

DRUŠTVO, RAT I RELIGIJA

Jakov Jukić

Split

UDK 355.01

Izvorni znanstveni rad

Primljeno: 18. 4. 1994.

Iako su rat i religija sigurno neke od najrasprostranjenijih pojava u ljudskom rodu, o njihovim počecima znamo zaista malo ili gotovo ništa. Ipak, sociološki i etnološki škole su odmah od početka svojeg učenja obično zauzimale posve oprečna stajališta spram tog fenomena. Jedni su smatrali da je u pretpovijesti vladalo idilično stanje bez ratovanja, sa čovjekom iznimne dobrote i vjerom u monoteističko Najviše Biće, dok su drugi na izvorištu vremena stavljali opći ratnički metež, ljudsku okrutnost i kanibalističko bezvjerje. U novije doba došlo je do smirivanja ideoloških suprotstavljanja, pa se o podrijetlu rata i religije raspravlja umjerenije i bez isključivosti. Podjelom rada i ustrojem države mijenjaju se uloge rata i religije. Svakako, u prvom razdoblju rat je bio shvaćan kao veliki religijski obred sa svim pripadajućim svečanostima. U drugom razdoblju – države i podjele rada – religija služi ratničkom pozivu i vojničkom pothvatu, upriličenjem inicijacijskih kušnji budućih bojovnika. Posebnu ulogu u tome igraju srednjoeuropska tajna ratnička društva s vukom kao svojim simbolom. Poslije se oblikuju brojni bogovi rata i ratničke civilizacije: meksička, iranskog mitraizma i japanskog zen-budizma. Zahvaljujući istraživanjima G. Dumézila otkrivena su brojna paralelna božanstva rata i ratničkih klasa u cijelom indoeuropskom povijesnom prostoru. Čini se da najbolje tumačenje ratovanja i religije – kao zajedničke tvorbe – pruža sociološki funkcionalizam, dok za drugo razdoblje valja pribjeći teoriji legitimacije i ideologizacije. Na toj razini logično je postaviti sljedeće pitanje: zašto se velike povijesne monoteističke religije lakše vezuju uz čin ratovanja nego što su to činile starije politeističke religije? Odgovor treba potražiti u sveprisutnoj teološkoj obradi religioznog iskustva i u zanemarivanju toga iskustva.

Teško je zamisliti da uzbudljiva pustolovina čovjekova trajanja u prostoru i vremenu može proći bez pojave nekih temeljnih društvenih zbiljnosti koje se obistinjuju u tijeku cijele njegove povijesti. U te zbiljnosti svakako spadaju religija i rat. Obje su nerazdvojni dijelovi ljudske sudbine, pa ih je jednostavno nemoguće zanemariti. O religiji i ratu – kao odvojenim tvorbama – postoje bezbrojna svjedočanstva. Bilo bi preuzetno tvrditi da ih sve dobro poznamo. Ipak, i ono malo što o njima znamo dovoljno je za izricanje svake ozbiljno utvrđene znanstvene prosudbe. Posve je, međutim, drukčije stanje u pogledu njihova susreta, onog prostora vijugavih crta gdje se rat i religija međusobno dodiruju, ukrštavaju i isprepliću. Tu stvari počinju osjetno zapinjati i nije im baš lako dokučiti istinsko razrješenje. O religiji i ratu danas, dakle, mnogo znamo, ali o njihovom susretu gotovo ništa, premda se znanost svesrdno trudi što dublje proniknuti u te složene odnose.

Uzroci toga zanemarivanja vrlo su različiti. Prošli ratovi opterećuju velikom težinom savjest današnjih religioznih ljudi. Jer, rat i religija očito su oprečne pojave, a opet su se tako često znale pomiješati i jedna drugu potpomagati kao da ih ništa bitno ne razdvaja. Sablazan je rasla, a mogućnosti su se osude rata smanjivale. Pomutnju je uvećavala spoznaja da sva religijska učenja ne gledaju jednako na rat. Naprotiv, neke religije jako promiču ratovanja – obrednim žrtvovanjem zarobljenika i simboličkim opravdanjem okrutnosti – dok ga druge potpuno osuđuju i zabranjuju svojim vjernicima da u njemu sudjeluju. Svejedno, najveći se broj religija smjestio negdje u sredini između tih dviju krajnosti, prisiljen na nagodbu sa strašnom činjenicom rata, što onda dovodi do razumljivih promjena u stajalištu spram rata. Zato će u svojoj dugoj povijesnoj putanji neke religije različito tumačiti svoj izvorni nauk o oružanim sukobima, ponekad u velikoj ovisnosti o prilikama u kojima ti sukobi nastaju. Čini se da teorijska dosljednost u procjeni fenomena rata nije baš neka odlika religijskih zajednica.

Moderna je sociologijska znanost možda najviše pozvana te zamršene sveze između religije i rata do kraja razotkriti, sustavno obraditi i razložno objasniti. Pothvat u svakom slučaju zahtjevan i težak, a po rezultatima skroman. Jer, teško da bi sociologija – svojom pozitivnom metodom i objektivnim pristupom – mogla dohvatiti sržnu podršku svakome ratu: mržnju. To, naime, više spada u psihologiju ili čak teologiju nego sociologiju religije. A mržnja je sve u ratu, njegova duša i život. Još je, naravno, opasnije i, nažalost, učestalije kad se mržnjom želi postići pravda, što je slučaj u totalitarnim društvenim utopijama. Osim toga, u posljednje se vrijeme ustalilo i proširilo mišljenje da je učinkovitost poglavito mjerilo društvena napretka. Ako je to istina, onda mržnju valja staviti ispred ljubavi, jer su joj posljedice redovito uspješnije. Stoga rat, taj "najluđi i najgori čovjekov izum", postaje ne samo potican mržnjom, nego njome i opravdavan. Spinoza je pisao da "mržnja nikada ne može biti dobra", a mi danas na spektakularan način doživljavamo kako mržnja ne samo razara one kojima je upućena, nego prije svega one koji mrze.

Do te se razine razumijevanje rata sociologija religije ne kani penjati. Njezini su zadaci prizemniji i skromniji, ali ne manje opsežni. Otud potreba da u našem

istraživanju rata pokušamo poći od izvorišta: od zamišljenog trenutka kad su se religija i rat – u osvitlu zore postojanja – prvi put susreli.

RAT NA POČETKU VREMENA

O počecima rata i religije općenito malo znamo. Razvikana etnologijska rekonstrukcija pretpovijesti ne djeluje više tako uvjerljivo kao u doba evolucionizma i religijske komparatistike. Golem broj usporedbi pokazao se nedostatno utemeljen, jer sličnosti nisu i istovjetnosti. O podrijetlu religije u društvu napisane su bezbrojne knjige, jer je ta tema bila dugo u središtu pozornosti poznate prošlostoljetne rasprave između pozitivističkih antropologa i prethodnika fenomenologije svetoga.¹ Manje je poznato da se sličan prijevor – iako na nižoj razini i s više snošljivosti – vodio glede podrijetla rata u ljudskim društvima. Te se dvije ideološke rasprave nisu jamačno pojavile bez duboke međusobne povezanosti. Riječ je, naime, o tome da se točno utvrdi što je bilo na početku vremena: beznade, bezvjerje i krvavi metež, ili pak ustaljeni poredak, vjera u Najviše Biće i mir u društvu. Sve su to ipak samo moderni sociologijski pojmovi nekritički premješteni u prošlost i zloupotrebjeni za jedan čisto ideološki sukob dvaju svjetonazora: religioznog i prosvjetiteljskog pozitivizma.

Poznato je da utemeljitelje sociologijske znanosti, A. Comtea i H. Spencera, nije uopće zanimao problem rata – koji im se učinio nepovratno ukopan u arhaičnu prošlost – jer su oni bili svesrdno okrenuti modernom društvu i njegovoj budućnosti. Jedino ih je kritika religije i obrana teorije evolucionizma mjestimice dovodila u vezu s tom prošlošću i počecima rata. Prema njihovu su mišljenju sva predmoderna društva bila isključivo "vojnička" ili "ratnička" – čija je agresivnost onda usmjerena prema drugim društvima – dok današnja društva postaju sve više "industrijska", a njihova snaga usmjerena prema iskorištavanju prirode, a ne ratovanju.² Stoga su neskriveno vjerovali – s optimizmom koji s naših stajališta prije djeluje groteskno nego naivno – da će pojavom industrijskog društva nestati sve arhaične ustanove, pa tako i sâm rat.

Za razliku od sociologa, etnolozi toga doba – koji su već svojim pozivom manje zaokupljeni utopijama budućnosti – daleko su ozbiljnije pristupili istraživanju problema ratovanja u primitivnim društvima. Pritom im se postavljalo tada gotovo nezaobilazno pitanje: je li rat postojao od prvih početaka ljudskog roda ili se možda pojavio tek kasnije. Odgovori su na to, jasno, davani prema evolucionističkom ključu i pozitivističkom ishodu. Zato je prvi naraštaj etnologa vidio u arhaičkom društvu samo prijelazno razdoblje između dovršetka oblikovanja životinjskog pretka čovjeka i prvih početaka njegove hominizacije.

¹ Giovanni Filoramo, *Religione e ragione tra Ottocento e Novecento*, Roma, 1985, str. 294.

² Herbert Spencer, *Principles of Sociology*, Hamden, Connecticut, 1969, str. 538.

Otud evolucionističko metodičko pravilo da sve ono što je nerazvijeno, primitivno, divlje, animalno i izopačeno mora nužno doći na početak vremena. Primitivna društva postaju na taj način sabiralištima najgrubljih iskaza fizičke surovosti, erotske podivljalosti, obrednog kanibalizma, neograničenog promiskuiteta, životinjske okrutnosti, bolesna nasilja, krvoločne magije i odsutnosti svake religioznosti. U poretku rata tim nerazvijenim počecima odgovara vučje ozračje općeg sukoba svih protiv sviju – *bellum omnium contra omnes*. Rat je u tim društvima, dakle, bio pravilo, a mir krhka i kratkotrajna iznimka, više priprema za novi sukob nego žuđeno uživanje u prestanku borbi.

