



УНИВЕРЗИТЕТ “СВ. КИРИЛ И МЕТОДИЈ” – СКОПЈЕ
ФИЛОЗОФСКИ ФАКУЛТЕТ
ИНИСТИТУТ ЗА СОЦИЈАЛНА РАБОТА И СОЦИЈАЛНА
ПОЛИТИКА - „МАЈКА ТЕРЕЗА“

ДОКТОРСКИ ТРУД
ХРИСТИЈАНСКАТА ДУХОВНА ПЕРСПЕКТИВА КАКО
ДЕТЕРМИНАНТА НА СОЦИЈАЛНАТА ПОЛИТИКА И СОЦИЈАЛНАТА
РАБОТА ВО ЗАПАДНИТЕ ДЕМОКРАТИИ

Ментор:

Проф. д-р. Мариа Донеvска

Кандидат:

М-р. Светлана Трбојевиќ

Скопје, 2010

*На мојот Татко
со љубов*

СОДРЖИНА

Вовед	1
I. Христијанство, дефинирање на основните поими	11
1.1. Религија и религиозни верски системи	11
1.2. Христијанство	14
1.3. Црквата и нејзиното повеќе димензионално значење	16
2. Општествените импликации на христијанството	19
2.1. Поврзаноста помеѓу националниот, културниот и религискиот идентитет	19
2.2. Државата и христијанството	20
2.3. Политиката и христијанството	23
2.4. Христијанската етика	24
II. Поврзаноста помеѓу развојот на западната демократија и христијанството	27
1. Фундаментални историско-филозофски движења во западната цивилизација	28
1.1. Сколастицизам	28
1.2. Ренесанса	31
1.3. Реформација	33
1.4. Просветителство	36
1.5. Секуларизам	37
2. Христијанството како матрица за развој на западната цивилизација	41
2.1. Потиклнувачи на западната цивилизација идентификувани во христијанството	41
2.1.1. Христијанскиот концепт за време	43
2.1.2. Христијанството и концептот за правда	44
2.1.3. Концептот на човековата слобода и слободата на изборот	47
2.1.4. Концептот за сопственост	49
2.2. Обележја на христијанската идеолошка матрица	50
2.2.1. Плуралната демократија и христијанството	53
2.2.2. Либерализмот и христијанството	55
2.2.3. Глобализацијата и христијанството	56

2.2.4. Евроцентризмот како нус-продукт на западната цивилизација	57
III. Социјалната политика и христијанството	59
1. Определување на поимот социјална политика	60
1.1. Краток историски преглед на зачетоците на организирана заштита	63
1.2. Легислативно врамување на социјалната политика	66
1.3. Идеологиите и социјалната политика	70
2. Социјална држава	74
2.1. Поимно определување на социјалната држава	76
2.2. Модели на социјална држава	79
2.3. Криза на социјалната држава	82
2.4. Трансформацијата на социјалната држава во социјално општество	83
2.4.1. Улогата на религиски заснованите организации во социјалното општество	88
3. Поврзаноста помеѓу христијанството и социјалната политика	92
3.1. Социјално-политичката мисла во христијанската практика	93
3.2. Поврзаноста помеѓу основните начела на социјалната политика и христијанството	98
3.2.1. Взаемност	98
3.2.2. Солидарност	100
3.2.3. Еднаквост	101
3.2.4. Субсидијарност	103
3.2.5. Хуманизам	104
4. Критика на моделизацијата во социјалната политика од христијанска перспектива	105

IV. Социјалната работа и христијанството	111
1. Праксата на социјалната работа	111
1.1. Дефинициите на праксата на социјалната работа	112
1.2. Историска перспектива на развојот на професионалната работа: однос дејност/професија	115
1.3. Влијанието на модернизмот/постмодернизмот врз развојот на социјалната работа	119
1.4. Перспективи, модели и пристапи во социјалната работа	123
1.5. Духовната перспектива во праксата на социјалната работа	125
1.5.1. Примена на духовната перспектива во советодавната работа	130
2. Христијански засновани теоретски концепции во социјалната работа	133
2.1. Христијанството, човековите права и социјалната работа	134
2.2. Христијанското поимање на социјалната правда и социјалната работа	137
2.3. Концептот на човечки разлики, културниот релативизам и крос културната пракса во социјалната работа	140
3. Христијанската социјална пракса	143
3.1. Воспоставување на институцијата на милосрдие	143
3.2. Функциите на христијанската мисија	145
3.2.1. Развој на католичката социјална мисла во XIX и XX век	147
3.2.2. Развој на протестантската социјална мисла во XIX и XX век	149
3.3. Успешни примери од христијанската социјална практика	153
Заклучок	156
Користена литература	159

Вовед

„Верата води до разбирање“

Ст. Августин

Силен поттик за изработка на оваа докторска дисертација претставува недоволниот број на научни трудови на балканските простори во кои се застапува тезата за суштествената улогата на христијанството во изградба на есенцијалните вредности за развој на западната цивилизација, а последователно и на нејзините институции. Пред се, недостигот на истражувања за импактот на религијата се должи на педесетгодишната доминација на социјалистичкиот идеолошкополитички систем. Христијанството, како и сите останати религиски верувања, во тој период, е потиснато на маргините на општествениот живот, а со самото тоа и на маргините на научниот интерес. Но, доминантната идеологија, длабоко инфилтрирана во историско-хуманистичките науки, не налагаше само негово истиснување, туку и целосно омаловажување на неговите достигнуања.

Скромен но, мошне значаен придонес во посочувањето на улогата на христијанството, потточно „улогата на католичката црква, во изградбата на социјалнополитичката доктрина“, е даден од страна на хрватскиот професор Ступар М. во книгата „Социјална политика“ издадена во 1963 година. Оваа поврзаност, во помал обем, е обработена во двете издадија на книгата на Ружин, Н. *Социјална политика* (1999 и 2006). За разлика од подрачјето на социјалната политика, христијанството, односно христијанската духовна перспектива, во научната литература за социјалната работа, мошне ограничено, се појавува, дури по смена на идеолошкополитичкиот систем. На нашето подрачје, поврзувањето на социјалната работа со христијанскиот вредносен систем е направено во една од подглавите на книгата *Теоретските основи на социјалната работа* (Доневска, Д. 1999) .

Актуелноста на оваа тема е наметната од глобалните општествени промени, настанати кон крајот на минатиот век, промени кои доведуваат до рedefинирање на социјалната држава, а со самото тоа и до преобликување на социјалната работа. Во тие услови, државната, односно јавната заштита,

отстапи голем простор на приватните иницијативи, а делумно на цивилното општество, во кое значаен сегмент претставуваат христијански заснованите социјално-заштитни организации. Токму, местото и улогата на христијански заснованите социјано-заштитни организации во социјалната политика и социјалната работа е во потесниот фокус на истражувачкиот интерес во овој труд.

