментализација верских права значи губитак права и верских слобода. То је, коначно, нови облик губитка политичке слободе. Нажалост, злоупотреба вере је стара навика властодржаца, а црква их је најчешће у томе некритички следила.²²

Неспремност Цркве и традиционалистичких политичких странака на савремен приступ вери, на одвојеност образовања, државе и Цркве, указује на вековну неспремност на поделу власти и моћи. У српској традицији свештенство је често било умешано у разне облике корупције, од најнижих до највиших хијерархијских чинова.²³ Карактеристична недефинисаност односа између државе и Цркве у време Милошевићеве власти показала је на еклатантан начин како држава и војска експлоатишу религијска осећања својих поданика и како се Црква, налазећи у томе свој интерес, саглашава са тиме. Црква је, уз помоћ власти, ширила свој политички и верски утицај независно од моралних критеријума на основу којих треба да се процењује и др-

²⁰ „Протестантизам је припремио терен, начинивши од вере приватну ствар; и сама либерална филозофија је управо признавала само индивидуу коју треба еманциповати од ирационалних снага“ (Т. Молнар, *Либерална хегемонија*, СКЦ, Београд, 1996, стр. 26 и 27).

²¹ Р. Ваингтон, *исто*, стр. 172.

²² „У православљу односи између Цркве и државе у Византији принципијелно су били одређени према типу 'симфоније', тј. узајамне сагласности уз независност сваке од области. Нешто од овакве некадашње симфоније остало је у чежњивости данашњих православних цркава за што бољим успостављањем односа државе и цркве, чешће на штету цркве. Одвајање цркве је одавно чињеница, коју је најзад прихватила и православна црква, јер одговара њеном достојанству и позиву, а што не одриче њен духовни утицај на све области живота у држави“ (Владета Јеротић, *исто*, стр. 106). У време стварања прве српске државе Прота Матеја је писао: „Нема цркве ни уредбе без мирске власти, а ни мирске без духовне: треба једна другу да поткрепљава ако су раде да обе власти постојане буду. Ако ли једна над другом неко преимућство тражи, то су обе код простог народа слабе и/или касно или скоро обе пропале“ (Прота Матеја Ненадовић, *исто*, стр. 25). Проблем разумевања потребе раздвајања цркве и државе у савременом друштву остао је један од основних извора политичке нестабилности у Србији.

²³ О извитопереностима, интригама, бескрупулозности, корупцији и привилегијама које је показивала виша класа Срба у Аустро-Угарској, па и српско свештенство (свештеничка звања за новац, велика имања, зеленашко кредитирање, куповина имања свом роду), писао је Вук Караџић: „Српски патријарх купује салаш за свог синовца шандора, мајора у аустријској војсци“ (М. Селимовић, *исто*, стр. 26–31 и 33).

жавна политика.²⁴ Црква јавно одбацује појам секуларне државе сматрајући да треба да буде део образовног система и Војске. Једини аргумент на који се ослања јесу њена амбиција и увереност да једино она може да утиче на морално стање друштва. Политика која се води после октобарских догађаја 2000. године, подржала је Цркву у таквим идејама тражећи и своју легитимност у ослонцу на новоосвојену (у суштини традиционалну) популарност Цркве.

Свештено лице које би у Војсци деловало са задатком да утиче на стање духа и мотивисаност за борбу изазивало би вишеструке противуречности. Прво, уколико би се свештеник појавио у улози појачивача мотива, тј. подстрекача борбености, одступио би од свог доктринарног начела „не убиј“, које није условљено рационалним образлагањем мотива. Начело вреди апсолутно у смислу „ко тебе каменом, ти њега хлебом“. Свештенство које се укључује у јачање морала не може да одржи свој верски ауторитет код истинских верника. Такође, губи ауторитет и код доследних атеиста, који, истина, рационално и кохерентно тумаче верску доктрину. Друга противуречност је имплицирана начелом једнакоправности верника у Војсци. Коме ће бити допуштено исповедање вере? Коме ће бити допуштено да то буде део охрабривања за будуће ратне улоге? Како поједине религије својом доктрином утичу на стање духа својих верника војника? Како треба третирати вернике који не припадају ниједној великој конфесији? Свако од тих питања уноси неједнакост међу припаднике војске, и то неједнакост која се, идући ка све сложенијим ратним ситуацијама, у малим и већим јединицама негативно одражава на стање морала. Било какав облик униформности – религијски, ситуациони, етнички – у ратним ситуацијама јача борбени морал, као што разлике делују супротно. А границе толеранције се смањују када се опасност повећава.