Početkom XX. stoljeća gledanje na rat počinje se polako mijenjati, jednako u sociologiji i etnologiji. Ideološki evolucionizam slabi, a broj se istraživačkih pothvata na terenu umnožava. Osupnuta antropologijskim otkrićima, sociologija rat poistovjećuje s tučnjavom ili dvobojem između pojedinaca, pa nije dovoljno jasno zašto bi ga onda još uopće trebalo svrstavati u društvenu znanost.³ U etnologiji će, pak, tijek razvoja ići ponešto drukčije. Kritika evolucionističkih tvrdnji o podrijetlu religije, što ih je poduzela bečka kulturno-povijesna škola, nehotice je dala povoda za stvaranje jedne odveć idilične slike o ratu u domorodačkim društvima, suprotne onoj evolucionista i pozitivista. Predodžba Najvišeg Bića nije se, naime, dala tako lako uskladiti s postojanjem krvavih sukoba, nemoralnih obreda i ratnih strahota. Stoga je valjalo stvar posve obrnuti i utvrditi da je upravo mir bio pravilo, a rat tek krhka i kratkotrajna iznimka u životu arhaičnih ljudi. U tu je svrhu W. Schmidt⁴ skupio mnoštvo svjedočanstava etnologa svoje škole koji su dugo prebivali među današnjim najstarijim plemenima u Australiji, Južnoj i Sjevernoj Americi, Africi. Pokazalo se da ti narodi – u manjoj ili većoj mjeri – izbjegavaju rat i trude se uspostaviti mir. Osvajanje tuđega područja rijetko je kad dolazilo u obzir, iako su svađe o razgraničenju lovišnih prostora bile učestale. Kad slučajno i izbiju jači sukobi, primirje se brzo uspostavlja, posebice zahvaljujući uplitanju žena. Stoviše, nikada to nije neko obično primirje, nego sklapanje istinskog prijateljstva između zaraćenih strana, koje je čak zajamčeno religijskim obredom i iskrenom molitvom. Inače, rat je u najstarijih domorodačkih naroda isključen. Teže će biti objasniti borbeno raspoloženje sjevernoameričkih Indijanaca, ali je zauzvrat u njih jako prisutno mirotvorno posredništvo, čijom su pomoći na vrijeme sprečavana rasplamsavanja borbi. Ukratko, narodi predkulture nisu po sebi ratnički raspoloženi, niti su skloni krvavim napadima. Ako ipak do njih dođe, brzo se okončavaju uglavljenjem općeg mira.

Postavke bečke etnološke škole glede "prvoga rata" – donekle ublažene – zastupale su i neke posve suprotne teorijske struje, primjerice američki

3

Karl Weule, *Der Krieg in den Tiefen der Menschheit*, Stuttgart, 1916, str. 13.

4

Wilhelm Schmidt, *Die Urkulturen, Ältere Jagd- und Sammelstufe, u Historia Mundi, Ein Handbuch der Weltgeschichte in zehn Bänden*, I. svezak, Bern, 1952, str. 406-409.

antropološki funkcionalizam. Tako B. Malinowski⁵ smatra kako nije posve sigurno dokazano da bi rat bio općenito rasprostranjen u početku razvoja ljudskog roda – što nije ni biološki vjerojatna tvrdnja – nego se pojavio mnogo kasnije u službi samo jedne ograničene klase. Naravno, našlo se i posve oprečnih mišljenja, recimo ono W. Mühlmana, koji je zagovarao – barem u jednom dijelu svojega života – rasistički pristup ratu i potrebu promaknuća "zdravih" naroda kroz vojne kušnje i nemilosrdni odabir.⁶

U najnovije je vrijeme etnologija sretno pronašla srednji put pomirenja između tih krajnosti, odbacivši pretjeranosti u pogledu iskaza o prvobitnom ratu. Svi su izgledi da je rat – kao društvena tvorba – bio nepoznat u cijelom prvom dijelu neolitika u Europi i Istoku. Isto tako, za rat ne znaju domoroci Australije i određeni narodi Sjeverne i Južne Amerike. Lov je zacijelo prethodio ratu pa se zato rat kasnije javlja. Poslije drugog svjetskog rata većina je antropologa dijelila stajalište da ratovanje nužno ne pripada prvom razdoblju ljudskoga roda. Ako je slučajno i izbijao, nije mogao imati prvorazredno značenje, koje je tek poslije stekao. Prvi ljudi, dakle, nisu ratovali, kao uostalom ni današnji Eskimi. Ono što je znanost socijalne antropologije uspjela sa sigurnošću ustanoviti jest činjenica da su različiti tipovi kulturâ praćeni nejednakim stupnjem sklonosti ratovanju. Plemena Pueblo u Sjevernoj Americi kroz stoljeća su se rijetko upuštala u ratne pothvate, dok je za Tupinamba u Brazilu rat bio jedno od zanimanja.

Ako je time moderna etnološka znanost i prihvatila neke od zaključaka bečke kulturno-povijesne škole, a istodobno otklonila pozitivističke, nije to učinila iz istih razloga i s jednakim sadržajem. Najmanje je, pak, pristala na idiličnu sliku arhaičnog društva. Nisu, naime, primitivni ljudi odabirali mir zbog toga što su bili bolji od nas, nego su im većim dijelom nedostajali poticaji koji pokreću mase na međusobne sukobe. Na najnižem stupnju čovječanstva nema još nikakve borbe za tržišta ili sirovine, osim slučaja povrede lovišta, što se međutim lako rješavalo pomirbom ili naknadom. Iz svega slijedi da prvo ratovanje zapravo i nije bilo, niti je moglo biti, prouzročeno ni velikim koristoljubljem ni jakim ideološkim razlozima. Etnolozi misle da razloge treba tražiti u nama teško shvatljivim povredama časti i društvenog ugleda pojedinaca i plemena. A nužno naličje časti je osveta. Otud dva izvora rata: povećanje utjecaja u društvu isticanjem hrabrosti i krvna osveta. Prvobitan i isključiv cilj ratnih sukoba bio je znači osveta. Plemena se sukobljavaju radi osvećivanja zbog neke beznačajne uvrede, slučajne bolesti, nerazumljivog ponašanja, nepoželjnog pogleda, čudnovate riječi, neobičnog znaka. Osveta je često tražila i žrtvovanje vlastite djece ili žena, što je otvaralo strašan krug sve većih okrutnosti i novih ubijanja.

Taj čudnovati "rat prije rata" ili "rat prije rata" – potaknut željom za osvetom, a ne potrebom za probitkom – u stvari je neka *sui generis* kategorija sukoba, koju je

5

Bronislaw Malinowski, *Freedom and Civilization*, New York, 1944, str. 338.

6

Wilhelm E. Mühlmann, *Rat i mir, Uvođenje u političku etnologiju*, Zagreb, 1943, str. 238.

jedva moguće vjerno opisati jer nam osjećajno i doživljajno više nije pristupačna. Budući da je osveta u većini slučajeva osobna, bit će onda takav i rat, privatn i izvan zaokupljenosti cijele zajednice. To psihologizira sukobe i čini da se rat otkriva kao čovjekovo golemo trošenje zatamljene energije, koja nije upotrijebljena za vlastitu gospodarsku korist.⁷ Prijepor se vodi također i oko toga je li prvobitni rat bio okrutniji od današnjeg ili ne. Neka starija etnografska izvješća o stravičnim mučenjima zarobljenih neprijatelja toliko su uvjerljiva da ne pružaju povoda za dvojbu.⁸ Čini se da je rat jednako okrutan gdje god se javlja, pa ne zna za granice, kako bilježi Carl von Clausewitz⁹. Ipak, organiziraniji je rat u pravilu nasilniji i okrutniji od drugih jer raspolaže većom moći. Zato etnolozi drže da su spomenuti osvetnički sukobi u pretpovijesti rijetko bili izrazito krvoločni i mučilački. Jer, oružja za bacanje – koplje i strijela – nisu suviše djelotvorna, a domoroci redovito izbjegavaju borbe iz blizine, smatrajući ih opasnim.¹⁰ Ima naravno i oprečnih gledišta, koja ustraju na tome da je baš okrutnost bitno obilježje ratovanja u primitivnim porcima.

Ustrojem države, podjelom rada u društvu i napretkom tehnologije, funkcija rata potpuno se mijenja. Umjesto da bude sredstvo ravnovjesja između časti i osvete, kao dotada, rat postaje sredstvom osvajanja tuđih zemljišta, proširenja političke moći i zarobljavanja neprijatelja. Povijesno gledajući, tek je razvijeno zemljoradničko društvo došlo u položaj da uvijek treba nova i neiskorištena područja, ali jednako i nove brojne robove za radnu snagu. Isto je tako otmica stoke počela igrati posebno važnu ulogu u stočarstvu. Do spoznaje da rat pruža neočekivanu korist i da donosi velik gospodarski dobitak došao je, dakle, čovjek relativno kasno u svojem društvenom razvoju.

U znanstvenom smislu rasprava o "prvom ratu" očito nije dovršena, premda su obrisi toga rata sve uočljiviji u prostoru i vremenu čovjekova trajanja. Etnologijski prinosi polako prelaze u sociologiju kao njezin posjed, što uostalom najbolje posvjedočuju primjeri novijih enciklopedijskih djela, koja preuzimaju bez zadržke cijeli antropologijski domet rasprave i prenose ga u područje društvenih znanosti.¹¹ Za našu je temu važno istaknuti da je povijest rata u mnogim svojim točkama vrlo slična povijesti religijâ, pa ih prije međusobna susreta valja u odvojenim crtama dobro proučiti i upoznati.

7

Georges Bataille, *La part maudite*, Paris, 1949, str. 269.

8

Maurice R. Davie, *La Guerre dans les sociétés primitives*, Paris, 1931, str. 439-440.

9

Carl von Clausewitz, *De la Guerre*, Paris, 1955, str. 53.

10

Kaj Birket-Smith, *Putovi kulture, Opća etnologija*, Zagreb, 1960, str. 324-330.

11

Wilhelm E. Mühlmann, *Krieg und Frieden*, u *Wörterbuch der Sociologie*, Stuttgart, 1969, str. 595-598.