Истоа така, актуелноста на овој докторски труд произлегува и од постојната потреба за осврт кон минатото во кое ги откриваме корените на вредностите кои се промовираат во современото општество. Потребата, да се утврди каде овие вредности се пренесуваат изворно, а каде доаѓа до нивно искривување, односно отстапување, е суштествена за понатамошниот развој и за опстанокот на западната цивилизација. Во тој контекст, христијанството е идентификувано како основна идеолошка матрица на кој е изградена западната демократија и истото претставува централна тема на овој труд.

Христијанството, со оглед на неговите бројни деноминации, е најраспространетото религиско убедување. Тоа, од четвртиот век навака, минува низ различни фази, не секогаш позитивно оценети во историјата, но наспроти тоа неговата улога во обликувањето на западната цивилизација е иманентна. Поврзаност на христијанството и западната цивилизација особено се воочуваат во периодот на реформацијата. Имено, реформацијата овозможува рedefинирање на христијанската практика, таа доведува до унапредување на положбата на поединецот во заедницата, а со самото го фацилитува унапредување на индивидуалната слобода, неопходна за развојот на мислата, технологијата и правата.

Поточно, поттикот на западната цивилизација се должи пред се на трансформацијата на христијанството, односно реформацијата, ренесансата и просветителството (D'Souza, 2002:179). Тие, во својата основа го нагласуваат индивидуализмот (The Columbia Encyclopedia, 2001-07) а, индивидуалните права и слободи се основни вредности на западните демократии. Големiot нагласок на индивидуализмот, целосната фрагментираност и разбирање на поединецот како различен од другите, не го побива фактот дека човекот е социјално битие и не ја намалува неговата потреба за партиципација во заедницата (Howe, 2000).

Во западната цивилизација, наспроти негувањето на висок степен на индивидуализам (концепт за уживање на индивидуални права и слободи), не е дозволено отсуство на општествена одговорност (концептот за општествена одговорност). Општествената одговорност, прави, западната цивилизација да се разликува од останатите култури. Таа е единствена по фактот што во ситуација на потреба, голем дел од помошта се очекува да биде дадена од страна на општествени извори администрирани од државата. Токму, ваквите очекувања го поттикнуваат развојот на социјалната политика, социјалната заштита и социјалната работа во рамките на западните демократии.

Историските записи сведочат за улогата на христијанските црковни заедници, присутни и на територија на Република Македонија, во организирање на првите облици на социјална заштита и социјална работа. Врз основа на нив, голем број теоретичари со право тврдат дека вредностите на професионалната социјална работа почиваат на јудео-христијанската етика, пред се во однос на концептот на праведност, правда и милост, промовирани во Стариот и Новиот Завет.

Поттикнувањето на слободата на мислата во западната цивилизација овозможува преиспитување на прифатените вистини и на тој начин создава предуслови за развој на постмодернизмот и релативизацијата на вистината. Меѓутоа, релативизмот последователно доведува до поткопување на христијанските вредности, кои воедно претставуваат вредносни постулати на западната цивилизација. Под влијание на релативизмот, во многу интелектуални кругови свесно се атакуваат достигнуањата на западната цивилизација, а христијанството и западната цивилизација се оквалификувани како извори на репресија и евроцентризам. Меѓутоа, секое загрозување западниот вредносен систем го доведува во опасност опстанокот на социјалната држава. Тесната поврзаност помеѓу вредносниот систем на западната цивилизација и христијанството може да доведе до промени во традицијата на организирање на социјалната политика.

Меѓутоа, порастот на фундаментални религии, како и намалената ефикасност на јавните политики во обезбедувањето на социјалната сигурност, укажуваат на тоа дека религиозната ренесанса, модернизацијата и глобализацијата, немора да се контрадикторни феномени, односно на нив

може да се гледа како на две страни од иста социјална трансформација. Историјата на религиозноста во Европа и во другите држави во кои се развила силна социјална држава, укажува на потребата за религиско потврдување во социјалното постоење, феномен, кој е помалку значен кога во рамките на јавните политики е обезбеден повисок степен на безбедност од страна на секуларните институции. Се смета дека релативниот успех на социјалната држава во западниот свет, а до некаде и на социјализмот, е повеќе резултат на способноста за замена на јудео-христијанската форма на спасоносна религија, а помалку резултат на автономна и постојана логика на модернизација на општеството. Од тие причини, се посочуваат некои функционални изедначувања помеѓу одредени видови на религиозни и секуларни форми на социјална политика. Динамиката на религиските пробудувања е во тесна корелација со односот помеѓу јавно и приватно обезбедената заштитата. Па така, во поново време, изненадувачка е поврзаноста помеѓу ренесансата на евангелските протестанти и ерозијата на државно обезбедените гаранции за индивидуална благосостојба (Norris&Ingelhart, 2004).

Современите глобални трендови доведуваат до преиспитување на традиционално усвоените модели на социјална политика. Имено, бремето за поголема конкурентност на националните економии, наметнато од пазарната економија, создава притисок врз многу влади, без оглед на нивната политичка идеологија, да ги намалат јавните давачки, а со тоа и да ја рedefинираат својата социјална политика. Промените во современата социјална политика подразбираат реформи во однос на социјалната држава. Овие реформи се под силно влијание на менаџеријализмот во чии рамки се инсистира на ефекти од вложените сретства. Менаџментот завзема се поголем замав во дистрибуирање на социјалните сервиси, при што истовремено се инсистира на фрагментирање на услуги, воведување на финансиски рестрикции и се укажува на недостиг на средства. Притоа, гломазната бирократија е идентификувана како главен виновник за неефикасноста на услуги (Ferguson, Lavalette & Whitmore, 2005). Праксата е ориентирана кон задачи и резултати, квантифициувани, мерливи и изложени на внатрешна контрола. Инсистирањето на подреденост на пазарот, контракт културата, и воведувањето на плаќање врз основа на изведба, станала предуслов за зголемување на степенот на одговорност. (Hopkins, 2000). Конкуренцијата е голема и постои зголемен

притисок за дистрибуција на услуги на ниво на бизнис, а не на ниво на сервиси за заедниците. При финансирање на програмите се бара истите да имаат висок степен на учинок и истите да бидат одржливи. Пенетрирањето на законитостите на пазарната економија во сферата на социјалната политика подразбира намалување на веќе стекнатата социјална сигурност кај граѓаните што доведува до висок степен на нивно незадоволство.