Томе треба додати најозбиљнији аргумент против увођења свештеничке делатности у Војску: искуство и памћење, нарочито, али не само скорашње, утичу да се другачија вероисповест схвата као разлог за међусобно неразумевање, чак као опасност по сопствени идентитет. Етничке и верске разлике, које у српској и другим балканским традицијама често нису ни запажане као различитост, биле су чешће средство и узрок ратова и подела него мира и толеранције. Стога би ауторитету Војске и моралу њених припадника, као и ауторитету Цркве, веома погодновало већ знано решење одвојености Цркве и државе којим се њихове друштвене функције доводе у обострано јасне, недвосмислене везе, без мешања вредности које једна, односно друга институција чувају и изграђују:

²⁴ „Када се хоће да се државна територија и канонска територија апсолутно покlope – што је у историји ретко бивало – црква пристаје на империјалну политику“. Тај увид М. Ђорђевића („Ратни крст српске цркве“, „Република“, бр. 273, стр. 32) Црква је током деведесетих година много пута потврдила, а могла га је исто толико пута и оповргнути.

— вера припада области приватних људских права која у Војсци треба да остане недирнута и неометана улогом и задацима Војске;

— Црква је друштвена, грађанска институција чији је основни задатак да испуњава религијске потребе верника, а не војника. Улазак свештеника у Војску почетак је стварања функционалне и вредносне збрке код припадника Војске, верника и свих грађана;

— право на задовољавање верских потреба својих припадника Војска не сме да омета и не сме да злоупотребљава верска осећања у војне сврхе. То значи да нема право да верска осећања интегрише у мере за јачање морала, заправо, да развија нетолеранцију и мржњу према потенцијалном или стварном непријатељу позивајући се на разлике у вери;

— држава и Црква су одвојени, што значи да је и Војска (као државна институција), са својим системом образовања и војног морала, одвојена од Цркве и њене друштвене функције;

— свештена лица не могу да буду део организацијско-формацијске структуре Војске јер се тиме на очигледан начин крши уставно начело одвојености Цркве и државе. Свештеник треба да буде у касарни када за то постоје верски разлози;

— на манифестном нивоу, Црква може да стоји иза војничког лица – сахране, молитве као појединачног чина, али не и колективног заклињања пред битку, колективног посмртног осветничког опела, и слично;

— религијска мултиконфесионалност треба да буде део друштвеног мултикултурализма, а не инструмент за интеграцију или дезинтеграцију друштва. То значи да не треба да буде ни средство за јачање грушне кохезије војних јединица.

Наведени разлози се не могу порицати навођењем примера из развијеног света. Они следе управо из начела насталих на традицији либерално-демократске државе. Уз то, српско-црногорско искуство у вези с односима Цркве и државе не поклапа се са искуствима тих земаља, нарочито не у времену које је непосредно за нама а чији трагови одлучују више него људи сами.

Мултикултуралност – идеал који традиционализам одбацује, а савременост захтева

У друштву које ствара услове за проширивање слобода и права човека рат као политички избор тешко да може добити легитимну подршку.²⁵ Корпус људских права која људи истински живе уводи у одлучивање све припаднике заједнице – политичке елите не одлучују саме. Тиме се сужава простор за политичке манипулације у одлучивању за или против рата. Избор за или против рата учиниће јавним разлоге за оружану одбрану слобо-

²⁵ То не важи за империјалне и велике силе. Оне своју слободу, благостање и своја права заснивају и на ратним походима.