RAT KAO RELIGIJSKI OBRED

Razumije se da religiju nećemo pratiti na nači na koji smo pratili rat. Bio bi to jamačno prevelik zadatak. No i površnim poznavateljima prošlostoljetnih žestokih evolucionističkih rasprava o podrijetlu ključnih društvenih ustanova mora biti odmah očito da između "prvotnog općeg rata svih protiv svijtu" i "prvotnog društva bez religije" postoji bjelodana veza istog misaonog postupka. To dakako nije sve, jer će se nešto kasnije – ovaj put prateći raspravu u antievolucionističkom krugu – moći opet ustanoviti slična veza između opisa "stanja bez rata" i tvrdnje o "vjeri u Najviše Biće". U najnovije doba – posebice obnovom nekih prosvjetiteljskih teza¹² – problem je ponovo vraćen natrag i sad na početak vremena imamo ravnopravno, istodobno, i na istu ravninu stavljene sve oblike religioznog izričaja: prvobitni monoteizam, animizam, totemizam, manizam, magiju, nagualizam, šamanizam, obredni kanibalizam i društvo bez religije, čemu u poretku vojnoga sukoba odgovara neodređeno stanje osvetničkog "ni rata ni mira", ili "rata prije rata".

Razvijajući se na dva usporedna i naizgled neovisna kolosijeka, teorije o ratu i teorije o religiji jedva da su se ikad stvarno dodirnule i ispreplele. Ipak, susreta tih tvorbi u zbiljnosti je vjerojatno bilo i ne smijemo ih zanemariti. Naprotiv, valja ih uporno tražiti i iscrpno istražiti. A upravo se prvi takav susret pojavio – koliko znamo – u religijskom obredu rata ili ratu shvaćenom kao religijski obred.

Taj se religijski obred rata, međutim, nije u svemu poklapao sa samim činom ratovanja, nego je išao mnogo iznad i izvan njega. Izvješća istraživača otkrivaju, naime, da se ceremonije u povodu vojnih sukoba upriličuju redovito prije, za vrijeme i poslije tih sukoba, što upućuje na zamašnost religijskog obreda ratovanja. Što se tiče prvog slučaja, koji prethodi ratu, primjera je zaista mnogo. Tako članovi plemena Omaha iz Sjeverne Amerike obavljaju duge obredne pripreme prije nego što krenu u rat. Najprije se okupljaju u šatoru, gdje prisežu da će sudjelovati u pohodu. Zatim pjevaju svete napjeve, koje ponavljaju četiri puta. Onda uz velike svečanosti upravljaju kljun mitske ptice prema neprijatelju. Običaj je da četiri noći zaredom obavljaju takve religijske liturgije. Slično se ratoborni stočari Masaiji iz Istočne Afrike žarko mole uoči vojničkih podviga, produžujući to stanje cijelu noć do jutra. Pripadnici, pak, nekih polinezijskih plemena na svečanostima u čast božanstva Moua izgovaraju magične riječi poticaja koje im povećavaju snagu i hrabrost, a razmjerno ih smanjuju u neprijatelja.¹³ Osobito su zapaženi ratnički plesovi s oružjem i maskama. Njihovim izvođenjem domoroci postaju sretniji i jači za buduće teške bojeve. Maske navučene na lice i boje iscrtane po tijelu žele prestrašiti neprijatelja i

12

Mary Douglas, *Natural Symbols, Explorations in Cosmology*, New York, 1973, str. 219.

13

Hans Nevermann – Ernest A. Worms – Helmut Petri, *Les Religions du Pacifique et d'Australie*, Paris, 1972, str. 52.

prikazati se simboličnim nositeljem nadnaravnih sila. Ti religijski obredi – što duhovno i duševno pripremaju ljude za rat – ne samo da započinju mnogo dana prije odlučujuće bitke, nego znaju trajati sve do početka ratovanja, kao u plemenu Navaho.

Po povratku iz rata slika se ponavlja, ali sad svečanosti imaju obilježja pobjedničke raskalašenosti ili tabuizirane opreznosti. O prvome slučaju nema smisla govoriti jer bismo samo ponavljali opis obredâ koji prethode ratovanju. Zanimljiviji je drugi opis, koji rat zapravo dovodi u svezu s fenomenom tabua.¹⁴ Mnogi su putopisci upozorili na činjenicu da u arhaičnih naroda baš ratnici u najvećoj mjeri ulaze u krug tabuiziranih stvari, posebice poslije povratka iz bojnog okršaja. Zato su, uostalom, i smatrani nepoželjnim osobama. Tko je, primjerice, ubio neprijatelja ili čak samo sudjelovao u ratničkim pohodima, taj odmah postaje numinozno ili "nečisto" biće. U Nonumbosa na Novoj Gvineji ratnike koji su ubili neprijateljskog vojnika u boju nazivaju posve jednakim imenom kao žene za vrijeme menstruacije ili trudnoće. Ta religijska nečistoća, jednaka svakoj drugoj, može uvijek biti izbrisana. U nekim se afričkim plemenima svi ratnici poslije povratka iz borbe smatraju sakralno uprljanima, pa se stoga moraju dobro oprati vodom kako bi mogli ponovo ući u svoje kolibe. U Polineziji su, pak, maorski ratnici bili tabuizirani za trajanja ratničkog pothvata i nisu se smjeli vratiti u prijašnje stanje bez obavljanja određenih magijskih obreda. Ratnik je, naime, u stanju stalne obredne nečistoće, pa ga treba podvrgnuti nebrojenim zabranama, koje članove plemena štite od mogućeg doticaja s njim.¹⁵

Ostatke tih pravila tabua susrećemo čak u jednoj isključivo monoteističkoj religiji kao što je židovstvo. U starozavjetnoj se *Knjizi Brojeva* /br. 31, 16-24/ navodi kako sudionici svetoga rata – koji je već po sebi jedan obred – ostaju sedam dana izvan tabora, peru sebe i svoju odjeću, osobito oni što su mnoge neprijatelje ubili ili su ubijene dotaknuli. Također će i svi njihovi predmeti biti vatrom i vodom dobro očišćeni.

Nema dakle većih teškoća za religijologiju i sociologiju religije kad su u pitanju sakralni obredi koji se obavljaju prije i poslije rata. Daleko je složenija situacija glede sâmoga čina ratovanja, koji je sad uzet bez vremenskog razdoblja što mu prethodi, kao i bez onog što mu slijedi. Tako ogoljen jedva da može biti smatran dovoljno odredivim obrednim obrascem. Svejedno, mogu se i u primitivnom ratovanju naći mnogi značajni elementi religijske svetkovine. U tom sklopu spomenimo najprije sporedne kultne dužnosti, koje se ispunjavaju istodobno dok rat traje. Recimo, čim ratnici već spomenutog plemena Omaha napuste logor i odu u rat, svi što su ostali u selu moraju četiri dana postiti i zamjenjivati stara imenâ novim, jer misle da će time zavesti i zavarati nesklone duhove. Na otocima Trobriand muškarci se suzdržavaju svih seksualnih odnosa sa ženama

14

Franz Steiner, *Taboo*, Baltimore, Maryland, 1967, str. 154.

15

Jean Cazeneuve, *Sociologie du rite*, Paris, 1971, str. 82-86.

za trajanja ratnog stanja, dok u Asamu u doba boja ne smiju ni živjeti sa zaručnicama, ni jesti i razgovarati sa ženama. Na koncu recimo kako u Bantu plemenima održavanje čistoće i umjerenosti ne vrijedi samo za ratnike, nego za sve koji su ostali kod kuće, dotično starce, žene i nemoćne.

Ovi i njima slični opisi ne zahvaćaju rat, nego samo redovita obredna zbivanja oko i uz njega. Sâm pak rat – uzet kao jedinstven i samosvojan čin – uvijek je podsjećao na neku veliku svetkovinu ili raskošan religijski blagdan. Stoga su oba događaja ustrojena prema jednakim pravilima dramske i scenske zakonitosti. Čini se da rat u tom posebnom sakralnom značenju treba shvatiti kao određeno mimetičko i ludičko bogatstvo u iskazivanju i trošenju, odnosno orgijastičko obredno rasipanje i uništavanje stvari i osoba. Snaga proizišla iz ljudskih sukoba doduše je rušilačka, ali se može predočiti poput raskošne bujice života, što rastvara i stvara uvijek nove svjetove. Rat je dakle vrhunski i neizbježna igra, po mnogim oznakama slična vjerskoj svetkovini. Upravo po tim sadržajima rasipanja, uništavanja, trošenja i uzbuđenja rat je najbliži religijskom blagdanu.¹⁶ Štoviše, u vojničkim okršajima – kao na svečanostima – dolazi do osjetnog pražnjenja i duševnog rasterećenja, koje ima značenje goleme kolektivne katarze.¹⁷ Unatoč očitim podudarnostima između ratničke uzbuđenosti i blagdanskog raspoloženja – koje se mogu poduprijeti daljnjim primjerima¹⁸ – nije baš posve razvidno da bi vojnički sukob i religijski obred bili u svemu istovjetne pojave. Religija, naime, spasava ljude od nesmisla, rat tek od trenutačnog neprijatelja. Zato se uostalom oni nikad ne poklapaju u cijelosti. Sveto obuhvaća širi krug, rat znatno uži. A zapravo iz te razlike raste onda slutnja arhaičnih naroda kako je moguće da ritualni sadržaji ratovanja budu življeni izvan samog ratovanja, kao isključivo religiozno iskustvo, a ne korisna nadopuna tehničkoj nerazvijenosti. Na toj se crti pojavljuju obredna natjecanja koja imaju svoje izvorište prije u sakralnoj ontologiji nego u ratnoj tehnologiji. Obredna natjecanja suprotstavljaju dvije strane u različitim očitovanjima moći i snage, kao što su igre, utrke, nadmetanja, utakmice, borbe i slično. S vremenom natjecanja gube obilježja samo fizičkog sučeljavanja i dobivaju oznake simboličnih poruka. Povezuju se s mitološkim vremenom kad je bila – *in illo temporis* – održana ona jedina i odlučujuća kozmička borba bogova, arhetipskog dometa, iz kojega je izvora onda potekla nezaustavljiva rijeka posve konkretnih ratova u povijesnom vremenu. To je razlog što možemo ustvrditi kako je svako pojedinačno vojničko sukobljavanje za arhaičnog čovjeka zapravo ponavljanje spomenutog izvorno i sakralnog rata.¹⁹ Kad dakle današnji primitivni narodi upriličuju ritualna

16

Georges Bataille, *Théorie de la religion*, Paris, 1973, str. 78-79.

17

Vittorio Lanternari, *La grande Festa, Vita rituale e sistemi di produzione nelle società tradizionali*, Bari, 1976, str. 53.