Критиките на кои е изложена државата, за кочење на економскиот раст, наметнати од носителите на економскиот развој, како и незадоволство од широките народни маси, за неисполнување на носечката улогата на држава - заштитник од ризици, ја наметна, како најповолна, опцијата за плурализација на социјалната заштита. Во вакви услови Владите го охрабруваат активното вклучување, не само на приватниот, но и цивилниот сектор во обезбедување на социјални услуги. Притоа, позитивните резултати кои се поврзани со активностите на религиските организации во домените на социјалната политика и социјалната работа наметнуваат потреба за истражување на значењето на духовната концепција.

Важноста на чувството на духовна поврзаност се нагласува во бројни едукативни теории и теории и пристапи за социјална работа (Glasser, 2000; Fear&Wolfe, 2000; Maglajlic, 2005; Heron, 2006). **Во некои концепции духовната социјална работа е предмет во рамки на потесни дисциплини по теоријата на социјалната работа.** Духовна перспектива претставува посебна школа, слично како и радикализмот, феминизмот, или еколошката перспектива во социјалната работа. Притоа, треба да се забележи дека нејзините главни тези се пошироко елаборирани, а може да се каже дека таа е и побогата по своето настанување и развој од другите правци. Моќта на духовната перспектива почива во нејзината способност да ги стави во функција потенцијалите, кои природно се присутни во поединците, а кои можат да бидат искористени за лична, групна па и општествена обнова. Моќта на духовното се огледа и во ефективност на услугите дистрибуирани во религиски заснованите организации.

Во контекст на западноевропското општество главен предмет на истражувањето претставува влијанието на христијанството, како доминантен вредносен систем, врз развојот на социјалната политика и социјалната работа. Предмет на ова истражување, исто така, е развојот и

иднината на духовната перспектива во социјалната политика и социјалната работа наспроти секуларизацијата на западноевропското општество.

Како основен проблем на ова истражување се наметнува потребата за утврдување на врската помеѓу христијанските вредности, како доминантно духовно влијание во западноевропската култура и ефект на тоа влијание врз развојот на социјалната политика и социјалната работа. Во однос на социјалната политика и во однос на социјалната работа ова истражување има за цел да даде одговор на прашањето каква е иднината на духовната перспектива во услови кога западноевропското општество навлегува во постхристијанска фаза.

Анализата има за цел да утврди дали постои поврзаност помеѓу христијанската духовна концепција, социјалната политика и социјалната работа. Подетално се пристапи кон анализа на историскиот развој западната цивилизација и промените кои се случуваат во христијанството како нејзина доминантна духовна перспектива, како и рефлексивната на овие промени во организацијата на општеството и заштитата која тоа ја обезбедува. Односно, се анализираа влијанието на христијанството како духовната концепција во обликување на моделите на социјалната политика и пристапите, методите, техниките и формите кои се применуваат во праксата на социјалната работа.

Наспроти, високиот степен на секуларизација на западното општество, ова истражување има за цел да укаже на причините за високиот степен на ефикасност на формите на помош и поддршка дистрибуирани од страна на верските социјални организации.

Трудот има теоретски карактер и неговата задача е да обезбеди детална анализа на христијанството како духовна концепција во социјалната политика и социјалната работа и нејзината поврзаност со другите клучни опции во предметот на социјалната работа.

Анализата е насочена кон развојот и иднината на социјалната работа во религиски заснованите институции од една страна, а од друга страна кон реформите во социјалната политика и социјалната држава кои се под директно влијание од процесите на глобализацијата.

Резултатите од оваа анализа претставуваат еден вид преглед на досегашните искуства поврзани со духовната социјална работа во западноевропските општества. Со помош на резултатите од анализата се потврди значењето и улогата на христијанските верски социјални сервиси во остварувањето на целите на социјалната политика и во спроведување на праксата на социјалната работа.

Анализата на предметната литература дозволи да се заземе еден хипотетички став дека **постои зависност помеѓу христијанството како доминантна духовната перспектива на западноевропското општество (во обликување) и развојот на социјалната политика и праксата на социјалната работа.** Подеталната анализа помеѓу сите релевантни фактори дозволи да се констатира дека:

(1) Во услови на секуларизација на западноевропското општество доаѓа до рedefинирање на духовната перспектива како детерминанта на социјалната политика и социјалната работа;

(2) Постмодернизмот, релативизмот и индивидуализмот влијаат врз менување на христијанскиот етос во западните демократии и на тој начин индиректно ја доведуваат во прашање традиционалната улога на црквата во праксата на социјалната работа;

(3) Развојот на моделите во социјалната политика во западните демократии е условен од доминантната христијанска деноминација во дадена земја;

(4) Во државите во кои е подоминантен индивидуалиот избор на верата постои поголема диверзификација на социјално заштитните програми;

(5) Секуларизмот има двоен ефект врз црквата и нејзината социјално-заштитна функција, од една страна и го одзема приматот во обезбедување на заштитата, а од друга страна ја професионализира нејзината социјална дејност;

(6) Мултиетничноста на западното општество условува промени во дефинирање на духовното во социјалната политика и социјалната работа.

Христијанска духовна перспектива и западни демократии се издвоени како независни варијабли, додека социјалната работа и социјалната политика се анализирани како зависни варијабли.

Од методолошка гледна точка ова истражување е насочено кон проценка на општественото влијание (impact factor). Со него се опишуваат одредени тенденции за влијанието на духовната концепција врз промените во праксата на социјалната работа и, воедно, врз реформите во социјалната политика. За таа цел, како основна техника е употребена дискурзивната анализа на содржина, која подразбира аналитички, полемички и компаративно, критички анализи на соодветна литература од каде и се очекува да произлезат дескриптивни објаснувања, историски анализи и да се изведат конкретни примери. Исто така, анализа на содржината е насочена кон прописите, легислативата и искуствата кои се однесува на духовната перспектива во практиката на социјалната работа и социјалната политика.

Овој труд претставува скоромен придонес во идентификување на влијанието на христијанството врз развојот на социјалната политика и социјалната работа.

Трудот се состои од четири глави кои меѓусебно се дополнуваат и претставуваат една целина.

Првата глава е посветена на христијанството каде истото поимно се определува како монотеистичко религиозно учење поврзано со ликот и делата на Исус Христос. Во овој дел од трудот, исто така, поимно се определуваат религијата и религиозните верски системи, како и црквата и нејзините значења. Понатаму во втората подглава од првиот дел се укажува на општествените импликации на христијанството, неговата поврзаност со националниот, културниот и религиозниот идентитет; влијанието на христијанството врз обликувањето на државата; политиката и политичката партиципација; и христијанската етика.