де, пацифистичке аргументе и оне који рат не прихватају ни под којим изговором. Тако ће слобода заједнице бити најдубљи извор хомогенизације, јер је „разум“ заједнице, посредством механизма изражавања те слободе, из одлучивања највише искључио идеолошке разлоге. У таквој заједници неће, наиме, бити тешко да се покаже да су разлози дезертера или квази-пацифиста бежање од одговорности за одбрану слободе. Тада ће недвосмислено право на оружану одбрану слободе бити најјачи извор морала војске.

Једна од претпоставки за помак ка установљавању грађанских слобода и права јесте развој морала индивидуе наспрам морала групе којој припада. Ставови да човек без заједнице није ништа, да је човек „друштвена животиња“, немају исто значење као некада, иако се и сада често тако описује човекова друштвеност. Индивидуализација и толеранција су тековине развоја. Когнитивне димензије ставова људи „првих“ заједница најчешће су усвајане кроз идентификацију са заједницом. Тек изузетно и много касније индивидуални став, који је у супротности са ставом заједнице, могао је да буде прихваћен у јавности. Другим речима, „когнитивни конфликт је важан, ако не и основни разлог моралног напретка“.²⁶ Право на изузеће мишљења из ставова колективитета коме се припада ни сада није једноставан захтев. В. Лили сматра да је „најбитнија манифестација нечије савести да доноси моралне судове који се разликују од судова већине из групе којој сам припада“.²⁷ Тај процес све учесталијих когнитивних димензија у моралном суђењу се шири.²⁸ Као што је писао Добжански: „Етика је производ еволуције који и сам еволуира“.²⁹ Повећана аутономија у односу на хетерономију, алтруизам у односу на егоцентричност, свесно владање у односу на спонтаност и несвесно суђење, повећана сигурност избора у односу на страх од избора, видик су за превласт индивидуалног и општег добра. „Повећана друштвеност и повећана индивидуализација су комплементарни аспекти моралне еволуције“.³⁰

Индивидуални развој је резултат промењеног друштвеног развоја, и обрнуто. Као и у случају других ставова, значај и учесталост когнитивне компоненте ставова индивидуа, па и моралних ставова који се односе на учешће заједнице у рату, некада су били мањи него у савременом добу. Наиме, чињеница је да је кроз међународно хуманитарно ратно право донекле постигнута сагласност око објективизације критеријума за право на рат и право у рату која је део свести многих људи у земљама савременог света.

²⁶ Б. Поповић, *Увод у психологију морала*, „Научна књига“, Београд, 1977, стр. 59.

²⁷ *Исто*, стр. 46.

²⁸ „Флугел морални напредак врхуни са преласком са оректичког моралног суђења на когнитивно суђење. Остали услови напретка су прелазак са 'егоцентричности на друштвеност', са 'несвесног суђења и владања на свесно', са 'аутизма на реализам', са 'моралне инхибиције на спонтану доброту', са 'агресије на трпеливост и љубав', са 'страха на сигурност', са 'хетерономије на аутономију'“ (Б. Поповић, *исто*, стр. 49).

²⁹ Добжански, *Еволуција човечанства*, „Нолит“, Београд, 1982, стр. 378.

³⁰ Б. Поповић, *исто*, стр. 49.

Процес индивидуализације прерастао је у савременом друштву у политички антиратни став чији је синоним пацифизам. О суштини и смислу пацифизма још увек се воде дискусије.³¹ Основна идеја пацифизма јесте супротстављање рату. Пацифиста не бира рат, али ако у њему учествује против своје воље може да изабере да буде жртва или да се брани. Пацифиста је „члан“ покрета против рата јер је рат за њега политичка одлука, а не фаталност.³² Пацифизам се у пракси јавља као одбијање службе у војсци и супротстављање ратним припремама. Ако се такав став односи на све ратове, тежи се апсолутизацији, али је чешће супротстављање појединачним ратовима (на пример, Вијетнамски рат) или одређеној врсти рата (нуклеарни, биолошки итд.).³³ Религијски став, као узрок одбијања не може се рационално образлагати – одбијање је засновано на ирационалним разлозима. У сваком случају, пацифиста наводи као јасан и несумњив разлог за своју одлуку противљење рату. Они који, ипак, прихватају борбу могу за то такође да имају јаке етичке аргументе.