18

Jakov Jukić, *Povratak svetoga, Rasprava o pučkoj religiji*, Split, 1988, str. 119-180.

natjecanja, ne čine to samo da bi se pripremili za rat, koliko u stvari oponašaju sakralnu paradigmu svakog sukoba uopće. Time su u isti mah bliži sudbini bogova i udaljeniji od prolaznih ljudskih neprijateljstava. Za potvrdu navedimo vjerovanje naroda Indonezije²⁰, koji mitsko stvaranje svijeta predočuju jednim svetim ratom između nižeg i višeg svijeta, točnije između dvaju božanstava Mahatala i Djata, koji utjelovljuju te svijetove. Boreći se, njihovi zastupnici uništavaju drvo života i sebe. Iz te se smrti rađa čovjek i cijeli svemir. Razumljivo da spomenuti arhetipski rat biva povremeno simbolično usprisušten i obredno obnavljan, ali sad izvan stvarnih sukoba plemena u vremenu i prostoru.

Na još općenitijoj i apstraktnijoj razini to ritualno natjecanje i obredno ratovanje prodire u religijski dualizam, koji tvori jedno od najmanje proučenih pitanja u povijesti religija.²¹ Dakako, za usporedbu s ratom dolaze u obzir samo korjeniti dualizmi, kako ih naziva U. Bianchi. Tu bi svakako spadali: zaratustrizam, maniheizam, mandeizam, orfizam, platonizam empedoklovska metafizika i indijski dualizam *âtman – mâyâ*. Drugi tome popisu pridodaju još gnosticizam, gnozu, zurvizam i mitrizam. Ne bi valjalo preskočiti ni Zelote, Esene i tekstove Qurmana, koji navješćuju dolazak mesijanskog vođe ili mesijanskog doba kroz tešku borbu i pobjedu nad Zlim. Inače, u tom je korjenitom dualizmu kozmička i ljudska povijest zamišljena kao neka sudbonosna borba između dvaju suprotnih i nesvedivih načela, koja završava pobjedom pozitivnog načela. Riječ je dakle o istinskom ratu božanstava ili načela, jedanput stavljenom na početak vremena – kao teogonija – i drugi put održanom na koncu vremena – kao eshatologija. Religijski se ciljevi ovdje ostvaruju borbom, sukobom, ratom, sporom, sudarom, porazom, pobjedom jednog načela, simbola ili vrednote nad drugim. Svemir je, znači, velika drama sukobljavanja oprečnih sila u uzlaznoj putanji apstrakcije: Plodnosti i Suše, Ljeta i Zime, Života i Smrti, Svjetla i Tame, Bića i Nebića, Dobra i Zla.

U sažetku problemi postaju jasniji. Takav, naime, produhovljeni, eterični, simbolični, racionalizirani, sakralizirani i posve transcendentirani rat sve teže može podnijeti naravnu usporedbu sa stvarnim ratom u životu ljudi, iako u najvećoj mjeri djeluje na njihovu zemaljsku sudbinu. Zato ne iznenađuje

19

Alfonso M. Di Nola, *Guerra e competizione rituale*, u *Enciclopedia religiosa*, III. svezak, Firenze, 1971, str. 690-694.

20

Waldemar Stöhr – Piet Zoetmulder, *Les religions d'Indonésie*, Paris, 1968, str. 176-177.

21

Simone Pètrement, *Le dualisme dans l'histoire de la philosophie et des religions*, Paris, 1946; Simone Pètrement, *Le dualisme chez Platon, les gnostiques et les manichéens*, 1947; Jacques Duchesne-Guillemin, *Ohrmazd et Ahriman, L'aventure dualiste dans l'Antiquité*, Paris 1953; Ugo Bianchi, *Il dualismo religioso, Saggio storico et etnologico*, Roma, 1958; Ugo Bianchi, *Problemi di storia delle religioni*, Roma, 1958; Mircea Eliade, *The Quest, History and Meaning in Religion*, Chicago, 1969; Pierre Clastres, *La société contre l'Etat, Recherches d'anthropologie politique*, Paris, 1974; Ugo Bianchi, *Prometeo, Orfeo, Adamo, Tematiche religiose sul destino, il male, la salvezza*, Roma, 1976; Ioan P. Couliano, *Les gnozes dualistes d'Occident*, Paris, 1987.

spoznaja da u naše dane predstavnici znanosti o religijama izbjegavaju, koliko mogu, opasnosti metodičkog stavljanja fenomenâ rata i religije pod isti vidik značenja. Najmanje to čine fenomenolozi religije koji bi inače bili prvi pozvani da baš takve neodređene i dvojbene sadržaje istražuju i definitivno uglavljaju u svojoj tipološkoj sustavnosti. Idući još dalje, može se pokazati kako će biti uzaludan svaki naš trud da u suvremenoj religiologijskoj literaturi pokušamo naći ozbiljnije djelo u kojem bi rat zauzimao očekivano i dolično mjesto, kakvo uostalom i zaslužuje. Naprotiv, opsežan i sustavan G. Widengren²² uopće ga ne spominje, dok brojni suradnici velikoga *Dictionnaire des Religions* – pod uredničkim vodstvom P. Pouparda – obrađuju teme mirotvorstva, pravde, ljudskih prava, rasizma, snošljivosti, nenasilja i žrtve, ali natuknicu o ratu nemoćno izostavljaju.²³ Kad se pak dogodi da fenomenolozi religije slučajno i sporadično uvrste u svoj tekst nešto o borbenim sučeljavanjima, čine to krajnje suzdržano, ili zadržavajući se na opisima gotovo bizarnih detalja, kao što su, primjerice, okrutna obredna žrtvovanja ratnih zarobljenika u drevnom Meksiku.²⁴

Unatoč činjenici da rat neosporno pripada i Zemlji i Nebu, bilo je rijetkih sretnih trenutaka u povijesti ljudskog roda kad je dolazilo do njegovog potpuna odjeljivanja na zemaljski i božanski rat. Nažalost, nesretnijih je trenutaka kao i uvijek bilo daleko više.

RAT KAO INICIJACIJSKA KUŠNJA

Sad se opet moramo vratiti primitivnim društvima.²⁵ Poznat je položaj čovjeka u njima: svaki je pojedinac bio istodobno skupljač plodova, lovac, ratnik, zemljoradnik, zanatlija i svećenik. Uzroke tome "univerzalizmu" valja tražiti u krajnjoj nerazvijenosti i posvemašnjoj odsutnosti diferencijacije u društvu. Tek s osnivanjem muških tajnih društava uspostavlja se prva jača diferencijacija, pa pojedine skupine ljudi počinju preuzimati pojedine poslove. Jedni se bave skupljanjem plodova, drugi su lovci, treći ratnici, četvrti ratari, peti obrtnici, a šesti

22

Geo Widengren, *Religionsphänomenologie*, Berlin, 1969, str. 684.

23

Dictionnaire des Religions, Paris, 1968, str. 1838.

24

Friedrich Heiler, *Erscheinungsformen und Wesen der Religion*, Stuttgart, 1961, str. 565.

25

U tekstu se mjestimice koristim izrazima primitivno društvo ili primitivni ljudi, jer su se u našoj stručnoj literaturi ti oblici ustalili. Ipak, suvremeni etnolozi ili antropolozi počinju spomenute nazive sve više napuštati. Zato se njima koriste u nazivnicima ili pribjegavaju pojmovima kao što su: arhaični, etnološki domorodački, pretpovijesni ili egzotični narodi. Ta je promjena nastala sredinom našeg stoljeća, krizom etnocentričnog čovjeka i nesmiljenom kritikom "provincijalizma" zapadnjačke kulture. Za šire tumačenje pogledati Remo Cantoni, *Illusione e pregiudizio, L'uomo etnocentrico*, Milano, 1967, str. 50-97.

predvoditelji religijskih obreda. Jasno je predvidljivo da društvena diferencijacija izaziva promjene i u religijskom poretku. U mnogim se dijelovima svijeta – pretkolumbijskoj Americi, zapadnoj Africi, Australiji i arktičkim predjelima – javljaju različita i posve nova božanstva, pod čije okrilje i zaštitu sada ljudi različitih zanimanja stavljaju svoje posebne staleške brige i iščekivanja. Zato dolazi do diferencijacije u njihovoj religiji. Nezadrživi se politeizam počinje granati usporedo s rastom diferencijacije zanimanja u društvu. Tako je, primjerice, na Novom Zelandu šest božanstava bilo pokroviteljem šest zanimanja i odgovarajućih staleških skupina: ratara, ribara, krčitelja prašume, ratnika, hranitelja obitelji i pratilaca umrlih članova plemena.

Za nas su, međutim, pozornosti vrijedni jedino ratnici. U primitivnim plemenima potvrđeno je mnoštvo tajnih ratničkih društava koja okupljaju buduće bojovnike jednoga ili više plemena. To je dakako samo sociološka strana problema, a ne i religijska. Ona se ispunjava tek u inicijacijskim ustanovama koje u širem značenju riječi – barem prema mišljenju fenomenologijske sociologije – pripadaju svijetu religijskih obreda, što znači da se nadovezuju na sakralne sadržaje koje smo izložili u prethodnom poglavlju.

Nećemo se ovdje baviti podrijetlom muških tajnih društava, koja vjerojatno vuku korijenje iz šamanizma. Njihova rasprostranjenost dolazi – uostalom kao i šamanizma – iz neuklonjive čovjekove potrebe za što potpunijim sudjelovanjem u svete. Razlika je u tome da se u tajnim društvima to sudjelovanje uvijek povezuje s određenim pozivom ili zanimanjem, pa tako onda i ratničkim. Sâma je pak ratnička inicijacija sadržavala niz posebnih kušnji koje su istodobno bile ratničke i sakralne. Tražilo se da sudionik iskaže hrabrost i neustrašivost, čak i izdržljivost u podnošenju fizičkih boli. Inicijacijski se ciklus sastojao od pouke iz ratničkih umijeća i borilačkih vještina, ali prvenstveno shvaćenih kao neka vrst religijskih obreda. Otud njihova iznimna moć i snaga.