Втората глава од овој труд укажува на поврзаноста помеѓу развојот на западната демократија и христијанството. Во неа се анализирани фундаменталните историско-филозофски движења кои ја обликуваат духовната и научна мисла на западната цивилизација и придонесуваат за нејзиниот развој. Во втората подглава на овој дел, христијанството се посочува како матрица за развој на западната цивилизација. Притоа, посебно се анализира улогата на христијанските концепти за: време, правда, човекова слобода, слобода на изборот и сопственост, препознаени како поттикнувачи и чинители на развојот на западната цивилизација. Во овој дел од трудот, се

прави обид за класификација на обележјата на христијанската идеолошка матрица, во чии рамки се издиференцирани оптимизмот, хиерархијата, демократијата, индивидуалноста, социјалноста и динамичноста, како безусловно прифатени практики. Додека, плурална демократија, либерална економија и глобализацијата се сметаат за феномени кои се тесно поврзани со експанзивистичките димензии на христијанството, а во тие рамки е наведена и поврзаноста на христијанството со евроцентризмот како нуспродукт на западната цивилизација.

Во третиот дел се анализира поврзаноста помеѓу христијанството и социјалната политика. Примарно е определен поимот социјалната политика. Направена е анализа на историскиот развој и легислативното врамување на социјалната политика, притоа, се укажува на поврзаноста помеѓу законите донесени од страна на лутеранската црква за регулирање на проблемот со сиромашните и воведувањето на елизабетијанскиот закон, како еден од првите обид за законско регулирање на помошта на сиромашните од страна на државата. Во оваа подглава се изложуваат водечките идеологии кои се посебно влијателни во обликување на социјалната политика во 20-тиот век. Потоа, поимно се поределува социјалната држава, се посочуваат издвоените модели, како и кризата на социјалната држава. Посебен осврт, во ова подглавие, е направен во однос на трансформацијата на социјалната држава во социјално општество, каде се укажува на улогата на религиски заснованите организации во социјалното општество. Втората подглава од овој дел ги анализира поврзаноста помеѓу христијанството и социјалната политика, преку историски преглед на развојот на социјално политичката мисла во христијанската практика и поврзување на основните начела на социјалната политика: солидарност, взаемност, еднаквост и хуманизам со христијанството. На крајот на ова подглавие еспинг-андерсеновите модели во социјалната политика критички се анализираат од христијанска перспектива.

Во рамките на четвртата глава се анализира поврзаноста на социјалната работа и христијанството. Практиката на социјалната работа е анализирана низ призмата на нејзиниот историски развој, а се посочува влијанието на модернизмот и постмодернизмот во нејзиното обликување. При претставувањето на моделите и пристапите кои доминираат во практиката на социјалната работа, направен е подетален осврт на духовната перспектива и

во тие рамки посебно се анализира примената на духовната социјална работа во советодавната работа. Во втората подглава од третиот дел се анализира христијанската фундираноста на концептите за човекови права, социјална правда и концептот на човекови разлики. Третото подглавје директно ја поврзува социјалната работа со христијанството преку анализата на институцијата на милосрдие и функциите на христијанската мисија. Во ова подглавие се посочува современиот развој на католичката и протестантска социјалната мисла во деветнаесеттиот и дваесеттиот век. На крајот, од ова подглавие, се претставени неколку успешни примери од христијанската социјална практика преку презентирање на некои верски институции, мисиски организации и мисиски програми во доменот на социјалната работа.

1. Христијанство, дефинирање на основните поими

1.1. Религија и религиозни верски системи

Поимот религија потекнува од латинскиот збор *religare* со кој прецизно значи „да се врзе нешто или да се изрази загриженост.“ Религијата ја обезбедува потребната организациона структура за верабата во возвишеното, светото и надприродното. Религиите претставуваат институционални системи кои почиваат на вербата во владеењето на натприродна сила или сили за кои се верува дека го создале и/или владеат со универзумот.

Во основа, религијата се однесува на сет на идеи, размисли, практики и верувања за Божјата улога во создавањето и функционирањето на светот (Универзумот). Многу често таа вклучува ритуали и обреди, практикувани со цел да се удоволи или придобие наклоноста на некое или некои повисоки духовни битија. Исто така, религијата е извор на моралните кодови на кој почива еден систем на верување.

Религиите можат да се разликуваат по тоа дали прифаќаат еден Бог, монотеистички религии, или обожуваат повеќе од еден бог, политеистички религии. Христијанството (33,06%), Исламот (20,28%) и Јудеизмот (0,23%) се сметаат за три највлијателни монотеистички верувања. Овие три религии своите корени ги пронаоѓаат во прататкото (патријархот) Абрахам, но и покрај заедничкиот извор и некои сличности, тие полесно се дефинираат преку нивните разлики кои го определуваат нивниот идентитет. Помеѓу долгата листа на идентификувани немонотеистички религии како највлијателни се издвојуваат Хиндуизмот (13,33%) и Будизам (5,87%).

Со поимот религија не се користи само за определување на поединечен систем на верување, преку него, исто така, се обезбедува разбирање на специфичниот начин на делување на поединците. Религијата се почива на лично убедување, како и на индивидуално и групно религиозно искуство. Многу често, доаѓа до поистоветување на поимите религиозност и духовност, што е во основа погрешно. За некои луѓе овие два термини меѓусебно се исклучуваат. Имено, некои луѓе најдобро ја изразуваат својата духовност преку религијата, додека други сметаат дека религијата ја поттиснува и кочи индивидуалната експресија на нивната духовност. Кај многу луѓе поимањето на

на термините религија и духовност во голема мерка зависи од личната перцепција за религиозното или духовно искуство. Оваа перцепција претставува рефлексија на нивното персонално искуство со духовноста и начинот на кој тие ја поимаат религијата.

Имено, во анализата на поимот религија направена од страна на Петер Клевиус, е посочено исконското значење на поимот. Согласно истата, при разложувањето на поимот религија како кованицата од *re-*'назад' и *ligare* 'врска', вториот сегмент 'врска' е протолкуван како сродство и определен како навраќање кон светкување на предците. Сродството, оттука, е определено како основен елемент за поврзување на општеството и религијата (тотемот) во чии рамаки се остварува истото, сосема спротивно на модерниот, индивидуално/персонален концепт на религијата и Бог. Оттука, религијата не се однесува на „човековиот однос со неговиот татко/Бог/создател“, согласно фројдовата модернистичко-индивидуалистичка интерпретација, но се однесува на човековата поврзаност со „татковата куќа/храмот/црквата“ или на пример сродникот/семејството/племенската група (Klevius P., 1996). Клевиусовата дефиниција за религијата ја сметаме за прифатлива, бидејќи таа укажува на разликата помеѓу поимот религија и вера.