У 20. веку пацифисти су се удруживали у покрете, али им је то чешће и масовније успевало пре избијања рата него када рат почне. Најчешћи приговори пацифистичким покретима односе се на слабљење храбрости и морала заједнице и њене војске које изазивају. Најчвршће приговоре пацифизму могу да упуте заговорници праведног рата, јер се супротстављају рату на основу утврђивања услова за праведан рат, иако се ти хипотетички услови никада у стварности не могу стећи.³⁴ Заговорници праведног рата супротстављају се, пре свега, појединачним ратовима, а не ратовима уопште, и њихово супротстављање се заснива на принципима правде, а не на мутним коренима пацифизма. Апсолутни пацифизам се увек може критиковати у име правде. Не може се, наиме, пацифизам подржавати тако што се оправдава право на одбрану своје земље, али се лично не учествује у тој одбрани јер се, наводно, тиме крше неки други принципи. Неконзистентност је очигледна када пацифиста прихвата резултате рата у којем су други људи прихватили борбу и сачували слободу. Међутим, пацифизам је као покрет веома значајан јер омогућава стварање услова за отварање за истину о узроцима рата, ратним злочинима итд.³⁵

Мултикултурализам покушава да повеже две истовремено настале вредности грађанских револуција – једнакоправност индивидуа и њихових колективистичких идентитета. Шнапер³⁶ мисли да је тај по-

³¹ Код нас, поводом ратова вођених деведесетих година, видети о пацифизму у: Ј. Бабић, *Морал и наше време* („Просвета“, Београд, 1998) и М. Беланчић, *Европа на Балкану* (Б92, Београдски круг, Београд, 1998).

³² М. Беланчић, *Исто*, стр. 85.

³³ *Encyclopedia of ethics*, Editor: Lawrence C. Becker, Garland Publishing, Inc., New York and London, 1992, одредница пацифизам.

³⁴ *Исто*.

³⁵ *Исто*, стр. 86.

³⁶ Д. Шнапер, *Заједница грађана*, И. К. Зорана Стојановића, С. Карловци, 1996, стр. 273.

јам настао директно из идеолошких потреба колонијалних сила, које су, после пропасти колонијализма, политику силе и асимилације компензовале антиподним појмом толеранције међу вредностима.³⁷

Иако своје меандре и корене има и у области антрополошког и културно-цивилизацијског, мултикултурализам је политички појам. Његова политичка суштина се своди на „идеал толеранције“, на „могућност коегзистирања различитих система вредности унутар истог политичког (државног) оквира“.³⁸ Политички оквир који се подразумева јесте демократија. Само се, наиме, унутар тога оквира може, на основу константног самопоправљања, тежити смањењу напетости између бројних хијерархија вредности мултикултурних заједница. Тај оквир мора да има довољно простора за политичко испољавање индивида, мањинских група и бројно доминантних колективитета.

У вези с односом морала војске и мултикултурализма основни политички захтев јесте налажење јединственог заједничког културног именитеља, неупитног за било ког индивидуалног или колективног члана државне заједнице. Ниједан припадник Војске не би требало да према основним вредностима друштва, односно Војске, осећа било какву отуђеност, нешто што га у било којем погледу раздваја од других припадника заједнице и Војске. С обзиром на историју и савременост, постоје бројне препреке за налажење таквог именитеља. Најочигледнија је у самој историји, а потом и у њеној интерпретацији. Сложеност проблема може најбоље да се уочи управо преко проблема интерпретације историје српског народа. Према једној интерпретацији, српски народ је јединствен, недељив, природни ентитет и, као такав, представља извор хомогенизације. Толеранција није одбачена као начело, већ је том ентитету приписана као његово органско својство. Међутим, тај неисторични, неемпиријски ентитет постајао је противуречан и готово неспојив са идејом мултикултурализма када је искушаван у конкретном историјском контексту.