Da bi budući ratnik bio što učinkovitiji, morao je postati vrlo sličan divljim zvijerima, koje su prvi sakralni uzor i izvorni predodžbeni poticaj svakom vojničkom pozivu. To je onda razlogom da mladi ratnici nisu samo učili kako će biti što bolji borci na vojnom polju, nego su se prije svega pripremali za svoju magičnu preobrazbu u grabežljivu životinju, koja je *par excellence* uspješan borac. U toplim su krajevima to bili lav, tigar, leopard, a u hladnijim medvjed i vuk. Prošavši inicijacijske kušnje, kandidat se poistovjećivao s najkrvožednijom životinjom i prisvajao njezin način postojanja. Tako je dobio sva obilježja lukave, izdržljive i grabežljive zvijeri, ideala prvotnog ratnika. Upravo ta pretvorba ratnika u životinju tvori sakralni prinos inicijacijskog postupka, a on nije ni mogao biti drukčiji doli ritualan. Pogrešno bi međutim bilo inicijacijski obred shvatiti kao isključivo izvanjski čin. Naprotiv, njime se želi u mladim ljudi probuditi neka vrsta bijesa i razjarenosti, razgoriti vatra njihove srčanosti i bezobzirnosti. Drugim riječima, nije se postajalo članom tajnog ratničkog društva samo iskazivanjem velike odvažnosti, snage i podnošenjem boli u inicijacijskom postupku, nego

najprije sakralnom sposobnošću da se promijeni ontološko stanje i postane divljom zvijeri.²⁶ Upravo se u toj sjecišnoj točki dodiruju sakralni i svjetovni sastojci budućeg poziva mladog ratnika. On je u inicijacijskoj kušnji postao ne samo vrsnim bojovnikom, nego i religioznim čovjekom osobita ustroja i obdarenim nadnaravnim moćima animalnih – što znači kozmičnih – razmjera.

Od svih je životinja najuzbudljiviju pustolovinu imao svakako vuk, na osobit način vezan uz naš europski prostor.²⁷ Ta čudna zvijer privlači i straši ljude od davnine. Vuk je nazočan već u civilizaciji neolitika, kako posvjedočuju arheološki nalazi u Vinči, gdje su nađeni njegovi kipići, što može predstavljati ostatke nekog drevnog inicijacijskog obreda ratnika. U primitivnim narodima ta se zamisao potpuno očitovala. Primjerice, članovi sjevernoameričkog plemena Kwakiutl izvode plesove s vučjim maskama prije odlaska u rat, kao prijeko potrebnu pripremu za predstojeću borbu s neprijateljem. Danas nam je najdostupniji indoeuropski krug ratničkih bratstava – poznatiji pod imenom *Männerbunde* – koji se da relativno lako rekonstruirati.²⁸ U starim germanskim plemenima ratnici – zvijeri bili su nazivani *berserkir*, što doslovce znači "ratnici u medvjedem krznu", ali s vremenom još i *úlfhêdhar*, odnosno "ljudi u vučjem krznu".²⁹ Stoga – kako izvješćuje Tacit – nitko nije mogao postati pripadnikom tajnog društva ratnika ako nije prije toga ubio barem jednog neprijatelja, a zatim dotukao medvjeda ili vuka. Ne treba se čuditi što je obredno oblačenje u životinjsko krzno dobilo simbolično značenje preobrazbe ratnika u divlju zvijer. U religijskom obredu inicijacije budući su bojovnici zapravo postajali doslovce ratnici-zvijeri. Ritualno oblačenje vučjeg krzna – uz bučne svečanosti i blagdanska raspoloženja – donosi temeljitu promjenu u ponašanju članova tajnog društva. Čim se mladići zaognu medvjedim ili vučjim kožama, oni više nisu ljudi nego divlje zvijeri, najprije u obrednom smislu, a poslije s jasnim društvenim posljedicama. Time su ratnici odmah bivali jači u svojem pozivu: nepokorniji, okrutniji, raspojasaniji i snažniji, stalno potpaljivani šamanističkom "vatrom" unutrašnje topline i opsjednuti s *furor heroicus*. Trenutak je to kad za njih prestaju vrijediti svi postojeći zakoni i moralni običaji sredine u kojoj žive. Čine nečuvena nasilja i straše žene i nemoćne, krađu stoku i ubijaju je kao pravi mesožderi. Moguće je zato povući razvojnu crtu – sad već potpuno povijesnu – od mesoždera preko lovca do ratnika.

26

Mircea Eliade, *Initiation, rites, sociétés secrètes*, Paris, 1976, str. 282.

27

Mircea Eliade, *De Zalmoxis à Gengis-Khan, Études comparatives sur les religion et le folklore de la Dacie et de l'Europe orientale*, Paris, 1970, str. 252.

28

Stig Wikander, *Der Arische Männerbund*, Lund, 1938; Jan de Vries, *Altgermanische Religionsgeschichte*, I. svezak, Berlin, 1956.

29

Lily Weiser, *Altgermanische Jünglingsweißen und Männerbunde*, Baden, 1927, str. 44; Georges Dumézil, *Mythes et dieux des Germains, Essai d'interprétation comparative*, Paris, 1939, str. 81.

U iranskoj religijskoj tradiciji ratnička su bratstva nazočna od Zaratustre³⁰, što ne znači da nisu mogla postojati i ranije. Poznato je bilo njegovo nezadovoljstvo neobuzdanim vladanjem tih ratnika – članova tajnih društava – koji su bez ikakva većeg povoda tiranizirali sela i vodili život posve različit od onog stočara i seljaka. U svakom slučaju, u starim se iranskim sakralnim tekstovima govori o njihovim ratničkim orgijama, ekstatičnim stanjima i trošenju opojnih pića, čime su htjeli postati okrutnim životinjama i time *ipso facto* boljim ratnicima.

Opisane sveze vuka s božanstvima u indoeuropskoj religijskoj baštini mnogostruko su ponovljene i potvrđene. Dostatan je podsjetiti na to da su Romul i Rem – utemeljitelji staroga Rima – bili u stvari sinovi boga-vuka.³¹ S druge pak strane, ratnička tajna društva i njihove razrađene inicijacijske obrede susrećemo jednako u vedskim tekstovima, u keltskim i rimskim običajima, a najotvorenije u Spartanaca.³² Svi dakle indoeuropski narodi sudjeluju – manje ili više – u istom ritualnom scenariju obrednih inicijacija mladih ratnikâ, u kojem vuk igra poglavitu ulogu, jer povezuje svjetovno sa svetim.

RAT I NJEGOVI BOGOVI

S vremenom se broj ratničkih božanstava nezaustavljivo umnožavao. Religiozi pritom obično spominju: astečkog boga rata i sunca Huitzilopochtlija, koji je neprestance u oporbi s tamom i noći; kinesko božanstvo Kuant; japanskoga boga rata Hachimana; vrhovno ratničko biće asirske religije Ašura; staroskandinavska božanstva rata Thor-Donara i Odina, od kojih je prvi div s kamenim kladivom u ruci, a drugi bog rata, oluje i mrtvih; iranski Mitra, što se štuje u hinduističkim Vedama, zaratustrinoj religiji i rimskim provincijama; grčki Ares i rimski Mars, kojima vojnici prinose žrtve prije i poslije bitke; indijski bog rata i oluje Indra, spominjan već u Rgvedi, sa svojom golemom utrobom punom opojnog pića *soma*, simbol arijevske pobjedničke najezde i osvajanja, moćan, snažan, jak, i još mnogo drugih bogova rata i vojnih sukoba.

Ta ratnička božanstva jamačno nisu prva u svakom religijskom panteonu. Ipak, često se događalo da upravo najutjecajnija božanstva oslikavaju najmoćniju skupinu u društvu. Ako su to ratnici, onda će im i božanstva biti jedino ratnička. Njemački sociolog religije J. Wach smatra da su tri društvene skupine bitno oblikovale tri skupine božanstava – anticipirajući donekle G. Dumézila – a to su: poljodjelci, trgovci i ratnici.³³ Među izrazito ratničke religije ubraja drevnu

³⁰

Geo Widengren, *Der Feudalismus im alten Iran*, Köln, 1969, str. 334.

³¹

Georges Dumézil, *Aspects de la fonction guerrière chez les Indo-Européens*, Paris, 1956, str. 20.

³²

Henri Jeanmaire, *Couroi et Courètes, Essai sur l'éducation spartiate et sur les rites d'adolescence dans l'antiquité hellénique*, Lille, 1939, str. 540.

meksičku mitologiju, iranski mitraizam i japanski zen-budizam. Drugi staromeksički bog rata Tezcatlipoca – također božanstvo noći, sjevera i straha – nosi nazive "Strašni bog", "Onaj čiji smo robovi", "Neprijatelj" i "Ratnik južnoga hrama". U njegovu se čast prinose žrtve u ljudskoj krvi i srcu, obred pun okrutnosti i nasilja, koji stavlja moderne povjesničare religije u velike neprilike jer poništava etičnost svetoga do neslučenih neetičnih nizina. Dapače, pretkolumbovski Meksikanci su vjerovali da se u društvenom životu ne može ništa važno polučiti bez krvavih žrtvovanja što većeg broja neprijatelja. Otud stalni ratovi i potražnja za ljudskim bićima, što se dade povezati s poznatim fenomenom lova na čovječje glave u arhaičnih plemena. U iranskoj je, pak, religiji bog Mitra doživio nagli porast ugleda tek dolaskom na vlast ratničkog staleža, dok u Rimskom carstvu taj bog postaje zaštitnikom ratnika i časnika. Uzevši oblik *zena*, indijski se budizam prilagodio idealima i običajima kaste japanskih vitezova, poznatijih pod nazivom samuraji. Stoga to uvozno vjerovanje ubrzo postaje religijom ratnika i vojnika u japanskom društvu. Budističke vježbe duhovne suzdržljivosti sad se obavljaju radi jačanja vojničke stege i poticanja hrabrosti. Samuraji su pokazivali nevjerojatnu ravnodušnost čak i spram smrtnim opasnostima, jer su prije toga vježbali u ponešto izmijenjenim asketskim metodama budizma.

Ta isključivo ratnička društva – temeljena samo na vojničkim osvajanjima, pljačkanju tuđe imovine ili obrednoj okrutnosti – otkrila su na duži rok slabosti i nedostatke svake oskudno specijalizirane zajednice. To nije dakako sve. Mogućnosti stalnog ratovanja jako su ograničene i ne mogu se provoditi u nedogled. Zato ratnička društva nisu nikako mogla izdržati i opstati u natjecanju s društvima razvijene diferencijacije. Najočitiiji primjeri nadmoći potonjih pokazuju se u slučaju indoeuropskih naroda, u kojima je došlo – na početku razvoja – do trostruke staleške podjele društva i istodobne pojave trojstvena božanstva, pa za isključivo vojničke sustave nije bilo jednostavno više mjesta.