Религијата е тесно поврзана со културата на одредена група или народ. Како и културата, религијата на своите членови им го обезбедува единственото чувство на идентитет и припадност. Таа е призма преку која припадниците треба да гледаат на светот, односно го нуди пожелниот светоглед. Под пимот светоглед се подразбира сет на претпоставки или верувања за реалноста кој влијае врз тоа како ние размислуваме и живееме. Се однесува на важни идеи и верувања што ги имаат луѓето и ги насочуваат нивните размислувања и однесување (Harris A. R., 2006). Оттука, религиската доктрина дава практични упатства за дозволеното однесување на поединците, семејството, бракот, сексуалноста, улогите во семејството, разводот и тн..

Пред се, поради личносниот карактер на религијата и нејзината метафизичка фундираност, таа е постојано предмет на преиспитување и релативизирање. Токму, најзината поврзаност со културата, подразбира споделување на заеднички карактеристики, како што се нејзината релативна ригидност и нефлексибилност во однос на промени, но и постојана вулнерабилност во однос на надворешни влијанија.

Сите религии се испречени пред предизвикот да го сочуваат својот единствен, уникатен идентитет и да останат доследни на своите верувања. Нефлексибилност е тесно поврзана со ексклузивноста што поединечните религии си ја придаваат во однос на поседување на клучот за апсолутната виснота, но и со несензибилноста или неможноста со иста динамика да ги следат општествените промени.

Религиската практика има толку голем импакт, што дури и кога доаѓа до пошироко прифатени промени и отфрлање на религиски практики, како во случајот со отфрлање на политеистичките - пагански верувања и прифаќање на христијанството, субтилно примарните религиски традиции успеваат да се прилепат и да го опструираат новоприфатеното или секундарно усвоено верување.

Денес, најголемиот дел од припадниците на повеќето религии се изложени на притисоците на глобалниот свет и глобализираната современа култура. Светот, доживува незапаметени демографски промени, брз проток на информации и идеи, со што се зголемува изложеноста на различни културно-религиски влијанија, кои традиционално не биле присатни на одреден простор.

Покрај, претходно споменатите влијанија, демократизацијата и барањата за демократизација во одредени општества, атакуваат врз религиските вредности и традиционално прифатените догми, наметнувајќи барања за конформизам и релативизирање на религиските вредности. Многу е мал бројот на религии кои денес можат да го издржат нивниот притисок. Дел од нив, тоа го прават по пат на репресивни мерки, етатизирање на религиозни закони, но ефектот од насилно подигнатите граници се огледа во кршење на основните човекови права.

Покрај опасноста за релативизирање или религиско конформирање, религиите, а особено во овој контекст христијанството, пред се заради нивната метафизичката фундираност, во изминатите неколку века се предизвикани од секуларизмот како нивен сериозен противник.

1.2. Христијанство

Христијанството, како верско и монотеистичко религиско учење се темели на Јудеизмот. Она што ги поврзува овие две религии е концептот за Месијата. Согласно Хебрејското поимање, поимот Месија се однесува на „оној кој е помазаник , избраник“ (Христос или Христ на Грчки). За Јудејците, Месијата е долго очекувана личност која треба да донесе спасение за Божјиот народ. Додека за Христијаните, Месијата е отелотворен во личноста на Исус Христос (Wienclaw R., 2009a). Исус Христос е историски потврдена личност. Тој се смета за помазаник и Син Божји, согласно изјавата на верата на Апостолот Петар: „Ти си Христос, Син на живиот Бог“ (Матеј 16:16). Неговиот животот и поучување се пренесува во облик на усно прокламирање на Божјата порака за спасение (Tomczyk, J. S., 2009).

Токму, препознавањето на Месијата и различното поимање за тоа кој е избраниот народ е она на што впрочем почива основната разлика помеѓу овие две религии, односно ги прави дијаметрално различни. Јудејците имаат ексклузивистичко разбирање за Божјата објава, при што тие сметаат дека се избран народ Божји, додека христијаните имаат универзално-ексклузивистичко разбирање за Божјата објава. За христијаните, Бог преку Исус Христос му се објавува на светот, што може да се препознае во стиховите: „а на сите што Го примија, на сите што веруваа во Неговото име, им даде можност да станат синови Божји“¹ (Јован 1:12) и „Зашто Бог толку Го возљуби светот, што Го даде Својот Единороден Син, та секој што верува во Него, да не погине, но да има живот вечен“² (Јован 3:16).

На почетокот, христијанството се смета за јудејска секта, обележана како религија на сиромашните. Нејзиниот предводник Исус Христос, не само што е препознаен од неговите следбеници како антиципиран Месија, туку, е препознат и како син Божји, кој се откажал од славата небеска и кој не потпаднал на „искушението во постината“ да се стекне со слава на земјата за да му служи на кралството небеско.

¹ Универзалниот аспект на христијанството.

² Ексклузивистички аспект на христијанството. Спасението се однесува на само на оние кои ќе веруваат во Единородениот Син, Исус Христос.

Многу брзо, христијанството започнува да се шири, особено помеѓу масите на сиромашни во робовладетелскиот Рим, во чија претстолница, до крајот на првиот век, е оформено христијанското движење. Оттогаш, па до денес христијанството минува низ повеќе фази на развој и доживува многу свои преобразби, раслојувања и еволуции (Lakičević, 1987).

Согласно Апостолското Кредо, како фундаментално делкламирање на верата, христијаните веруваат во „Бог, семоќниот Отец, создател на небото и на земјата“³. А „Исус Христос е неговиот единороден Син, кој преку зачнување на Светиот Дух е роден од Девицата Марија“⁴, понатаму по пат на сумаризирање на Евангелието, во Кредото е нагласено, „Исус пострада од Понтије Пилат, беше распнат, умре и беше погребан. По Неговата смрт, тој се спушти во пеколот, воскресна од мртвите на третиот ден, беше воздигнат на небото, каде и сега седи од десната страна на Создателот, Бог, Отецот, и на судниот ден ќе ги суди и живите и мртвите“.

Согласно христијанското поимање, Бог е автономен, неподвоив, нематеријален и апсолутно единствен, создател на се и постои од вечноста. Секој од ликовите на Бог има една и иста боженствена природа и опстои во реципрочен персонален однос со другите врз основа на неговото потекло. Бог Отецот, Синот и Светиот Дух се во единство. Како Семоќен Отец, Бог е создател на целиот универзум, и истиот го оддржува, раководејќи ги животите на поединците и историјата на човековите заедници (божје провидение). Избирајќи го човековиот род од сите земни созданија како духовни битија и како материјални битија, Бог човекот го определил за бессмртен. Бог го создал човекот налик на себе и му ја нуди својата милост и пријателство (Божји деца) (Tomczyk, J. S., 2001). Бог како создател на светот, преку почитување на, од Него, поставените закони Го гарантира човековиот опстанок во него. Непочитувањето на Божјите морални закони води кон болка и казна. Христијанството ги прифаќа старозаветните законски инструкции, но истите се надоградени од страна на Исус Христос.