Постоје у историји српског и црногорског народа догађаји (Други светски рат у Југославији) које историчари интерпретирају не само различито већ, често, и искључиво, што је природна последица грађанског рата унутар српске и црногорске нације.

У трагању за културно-политичким именитељем, као извором мултикултурализма, а тиме и морала Војске, једна од препрека, идући од унутрашњих ка спољним, може да буде и однос српског и црногорског народа и интерпретација тог односа. Српски и црногорски народ

³⁷ „... урођеници су доведени и показани са опљачканим предметима и златом ... државно веће Кастиље одлучило је да заузме земље чији становници очито нису били у стању да се сами бране. Неправедност тог потхвата посветила је побожна намера да се ти становници обрате у хришћанство. Али, једини мотив који је подстицао да се подуме тај потхват била је нада да ће се тамо наћи златно благо ... Прво питање тих пустолова, кад би стигли на неку непознату обалу, било је: може ли се наћи злата“ (Адам Смит, *Истраживање природе и узрока богатства народа*“, „Култура“, Београд, 1970, стр. 769 и 770).

³⁸ Н. В. Цветковић, „Бермудски троугао модерне политике: демократија, мултикултурализам, национализам“, „Нова српска политичка мисао“, 3–4/97, стр. 12.

су културно-цивилизацијски блиски, али према потребама политичких елита део историје тих народа може да се интерпретира више или мање идеолошки. Даље, односи између већинског и мањинских народа у двема републикама оптерећени су различитим тумачењима историје, прво услед истинских историјских разлика, затим идеолошких и, на крају, културно непремостивих чињеница из њихове историје и савремености. Потом, односи између народа у Србији и Црној Гори са суседима и њихова историја такође су реална препрека успостављању заједничког, неупитног именитеља итд.

Политизована историја, будући да инсистира и на културним разликама, као што су религије, језик, обичаји и навике, животни стилови итд., веома је велика препрека идеји мултикултурализма. Ако се посматра рефлекс историје на савременост, препреке су све веће и све дубље. С обзиром на њих, мултикултурализам заиста изгледа као недостижан идеал. Да ли онда уопште треба да фигурише као хетеронимни извор морала војске и шта у оквиру тога може да буде барем део заједничког именитеља или потенцијал за будућност? Као што идеал толеранције нема замену у политичкој стварности демократије, тако ни мултикултурализам (чија суштина је, такође, толеранција), макар колико да се налази у клицама и потенцијалима, нема замену као заједнички именитељ и извор морала (па и морала војске, с обзиром на присуство припадника различитих култура у истој јединици). Начела мултикултурализма су у исто време и начела демократије. Најважније међу тим начелима јесте прихватање једнакоправности у третирању културних традиција. Услов за то је демократска политичка култура. Под тим захтевом, ако је испуњен, подразумева се признавање једнакости културним идентитетима и непостојање монопола над интерпретацијом тих идентитета. Из друштвене и политичке праксе познато је колико је реалност далеко од суштине тог начела и колико је много претпоставки потребно за његово остварење. Тежња ка толеранцији умањиваће значај једносмерног ослоњања на традиције код сваког културног идентитета и повећавати значај професионализма војске. Томе ће највећи допринос давати општа и општеприхваћена економска и политичка добробит (демократија) друштва. Морал војске ће тада своје изворе све више тражити у праведности рата и хомогености друштва и војске оствареној на тој основи.

* * *

Друштвени традиционализам, помирење политичких интерпретација традиције и прихватање нових садржаја и нових идентификација проблеми су налик спојеним судовима: решавањем једног од њих решавају се и остали. Реформа сектора безбедности и система одбране, укључујући професионализацију Војске, убрзаће тај процес и највише учинити за стварање и прихватање њеног новог, непротивуречног идентитета.