Spomenuti trodijelni ustroj – jednako zamjetljiv u ovostranu društvu i onostranu nebu – zadnjih je godina vrlo uspješno branio G. Dumézil, ispravljajući mnogome zastarjele nazore o indoeuropskim narodima, što su ih nekoć zastupali A. Kuhn, W. Schwartz, M. Bréal, N. D. Fustel de Coulanges i M. Müller. Važno je istaknuti da G. Dumézil misli – za razliku od njih – kako u naše vrijeme nije moguće polučiti bilo kakav znanstveno vrijedan rezultat u oblasti usporedbene mitologije i religije bez dobrog poznavanja sociologije i društvenog ustroja u pojedinim narodima. Stoga uvodi neku vrstu sociologije indoeuropskih zajednica.³⁴ S obzirom da je rekonstrukcija toga izvornog stanja složen pothvat, potrebno je u pomoć pozvati lingvistiku, religiologiju, povijest i hermeneutiku. Sada točno odijeljena povijest keltskog, staroperzijskog,

33

Joachim Wach, *Sociology of Religion*, Chicago, 1944, str. 255.

34

Georges Dumézil, *Tarpeia, Essais de philologie comparative européenne*, Paris, 1947, str. 25.

germanskog, indijskog, rimskog, grčkog i drugih naroda bijaše nekada davno svima njima potpuno zajednička. Propitkivajući ponovno to dravno izvorište, G. Dumézil otkriva čudnovatu igru podudarnosti između društvenih klasa i njihovih božanstava. Početak će naravno pripasti prosudbi samoga društva i traženju njegovih najstarijih slojeva. Zatrpani ispod mnogih naslaga povijesnih tragova, u prvotnoj se indoeuropskoj zajednici nazire postojanje triju temeljnih klasnih skupina: svećenika, ratnika i poljodjelaca-stočara. Tim trima klasama odgovaraju tri religijske funkcije njihovih božanstava; funkcija magične suverenosti, funkcija nadnaravne ratničke moći i funkcija sakralne plodnosti ili općenito blagostanja.

Iz svega proistječe da se neka trodijelna razdioba može naći u gotovo svih indoeuropskih naroda, premda ne uvijek u jednakoj mjeri. Negdje je prisutnija i vidljivija, drugdje opet odsutnija i skrivenija.³⁵ Tako je u Indiji društvo bilo ustrojeno od triju kasta: svećeničke ili *brâhmana*, ratničke ili *ksatriya*, odnosno *râjanya* i stočarsko-poljodjelske ili *vaisya*. U prvih se osam knjiga Rgvede doduše spominju svećenici, ratnici i poljodjelci, ali ne još i ta njihova imena.³⁶ Od zajedničkog sudjelovanja triju kasta u društvenom životu u krajnjoj crti ovisi blagostanje, funkcioniranje i sâm biološki opstanak cijele zajednice. Tome je trodijelnom društvenom uzorku ljudskih zvanja odgovarala tradicionalna mitološka slika triju glavnih božanstava na nebu. Hinduistički Mitra pokrivao je ovlasti pravde, poretka i jamstva ritma u životu, dok je njemu pridružen Varuna iskazivao vid duhovnoga suvereniteta i magičnosti božanstva, *tremendum*. Moć druge kaste, točnije ratnika, uobličavao je Indra. Treća se pak kasta, nositeljica blagostanja, plodnosti i bogatstva utjecala različitim mitskim likovima, kao što su *Nâsatya*, *Visvedevâh*, *Asvin* i *Pûsan*. Tragove te podjele možemo susretati i u *Mahabharati*.³⁷ Gotovo na istovjetan tripartitni ustroj nailazimo u Hetita, iranskih Skita i njihovih potomaka Oseta na Kavkazu, ali u nejednakoj mjeri i očitosti.

Posve različito nije naravno bilo ni u staroiranskom društvu. U Avesti se spominje svećenik ili *âthaurvan*, ratnik ili *rathaeštar* i ratar poljodjelac ili *vâstryô-fšuyant*. Nad tim se temeljem dizao panteon božanstava. Prvoj skupini zanimanja božanstva su bila *Aša*, *Vohu Manah* i *Sraoša*; drugoj *Hšathra*, a trećoj *Haurvatât*, *Amerâtat*, *Spente Armaiti*. U kasnijem se parsizmu sve vrtjelo oko čina "vatre u vatri" ili *Atur Farnbarg*, a koji se opet dijelio na vatru svećenika ili *Atur Xvarrah*, na vatru ratnika ili *Atur Gušnasp* i na vatru poljodjelaca ili *Atur Burzên Mihr*. Ta se trodijelna božanska vatra nadovezivala na tri klase ili funkcije u društvu, pa se i

35

Georges Dumézil, *Mythe et Épopée, L'idéologie des trois fonctions dans les épopées des peuples indo-européens*, Paris, 1968, str. 653.

36

Georges Dumézil, *L'idéologie tripartite des Indo-Européens*, Paris, 1958, str. 8.

37

Georges Dumézil, *Jupiter, Mars, Quirinius*, IV. svezak, *Explication de textes indiens et latins*, Paris, 1948, str. 37-53.

njihovo slavljenje prostorno odvijalo na tri posve različita mjesta.³⁸ Tako, primjerice, ratnička vatra gori i plamti na brdu Asnavand.

U Kelta je također bila nazočna spomenuta trojna podjela. Cezar se sjeća da su u Galiji postojali svećenici, suci i mudraci, nazvani zajedničkim imenom druidi ili *druides*, i ratnička aristokracija ili *equites*. Dolaskom kršćanstva, druidi postupno iščezavaju, a na vidjelo izlaze posjednici krava ili *bô airig*. O odgovarajućim božanstvima malo znamo. U irskom se razdoblju spominju Lug i Dagda za prvu skupinu, Ogma za drugu i Goibniu za treću. I u starom Rimu nailazi G. Dumézil³⁹ na jednakao očitovanu tripartitnu shemu, ali već jako povijesno uokvirenu u osobama prvih kraljeva i njihovih naslijeđa. Romul je nositelj suverenosti i sakralna ponašanja tipa Varune; mudri Numa Pompilije je utemeljitelj zakona i obrednih pravila tipa Mitre; Tulije Hostilije je isključivo ratnik tipa Indre; a Ancus Marcije izričito je mirotvorni kralj za čijeg je vladanja ostvaren neviđeni društveni i gospodarski napredak. S druge strane, kapitolska je trijada – Jupiter, Mars i Kvirinije – već razvijeni božanski uzorak, nebeskih razmjera, rimskog društva.

Posebno bi poglavlje trebalo ispisati glede starogermanskog, dotično staroskandinavskog društva. U njemu je sakralna suverenost – sa svojim dvama vidovima magičnosti i juridičnosti – predočena dvama božanstvima, Odinom i Tyrom. Fizička snaga i ratovi oblikovani su u Thoru, a obilje i plodnost u Njördhru. Ratnici što se skupljaju oko svojega božanstva Odina, često ulaze u čudna stanja bojovne ekstaze i preoblikuju se u životinje za krvavih i bolnih inicijacija. Tacit piše da su puštali duge brade i kosu, zavjetujući se da ih neće skraćivati sve dok ne ubiju prvoga neprijatelja u ratu. Tvorili su osobitu kastu tajnih ratničkih društava, već opisanih i iskazanih u nazivu *berserkir*. U kasnijim razdobljima germanska mitologija sva vrv i buja ratničkim motivima. Pritom se poginuli u borbama najviše uzdižu jer su dokaz hrabrosti i nezadrživosti božjih junaka i odabranika. Božice *Valkirije* ih skupljaju po bojnom polju i nose u nebeski dvorac *Valhalla*. To je "kuća ubijenih", točnije onih što su našli slavnu smrt u ratu. Stoga bivaju prenijeti od Odina u nebo *Asgard*. U nebeski je dvorac *Valhalla* vrlo teško ući jer treba prijeći rijeku *Thund* – punu dubokih virova – koja teče pored ulaza u dvorac i posve blizu vratiju *Valgrind*, zatvorenih skrivenim i nedohvatljivim ključem. U mitskoj palači sa 540 vratiju može stanovati 800 mrtvih junaka, poredanih jedan do drugoga, gdje im božanstva osiguravaju sretan i uzbudljiv život vječnog ratovanja. Prihvaćeni od Odina, njihovi dani prolaze u bojovnim okršajima, pripremajući se za završni i odlučujući ratni sukob ili *ragnarök*. Tako su nebo i podzemlje napućeni mrtvim junacima koji očekuju novu slavnu smrt. Jer, samo onaj tko uvijek iznova umire, taj zapravo tek vječno živi. Otud naposljetku i soterološko značenje smrti u ratu i ratovanju.

38

Marijan Molé, *Culte, mythe et cosmologie dans l'Iran ancien, Le problème zoroastrien et la tradition mazdéenne*, Paris, 1963, str. 452.

39

Georges Dumézil, *Heur et malheur du guerrier*, Paris, 1969, str. 15.

U trenutku kad taj jako uravnotežen i čvrsto uspostavljen politeizam – podržan trojnom podjelom strukâ i pozivâ u društvu – dosiže svoje doista zvjezdane domete, počinje njegov strmoglav i brz pad i raspad. To je onaj dramatičan sumrak poganskih bogova – čije su nostalgичne ljepote i bezumne ponore tako duboko naslutili upravo razočarani kršćani F. Hölderlin i F. Nietzsche – što se onda ubrzo pretvorilo u nepovratni rasap mnogoboštva koji je sa svoje strane pripremio nadolazak velikih monoteizama, ali nažalost i novih opasnosti zarukâ rata i religije. No prije opisa toga prvog golemog obrata u povijesti religije, valja nam ukratko sažeti sociologijsko mišljenje o funkcijama svetoga u prostorima prvotnoga ratovanja.