³ Дел кој е во согласност и со Јудејското верување.

⁴ Дел по кој Христијанството се разидува од Јудеизмот.

1.3 Црквата и нејзиното повеќедимензионално значење

Поимот Црква, во својата суштина е комплексен и повеќе димензионален. Во секојдневниот говор, зборот Црква се поврзува со зградата во која христијаните ги исполнуваат своите духовни потреби и го слават Бог. Но, оваа определба не ги исцрпува значења на овој поим.

Етимолошки поимот Црква потекнува од старогрчкиот збор *kuriakon* со значење „посветеност на Господ“, меѓутоа во Библиските преводи, двосложниот старогрчки поим *ekklesia*⁵, со значење „повикани или оние кои му припаѓаат на Господа“, многу почесто е преведуван како Црква. Па, оттука, под зборот Црква се подразбира Господова света заедница (O’Leary D., 2005). Црквата претставува физичка манифестација на Христос, односно неговото тело, за што говорат стиховите од 1 Кор. 12:13 „Зашто преку еден дух сме крстени во едно тело, било Јудејци или Елини, било робови или слободни; и сите сме со еден Дух напоени.“ Овие стихови укажуваат на заедништвото помеѓу верниците и нивното заедничкото општење. Во основа, поимот Црква има неденоминациски карактер и истиот е поврзан со припаѓање на Божиот народ. Меѓутоа, монополизирањето на поимот „повикани“ го нарушува црковното единство и нејзината универзалност со што во минатото, па и денес доаѓа до ексклузија, односно непризнавање, неприфаќање на некои христијански деноминации.

Како што беше напоменато, поимот Црква во христијанството ги опфаќа лицата кои му припаѓаат на телото Христово. Во Библијата Христос е претставен како Агнец, младоженец, а неговите следбеници, односно Црква, се претставени како „невеста“, по која еден ден ќе се врати „младоженецот“ и ќе ја вознесе. Нејзина посебна одлика е чистотата и непорочност, која ја квалификува за средба со нејзинот „младоженец“. Токму, во оваа параболa е определена општествената морална позиција на Црквата. Таа е етаблирана, религиозна организација која тврди дека има монопол врз вистината и понекогаш ужива монопол во општеството. Во многувековното постоење, Црквата станува носител на моралниот авторитет, таа ги определува стандардите за тоа што е општествено прифатливото, а што не е. Но, освен

⁵ Составен од зборовите *kaleo* (да се повика) и префиксот *ek* (кон)

етичката функција, низ историјата, Црквата добива политичка, социјална и културна функција.

Уште од самиот почеток, од каменувањето на првиот маченик Стефан, Црквата се соочува со една силна опозиција, особено од страна на хеленистичките Евреи (Voer, R. H., 1978). Еден долг временски период, Црквата делува надвор од законот и е изложена на предрасуди, терор и прогонства (Chadwick H. 1993). Христијанството, односно Црквата, делува подземно се до почетокот на четвртиот⁶ век, кога во 311 година Галериус, во минатото познат како голем прогонувач на Христијаните, издава декрет со кој се овозможува исповедањето на Христијанството. Потоа во 313 година Константин I, кој е првиот христијански римски император прогласува толеранција за Христијанството, а подоцна во 391 година тоа станува најпопуларна, односно, државна религија во Римското Царство. Од посебно значење за институционализирање на Црквата е Никејскиот Концил оддржан во 325 година, каде беа зацртани некои од теолошките верувања поврзани со Бог, Христос, Светиот Дух и Апостолите. Во Никеа се прокламираат четирите обележја на Црквата: единствена, света, католичка (православна) и апостолска. Тука се определува мисијата на Црквата како инструмент во служба на Исус, за воспоставување на Божјето Царство (O'Leary, 2005). Никејското кредо ги содржи изјавите на верата и каноните на православната доктрина, со кој се дефинира единство на верата во целиот Кристендом.

Во првиот век, на самите почетоци од христијанството, непостоеле поголеми разлики помеѓу заедниците⁷ и тоа може да се нарече период на единствена, универзална Црква. Оваа Црква, за разлика од формираната во Никеа, е неформална, стихијна, општествено маргинализирана и прогонета. Меѓутоа, како резултат на јазични, културни и политички бариери, почнуваат да се јавуваат и разлики помеѓу заедниците. Иако, еден период по Концилот во Никеа, постои единство на Црквата, во 1054 година доаѓа до Големата Шизма⁸ или неповатното разидување на Рим и Константинопол. Пред се, оваа поделба се појавува како рефлексива на културните разлики поврзани со одлуки кои

⁶ 301 година станува државна религија на Ерменија, во Етиопија во 325 и Грузија во 337 година.

⁷ Но, за поделби во Црквата говори и апостолот Павле во I Коринтјаните 1:11.

⁸ Воопштено, шизма е формална гранка од унијата во Црквата или деноминации. Големата шизма се однесува на расцепот помеѓу Западната и Источната Црква, официјално прифатена година на разидување е 1054 (Wienclaw, 2009c).

самостојно се донесуваат без меѓусебни консултации (Wienclaw A. R., 2009a). Но, официјалната причината за овој раздор е прилично банална, поврзана со спорот околу тоа кој го испратил Утешителот или Светиот Дух? Дали тој е испратен од Отецот, од Синот или и од Отецот и од Синот. Меѓутоа, ова не е единственото разидување во христијанската Црква. До нова поделба доаѓа во 1517 година, кога Августинскиот монах, Мартин Лутер на катедрала во Витенберг ги истакнува 95-те тези со цел да поттикне отворен дијалог во Римокатоличката Црква⁹.

За разлика од релативното единство кое е задржано, пред се како резултат на хиерархиската поставеност на православната и католичката црква, протестантизмот неможе да се пофали со голем степен на хиерархиска подреденост или во крајна мерка, единство. Оваа констатација не се однесува на меѓусебната соработка и уважување, која постои помеѓу бројните заедници, но пред сè, се однесува на мноштвото деноминации кои се издиференцирале во негови рамки. Според „Прирачникот за деноминации во САД“ (1995), биле регистрирани приближно 200 деноминации. Самиот поим деноминација се однесува на „голема група на заедници обединети под заедничка изјава за верата, организирана со единствена легална и административна хиерархија“ (ибид.:3). Она по што овој поим се одвојува од поимот религија е генералното сложување со кредото на религијата, но разидување во однос на еден или повеќе теолошки и доктринални аспекти или практики кои не се централни одбележја на верата. Како најмасовни движење во рамките на протестантизмот се сметаат Евангелската-Лутеранска Црква, Калвинистичката Црква, Баптистичката Црква, Методистичката Црква, Конгрешанската Црква и Презбетеријанската Црква. Секоја од нив се смета за христијанско-протестантска деноминација. Меѓутоа, и во рамките на овие деноминации постојат подгрупи како што се на пример Јужните Баптисти кои од политички, а не од религиозни, причини во 1845 се одвојуваат од Баптистичкото јадро.