SOCIOLOGIJSKO TUMAČENJE RELIGIJSKIH OBREDA RATA

Nakon svega dosad napisanoga nameće se pitanje razloga uplitanja religijskih sadržaja u ratovanje. Naravno, može se odgovoriti da zapravo u drevnim društvima nije ni bilo većeg javnog događaja koji ne bi bio do kraja religiozan, pa je onda to u istoj mjeri vrijedilo za rat. Tvrdnja svakako stoji, ali je odveć općenita da bi zadovoljila mjerila i puke razločnosti. Čini se da su sociolozi vrlo brzo uočili kako religija u ozračju svakog ratovanja igra u stvari onu istu ulogu koju i inače obnaša u društvu. Religija, naime, olakšava čovjekov život u svijetu. To je njezina poglavita funkcija, dok je sve drugo tek zavaravajuće obličje. Zato je sociologijska škola funkcionalizma – u starijoj i novijoj verziji – požurila dati svoje tumačenje susreta rata i religije, koje je od svih ponuđenih bilo zacijelo najlogičnije, iako možda i ne istodobno i istinito. No o tom stoljetnom teorijskom prijeporu između funkcionalista i fenomenologa religije ovdje jamačno neće biti riječ.

Funkcionalistička sociologija ponajprije pita zašto religiozni ljudi uopće vjeruju u nadnaravnu pomoć kad ona nije ni iskustveno očita, ni razumski pristupačna. Predstavnici te sociologijske škole misle da u odgovoru ne treba poći od stajalištâ vjernikâ, nego od funkcijâ koje religija igra u njihovu životu. Jer, spomenute su funkcije redovito skrivene za vjernike. Oni religiju, naime, doživljavaju kao sakralnu obvezu, nepromjenljivu nužnost i pruženo sredstvo za sučeljavanje sa svijetom, a ne vide da je religija zapravo mehanizam – jedan među mnogima – preživljavanja i održavanja društva. U tom sklopu religija podupire ljude u njihovim zauzetostima, hrabri u njihovim borbama, učvršćuje njihove međusobne odnose, opravdava njihove pothvate, tumači njihove nesreće, razrješava njihove rasprave.⁴⁰ Stoga za sociologe i nije toliko presudno jesu li religijskâ vjerovanjâ istinita ili ne, koliko im je važno da ona dobro funkcioniraju jer se to funkcioniranje može odvijati posve neovisno o pitanju

40

Bryan R. Wilson, *Religion in Sociological Perspective*, Oxford, 1982, str. 56.

istine ili laži sâme religije.⁴¹ Drugim riječima, religija igra ulogu najučinkovitije pomoći u različitim neprilikama ljudskog života: daje smisao postojanju, olakšava društvenu prilagodbu, tješi u tugama, bodri u neizvjesnostima, obećaje u nemoćima, podržava u oskudicama, blaži u mukama i podiže u tjeskobama. Religija dakle snažno potiče i sokoli ljude u oskudici, gladi, nevolji, bolesti, nesreći i smrti. Ona je relativno djelatan odgovor – iako ne možda uvijek i istinit – na razna krizna stanja u društvu i na duševne nesmirenosti u pojedincu.

Za funkcionaliste religija ispunjava svoju najvažniju ulogu ipak u društvu, jer u njemu obavlja sjedinjenje, skupljanje, približavanje, spajanje i povezivanje ljudi u zajedništvo.⁴² Da bi to postigla koristi se obredima i blagdanima, koji u najvećoj mjeri pridonose društvenoj koheziji i međusobnoj solidarnosti. Stoga ritual prethodi vjerovanju, kao što skupina prethodi pojedincu. Obredom se čuva sigurnost i postojanost ljudskog življenja, pa je dakle koristan čin. Tu korisnost međutim ne valja nikad shvatiti isključivo tehnološki, nego prije svega religiozno. Nastoji se stvoriti jedan svijet bez iznenađenja i nepredvidljivih teškoća, uređen po strogim pravilima i zajamčen božjim napucima.⁴³ A svijet će takav postati kad bude simbolično i ontološki potpuno suobličan sa slikom i prilikom religijskog obreda.

Sada dolazimo do rata. Njega treba uvrstiti u tu funkcionalističku ideju obreda i društva shvaćenog kao obred. Na prvi je pogled jasno da rat remeti, sprečava i zaustavlja redovito funkcioniranje društva. On je najveća nesreća i pogibao za arhaične narode, barem u objektivnom smislu. Da bi rat izbjegao i preduhitrio, primitivni ga čovjek pretvara u obred. Tako ga pokušava nadzirati i nadvladati uvrštenjem u drugu dimenziju. Jer, rat se u svemu suprotstavlja razdobljima postojanosti i mjere⁴⁴, pa je simbolično obilježen obrtanjem i preokretanjem postojećih pravila i običaja.⁴⁵ Otud i zazor prema ratu, što ima za posljedicu uvođenje brojnih tabua, kako smo to prije opširno pokazali. Sve što prijeti ustaljenu poretku, redu, pravilima, mjeri i običajima – dakle obredu u krajnjem slučaju – izaziva osjećaje odbojnosti i tjeskobe, pa stvara novu potrebu za još

41
Kingsley Davis, *Human Society*, New York, 1948, str. 535.

42
Émile Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, 1968, str. 65.

43
Jean Cazeneuve, *Les rites et la condition humaine d'après des documents ethnobiographiques*, Paris, 1958, str. 6-8.

44
Roger Caillois, *L'homme et le sacré*, Paris, 1950, str. 230.

45
Roger Caillois, *Quatre essais de sociologie contemporaine*, Paris, 1951, str. 231.

gorljivijim izvršavanjem ritualnih radnji i vjernijim pridržavanjem tabuiziranih zabrana.⁴⁶

Iz svega proizlazi da je jedna od društvenih funkcija religije usko povezana s činjenicom rata i ratovanja. Religija, naime, može probuditi jaku vjeru, povjerenje, nadu, pouzdanje i odvažnost u teškim trenucima rata, kad ljudi odlaze u neizvjesni boj, svedeno da li se pritom branili ili napadali.⁴⁷ Da bi sve to lakše podnijeli, pretvaraju oni strašan rat u smirujući religijski obred, nesmiljenu i krvavu borbu, u veliku svetu igru trošenja i razaranja – pobjedu u raskošne vjerske blagdane, a poraz u nepovredive tabue. Riječju, preoblikuju nesmisao rata u smisao obreda. Religija sjedinjuje granična društvena iskustva – među kojima rat zauzima prvo mjesto – u jedan širi i opći sustav značenja, jer bi u protivnom ljudi počeli dovoditi u pitanje sâmu razložnost opstojanja i svrhovitost zbiljnosti svakidašnjeg života.

U toj funkcionalističkoj optici problem rata jednostavno se rješava makar rješenje vrijedilo za predmonoteističke poretke i nedovoljno sofisticirana teologijska učenja. Zato moderne sociologije religije vrlo površno obrađuju pitanje rata u arhaičnim društvima.⁴⁸ Ondje naime, gdje je religijska i društvena pripadnost istovjetna nema se što ozbiljnije priopćiti o ratu i ratovanju, barem ne što se sakralnog očitovanja tiče. Ako je društvo u ratu, njegovi ga bogovi pomažu i bez priziva podupiru stvar jedne skupine, plemena ili naroda. Obredi, molitve i žrtve služe pobjedi nad neprijateljem. Posve se isto zbiva u neprijateljskom taboru koji ima opet svoje bogove, obrede, molitve i žrtve. Različita božanstva stoje iza sučeljenih ratnika i svako božanstvo pomaže svoje u borbi za konačnu pobjedu. Na taj način religija služi učvršćenju društva općenito, a njegova oslabljenja u ratu posebno. Utoliko je funkcionalističko tumačenje uloge religije u ratu samo primjena širega načela na jedan uži slučaj.

Osim tog funkcionalističkog tumačenja, javlja se i ono marksističko koje u prvi plan stavlja načelo legitimacije, pa je religija sada shvaćena kao prethodno i naknadno opravdanje pljačkanja i osvajanja⁴⁹, što je svakako preuranjeno zaključivanje s obzirom na to da ideološko pozakonjenje rata pretpostavlja jako razvijeni teorijski sustav, a njega u razdoblju prvotnog politeizma još nema. O religiologijskom tumačenju rata nešto smo više naznačili ranije u tekstu.

46

Jean Cazeneuve, *Sociologie du rite*, Paris, 1971, str. 86.

47

Alfred R. Radcliffe-Brown, *Structure and Function in Primitive Society*, New York, 1952, str. 255.

48

Milton J. Yinger, *Religion, Society and the Individual, An Introduction to the Sociology of Religion*, New York, 1957, str. 297; Milton J. Yinger, *The Scientific Study of Religion*, New York, 1970, str. 457.

49

Sergej A. Tokarjev, *Rani oblici religije i njihov razvoj*, Sarajevo, 1978, str. 368-372.

RAT I IDEOLOGIZACIJA MONOTEISTIČKIH RELIGIJA

Poslije razdoblja vladajućeg politeizma javljaju se veliki povijesni sustavi monoteizma. Nazvali smo to prvim obratom. Drugi će se ostvariti u naše doba općim procesom sekularizacije društva. Inače, monoteizam uvijek dolazi nakon i zbog politeizma, a ne prije njega. U povijesti ljudskog roda jednobožstvo je, naime, bilo vrlo rijetka pojava – susrećemo ga samo u egipatskoj, mazdaističkoj, židovskoj, kršćanskoj i islamskoj religiji – a kada se i javlja čini to u nepomirljivoj oporbi spram svakoga mnogobožstva. Stoga se monoteizam u povijesti redovito ostvaruje kao negacija tog nasrtljivog politeizma. Dovoljno se pritom sjetiti gotovo istovjetnih prijekora za mnogobožstvo što su ih u svojim oštrim istupima iskazivali jednako Mojsije, židovski proroci, Zaratustra i Muhamed. Otud konačno tvrdnja R. Pettazonija⁵⁰ da monoteizam ne nastaje ni povijesnim razvojem – kako je mislio prošlostoljetni evolucionizam – ni uzročnim mišljenjem ili nekom praobjavom – što je zastupao W. Schmidt i njegova kulturno-povijesna škola – nego religioznom revolucijom, uperenom protiv svetog ludila i nezadržljivog raspadanja magičnoga svijeta, što redovito za sobom donosi upravo politeizam.