⁹ Види глава II Ренесанса.

2. Општествените импликации на христијанството

2.1. Поврзаноста помеѓу националниот, културниот и религиски идентитет

Религијата е еден од најдлабоките слоеви на социјална реалност кој може да влијае на различен начин врз стварноста (Kahl, 2005:33). Таа игра голема улога во изградба на националниот и културниот идентитет во современата човекова историја. Голем број од националните држави веруваат во единственост на својот културен идентитет.

Во рамките на конвенционалната експресија од националната држава се очекува 'луѓето' кои се раководени од институциите на државата во голема мерка да бидат културно хомогени и да имаат цврсти заеднички лингвистички, религиозен и симболички идентитет (Anderson, prevzemeno od McCrone, 2000).

Попрецизно 'национална-држава' имплицира на самоуправни политички единици (ентитети) – држави – кои по претпоставка треба да кореспондираат со културни динстиктивни единици (ентитети) - нации, а светот е еден голем паз'л составен од политички ентитети. Се разбира дека овие делови соодветно не се вклопуваат. Не само што повеќето земји не се културно и етнички хомогени, но дури еден дел од нациите, иако формално имаат усвоено национална религија, во суштина не се религиозно хомогени. Оваа појава не е само поврзана со малцинските или емигрантските групи кои се присутни на нивната територија, туку и како резултат на присуство на различни мисиски влијанија, самооптеделбата на граѓаните кои прифатиле друг сет на верувања и слично.

Но, сепак одреден број на држави во рамките на западноевропскиот културен простор за себе сметаат дека се религиски хомогени. Често во одговор на основното прашање "кој сме ние?", народите или нациите даваат традиционален одговор, осврнувајќи се на нештата кои за нив имаат најголемо значење. Тие се дефинираат себе си на основ на претци, религија, јазик, историја, вредности, обичаи и институции. Се идентификуваат со културни групи: племиња, етнички групи, религиски заедници, нации и на најшироко ниво со цивилизации. (Huntington, 1996). Лофгрен ја дефинира културата како "заеднички свет на искуства, вредности и знаења кои ја конститутираат

одредена социјална група". Првиот збор, според Фермулен и Слијпер (2000), "заеднички" можеби изгледа проблематичен, бидејќи културата многу често е непотполно концептуализирана од страна на многу политички филозофи и заменета со културалното под што подразбираме визија која ги подразбира културите како стриктно дефинирани, хомогени, интегрирани и релативно динстинктни единици. Многу често, културата е придружена од она што се нарекува есенцијализам, а се однесува на идеата дека културата има суштина, карактер, па дури и душа. Културата има својство да апсорбира нови 'странски' елементи и истите ги прифаќа како свои карактерни црти. Но, есенцијално културата не се менува. Културалистичката визија најчесто ја третира културата како автономно поле, помалку или повеќе независно од политичката и економска структура.

Христијанството како најголема религиска група во светот извршило големо влијание врз дефинирање на идентитетот на многу нации и етнички заедници. Но, неговото влијание ги надминува рамките на нацијата, па со право може да се каже дека тоа влијае врз формирањето и на наднационалниот европски идентитет. Обемот на неговото влијание достигнал широки размери, но на истите денес од страна на мултикултуралистите им се придодава негативна димензија. Имено, христијанството е еден од четирите елементи преку кој е дефиниран поимот евроцентризам. Овој поим е пошироко елабориран во втората глава.

2.2. Државата и христијанството

Етимолошки, зборовите со кои во западниот свет се означува поимот држава¹⁰, водат потекло од латинските зборови *status* и *stare*. Првиот, како именка означува состојба или положба, а вториот е глагол и означува дејство, да стои, одржување или држење (Трајковски, 2005:68).

Според Гиденс (Gidens), превземено од Мк Крон (McCrone) (2000), на државата се гледа како на ограден контејнер на моќ, кој може да опстои кога

¹⁰ Италијански "Stato", француски "l'Etat", германски "Staat" и англиски "State".

државата има унифицирана административна контрола врз територијата на која почива нејзиниот суверенитет.

Трајковски ги наведува формалните и појавни карактеристики на државата. Според тоа, државата се препознава преку: територијална јуридикција; население кое во најголем број има државјански статус; хегемонија над сите организации, здруженија и групи; контрола над ресурсите; суверенитет; закон; непрекината јавна власт; и промоција на опште добро (Трајковски, 2005:71-73).

Согласно традиционалната католичка наука државата е политичка институција со природно потекло, а не само договорно потекло. Католичката црква со одредено задоцнување ги прифаќа демократските процедури како облик и модалитети на уредување во кој државата е подлежна на различни промени (Pio XII: *Socijalni dokumenti Crkve*, 1991, 91-105).

Најчесто, кога говориме за државата говориме за односот кој настанува помеѓу оние кои управуваат со неа и оние во чие име се управува, потточно, односот на оној кој владее и оние кои се подредени на владение. Државата е тесно поврзана со власта и владеењето, но таа не може да се сведе на политичката власт. Исто така, државата, се однесува на примарната јуридикција врз демаркирано територијално подрачје, поседување на монопол на моќ и уживање на минимално ниво на поддршка за лојалноста на своите граѓани (McCrone, 2000).

Во Христијанството се прави јасна поделба помеѓу земната и духовната власт. Па така, во Евангелието по Марко 12:17, Исус вели „Подајте го царевото на царот, а Божјото на Бога!“. Во оваа изјава се нагласува прифаќање на обврските кон заедницата и кон Бог. Христијаните во Новиот Завет имаат појдовна основа за диференциран став кон државата и државната власт: начелно признавање на легитимитетот на државната власт, дури и нејзино боженствоено порекло „...зошто нема власт што не е дадена од Бога“, (Рим 13:1), а во случај на судири „повеќе треба да му се покоруваме на Бога, отколку на луѓето“, (Дела Ап. 5:29). Тој позитивен, а воедно и критички став кон политичката власт и нејзината организација е специфичен за христијанството во текот на историјата. Во периодот на прогонство во првите векови, христијаните се критички настроени кон политичката власт, дури и по цена на сопствените животи, но по „обраќањето на Константин“, ги прати трајна

опасност од преголемиот легитимитет на постојните политички власти, бидејќи се во опасност да ја изгубат онаа критичка и пророчка функција која Црквата и христијанството нужно треба да ја има во однос на општеството.