Čini se da je to stalno oporbno obilježje monoteizma u odnosu na politeizam bilo poglavitim razlogom njegove poznate povijesne isključivosti, bojovnosti, netrpeljivosti i sumnjičavosti, što su sve nezaustavljivi povodi za rat i ratovanje. Ne iznenađuje onda što je baš rat daleko više ostao povezan s jednobožstvom nego s višebožstvom. Uostalom, pojave svetih ratova – u pravom smislu riječi – i nema do dolaska velikih monoteizama. Jer, u politeizmu ratnici više zovu u pomoć svoje različite bogove nego što se ti različiti bogovi međusobno sukobljavaju. U monoteizmu je često obratno, pa bogovi vode rat prije ljudi. Zato politeizam ne pozna tipično monoteističke fenomene: nevjernike, otpadnike, heretike, shizmatike, obraćenike i svete ratove. Izjednačavanje nevjernika s neprijateljima u uskoj je svezi s predodžbom Boga kao predvoditelja ratova. Ima još jedna stvar. Dok se u politeizmu ratnički *agon* sažimao u samo jedno božanstvo, koje nije moralo uvijek biti djelatno, u monoteizmu je Bog trebao istodobno zadovoljiti sve molbe ljudi, što se nije moglo lako pomiriti s njegovim položajem jedinog u svemiru.

Na dubljoj razini povijesna isključivost monoteizma dolazi od uvođenja kategorije istine u prostor religije, što politeizam kao pitanje nedovoljno poznaje, jer za njega postoje samo jači i slabiji bogovi, a ne istinitiji i lažniji. A rasprava o istini odmah je neka mogućnost ideološkog ishoda s dalekosežnim posljedicama u društvenom poretku. Budući da religiozno vjerovanje – kad je ideološki življeno – uključuje uvjerenje o posjedovanju jedne istine, ljudi tu istinu teško mogu

50

Raffaello Pettazoni, *L'essere supremo nelle religioni primitive*, Torino, 1977, str. 161-162.

zadržati samo za sebe, pa je hoće nametnuti drugima. Monoteizam se tako pojavljuje kao nesnošljivost: jedan je Bog nužno isključiv Bog, a njegovi vjernici jedini korisnici te isključivosti.

Ovo je, dakako, tek pojednostavljena slika – u weberovskom smislu – a ne istinski lik povijesnog monoteizma. U stvarnosti je, naime, bilo posve drukčije. U židovstvu je monoteistička isključivost bila ublažavana vjernošću i pravdom; u kršćanstvu Trojstvom, Čovječjim Sinom i Božjim određenjem sebe kao Ljubavi; u islamu oznakama Allaha kao Milosrdna, onoga koji ne prestaje opraštati – *al-ghaffâr* – Prijatelja i Podržavatelja – *al-wali* – sporog u kažnjavanju i Darovatelja svih milosti. Naravno, tu ulazi i sva sila raznih posrednikâ, što smanjuju isključivost monoteizma: anđela, demona, svetaca, proroka, svjedoka, mučenika, čudotvoraca, vidioca i mnogih drugih. Većina kršćana časti također i Gospino posredništvo u korist grešnika i njezino božansko Majčinstvo koje se protivi svakom "padu" monoteizma u čisti racionalizam, juridizam ili ideologizam, čemu je inače sklon popustiti krhki i zemaljski čovjek.

Ne želimo zacijelo ovdje ulaziti u teologijske prepirke, ali ipak podsjetimo da je u naše doba došlo, posebice u određenim neokonzervativnim krugovima, do naglašene obnove politeističkog svjetonazora koji zapravo živi od kritike često krivo življenog monoteizma, pa ga s pravom M. Dieguez naziva "monoteističkim idolom"⁵¹, a Y. Congar "političkim monoteizmom"⁵². Zagovornici povratka na politeistički oblik religije obrazlažu svoj izbor pretpostavkom da pluralizmu na zemlji bolje odgovara pluralizam na nebu. U tom se sklopu onda predbacuje monoteizmu da zapravo smeta i prijeći uvođenje modernog "politeizma mišljenja" – o čemu je pisao M. Weber – u društveni život. A suvremeni je svijet bitno mnogostruk, različit, slojevit, složen, višeznačenjski i nesvediv na samo jedno načelo. Stoga bi baš predloženi politeizam primjereno odražavao i pozakonjivao brojnost narodâ, kulturâ, religijâ, tradicijâ, znanstvenih metodâ, svjetonazorâ i vrednotâ, što tvore prednost i bogatstvo današnjeg društva. Umjesto jednobojstva koje osiromašuje i sve podvodi pod isti moćni nazivnik – koji je samo drugo ime za ideologiju – suvremeni pokušaj oživljavanja mnogobojstva zagovara uspostavu cjeline različitosti.⁵³ Tako bi politeizam neba mogao ponuditi uvjerljivije opravdanje za politički pluralizam na zemlji, dok bi monoteizam trebalo odbaciti, kažu oni, jer je uvijek raspirivao, osobito u predmodernoj prošlosti, nimalo svete ratove i posve svjetovne podjele.

51

Manuel de Dieguez, *L'idole monothéiste*, Paris, 1982, str. 5.

52

Yves Congar, *Le monothéisme politique et le Dieu-Trinité*, u *Nouvelle Revue Théologique*, 103, 1981, str. 3-17.

53

Alain de Benoist, *Comment peut-on être païen?*, Paris, 1981, str. 203.

Istodobno su mnogi mladi mislioci – u većini židovska nadahnuća – branili upravo oprečnu tvrdnju, prema kojoj jedino i isključivo monoteizam oslobađa ljude od totalitarizma, podjednako onih prirodnih, državnih i ideoloških.⁵⁴ Ta će se polemika jamačno nastavljati u nedogled, jer su težnje prema monoteističkom modelu mišljenja duboko ukorijenjene u ljudskom biću – s obzirom na to da ga može zadovoljiti rješenje problema samo na jedan i konačno istinit način – ali je u isti mah razvoj društva vezan uz politički pluralizam i osjećaj plodnosti u slobodi.

Za nas je međutim, poslije svega što smo naveli, najvažnije ustvrditi da arhaičnim i politeističnim društvima više odgovara funkcionalistički pristup, jer u tim društvima religija pomaže prebroditi teškoće rata, dok monoteističkim i predmodernim društvima više odgovara legitimacijski pristup jer se u njima religijom opravdava ratovanje.

54

Bernard-Henri Lévy, *Le testament de Dieu*, Paris, 1979, str. 7.

SOCIETY, WAR AND RELIGION

Jakov Jukić

Split

Although war and religion represent some of the most common phenomena of mankind, we know little or almost nothing about their origins. However, sociological and ethnological schools took completely opposite stands towards these phenomena right from the beginning of their work. One of them claimed that in pre-historic era, there had been an idyllic state without warfares, with a man of extraordinary goodness and faith in the monotheistic Highest Being, while the other one imagined that at the beginning of times there was a general warfare mess, human cruelty and cannibalistic agnosticism. Lately, there has been an appeasement of the ideological oppositions, so the origin of war and religion is being discussed in a more moderate way and without exclusivisms. The roles of war and religion change with the distribution of work and state constitution. In the first period, war was conceived as a big religious ritual with all the belonging ceremonies. In the second period – the one of the state and distribution of work – religion serves the military vocations and enterprises arranging the initiation test of the future soldiers. The Central European secret warfare societies with the wolf as their symbol, play a big role in these rituals. Later, many Gods of war and war civilizations are formed: the Mexican civilization, the Iranian mitraism and the Japanese Zen-buddhism. Thanks to the researchers of G. Dumisil, many parallel divinities of war and warfare classes are discovered in the whole Indo-European historic area. It seems that the best interpretation of warfares and religions – being a common formation – is given by the sociological functionalism while for the second period the theories of legitimation and ideologization are the most appropriate ones. On this level it is logical to ask the following question: Why are the big monotheistic religions more easily connected with the act of warfare than the older, polytheistic religions? The answer should be looked for in the everywhere present theological elaboration of the religious experience and in neglecting the same.

GESELLSCHAFT, KRIEG UND RELIGION

Jakov Jukić

Split

Obwohl der Krieg und die Religion gewiß einige der verbreitetsten Phänomene beim Menschengeschlecht darstellen, wissen wir von ihren Anfängen wirklich wenig oder fast nichts. Die soziologischen und ethnologischen Schulen haben jedoch gleich vom Beginn ihrer Lehre gewöhnlich auf den ganz gegensätzlichen Standpunkten gegenüber diesem Phänomen gestanden. Während einige hielten, daß in der Vorgeschichte ein idyllischer Zustand ohne Kriegsführungen, mit dem Menschen von außerordentlicher Güte und mit der Glaube an das monotheistische Höchste Wesen herrschte, fanden die anderen an der Quelle der Zeit kriegerisches Durcheinander, menschliche Grausamkeit und kannibalische Glaubenslosigkeit. In der neueren Zeit sind die ideologischen Auseinandersetzungen vermindert worden, so daß über die Herkunft des Kriegs und der Religion mäßiger und ohne Ausschließlichkeiten diskutiert wird. Mit der Arbeitsteilung und Bildung des Staates werden auch die Rollen des Kriegs und der Religion geändert. In der ersten Periode wurde der Krieg allerdings als ein großer religiöser Ritus mit allen dazugehörigen Feierlichkeiten begriffen. In der zweiten Periode – des Staates und der Arbeitsteilung – dient die Religion zur Aufforderung zum Krieg und zum militärischen Unternehmen, indem Initiationsversuchen zukünftiger Kämpfer veranstaltet wurden. Eine besondere Rolle dabei haben mitteleuropäische geheime Kriegsgesellschaften mit Wolf als Symbol. Später wurden zahlreiche Kriegsgötter und kriegerische Zivilisationen gebildet: mexikanische, die des iranischen Mithraismus und die des japanischen Zen-Budhismus. Dank den Forschungen von G. Dumézil wurden zahlreiche parallele Kriegsgottheiten auf dem gesamten indoeuropäischen historischen Gebiet entdeckt. Es scheint, daß die beste Interpretation der Kriegsführung und der Religion der soziologische Funktionalismus gibt, während sich für die zweite Periode der Theorie der Legitimation und der Ideologisierung bedienen soll. Auf dieser Ebene ist es logisch, folgende Frage zu stellen: Warum werden große monotheistische Religionen mit dem Akt der Kriegsführung leichter verbunden, als es der Fall bei den alten polytheistischen Religionen war? Die Antwort soll bei der allgegenwärtigen theologischen Bearbeitung der religiösen Erfahrung und bei der Vernachlässigung dieser Erfahrung gesucht werden.