Католичката црква историски и социолошки гледано наспроти тесните врски со политичката власт влегува во судир со германските цареви и француските кралеви, што како последица ќе доведе до тоа да во Западна и Средна Европа не се етаблираат ни хиерархиски ни цезаропаписки поредоци (како на византискиот Исток), тоа пак допринесе за развој, заедно со комуналните системи од средниот век, на ренесансниот хуманизам, протестантизмот, просветителството и француската револуција од една страна, како и создавање на модерната држава и цивилното општество, од друга страна.

Историската промена од автократијата во модерната држава е поврзана со слабеење на “боженственото” управување и појава на доктрина за тоа како да се управува (Foucault, превземено од McCrone, 2000). Редефинирање на односот од позиција дадена од “горе” до позиција која е стекната преку демократски процес во кој подредените преминуваат во граѓани кои поседуваат моќ и кои по пат на избор го дефинираат начинот на управување.

Во Христијанството можеме да ги препознаваме обликувачки сили на државата во западните демократии и тоа во аспектите на корпоративноста и слободата. Таков е примерот со САД, чии идеолошки темели се поставени од страна на пилгримите или аџиите, пуританци кои биле во потрага за религиозна слобда. Населувајќи се во Масачусец, пилгримите, започнуваат да го градат својот идеал “Блескавиот град на брдото”, библискиот концепт за новиот Јерусалем, кој ќе биде создаден од Месијата при неговото враќање и од каде тој ќе владее со народите на Земјата. Според овој концепт, суверена Америка треба да прертставува пример од кој сите нации можат да видат дека е можна заедничката коегзистенција (Von Campre, 2004). Основоположник на оваа идеја е Џон Винтроп. Тој е прогласен за “Пуритански Мојсеј”, бидејќи го повел својот избран народ во остварување на слободата (Ramsey, 2006). Идеолошки, концептот, почива на идеата за религиозната слобода, но истиот подоцна е продлабочен на слобода на мислата и говорот. “Блескав град на брдото” или “светилник” кој на другите нации им го покажува патот кон

слободата и просперитетот е најдолго одржаниот имиџ кој Америка го има за себе (Ramsey, 2006).

2.3. Политиката и христијанството

За многу лица религискиот идентитет (или недостиг од истиот) го зголемува чувството на припадност кон групата составена од други приврзаници со истото верување. Оваа припадност не само што ги исполнува основните човекови потреби, но исто така има политички и социјални последици. За појаснување, ќе го посочиме примерот од САД, каде на почетокот на 21-от век, конзервативната христијанска десница се здоби со забележителна гласачка сила, доволно влијателна да издејствува политички и владини одлуки кои се во согласност со нивните религиозни верувања. Ова чувство на припадност може да доведе до однос „ние – тие“ во менталитетот на различни групи, а може и да доведе до политички санкции, тероризам и војни (Wienclaw R, 2009a).

Улогата на религијата во политичкото општество за првпат станува предмет на проучување во пионерското дело *Елементарните форми на религиозниот живот* на Емил Дуркеим од 1912 година и Веберовото дело *Протестантската етика и духот на капитализмот* од 1905 година. Диркемовите погледи даваат нагласока на тоа како религиозните ритуали влијаат врз создавање на групната солидарност, зајакнувајќи ги односите помеѓу поединците и нивното општество. Додека во делата на Макс Вебер се проучуваат раните форми на организација на протестантско општество, се разгледуваат прашања кои се поврзани со тоа како некои религиозни верувања водат до секуларно однесување.

Во рамките на истражувањето за *Влијанието на религиските верувања врз политичката партиципација* спроведено во 2005 година се потврдува дека религиските верувања значително се поврзани со националната политичка партиципација. Религиските активности, идентификувани со религиската традиција ја намалуваат партиципацијата, но партиципацијата во црквените активности ја зголемува политичката партиципација. Различни видови на религиски верувања значајно влијаат врз политичката

партиципација. Иако само, микро религиските верувања значително ги зголемуваат макрополитичкото однесувања.

Одењето во црква е најчесто користена мерка за религиозно однесување. Покрај неговата поврзаност со степенот на остварување на правото на глас, одењето в црква генерално има позитивен импакт врз широк дијапазон на активности. Утврдено е дека посетата на црквата претставува движечка сила и во политичките и во социјалните движења како што е движењето за цивилни права (Beyerlein & Hipp, 2006), а од неодамна се поврзува и со конзервативното христијанство (Green, Rozell, and Wilcox, 2001).

Авторите на студијата Driskell et al. (2008) прават разлики помеѓу религиозното однесување и религиозното верување. Во некои заедници се става поголем акцент на верата, а помал на ритуалите. Според Старк превземено од Дрискел ет ал., „партиципацијата во религиозните ритуали воопшто нема или кога го има тоа е мало влијание врз индивидуалното однесување“, наспроти тоа религиозното верување влијае и врз духовното и врз секуларното однесување.

2.4. Христијанската етика

Поимањето за фундираноста на човековата свест во сферата на духовното, а не во материјалното, може да ни послужи како појдовна основа за поврзување на етиката и христијанството. Христијанското сваќање за објективната општоприфатената наука за моралот произлегува од човековата способност, поврзана со совеста, за увид во сопствената човечност.

Христијанската етика е еден од основите поими во рамките на христијанската наука. Притоа под христијанска општествена наука се подразбира спој на „христијанската слика за човекот и општествата со нормативно сваќање за социјалната етика“ (Weilet R., 1995). Со поимот христијанска етика се означува наука за моралното потекло на општествениот живот која поаѓа од христијанското учење за човекот и општеството. Согласно христијанското верување Бог го создал светот, а преку законите се гарантира човековиот опстанок во него. Непочитувањето на Божјите морални закони води кон болка и казна (Hostetter, C. E., 2002).

Старозаветните законски инструкции се однесуваат на почитување, девственост, доверба, ревност кон правда и социјален ред, но истите се надоградени од страна на Исус Христос. Надоградбата е особено потенцирана во однос на Декалогот, десетте Божји Заповеди, дадени на Мојсеј на две камени плочи, на планината Сион, од страна на Бог. Имено во рамките на Исусовата „проповед на грата“ се вели: „Сте слушнале дека на старите им било речено, 'Не прељубодејствувај.' Јас, пак, ви велеам дека секој што ќе погледне на жена со желба, тој веќе извршил прељуба со неа во срцето свое.“ (Матеј 5:27-28).

Христијанската етика се темели на способноста на човекот со помош на својот ум да ги препознае своите постапки и да постапува согласно својата природа¹¹ (Weiler, 1995:26). Според Меснер, превземено од Веилер, човекот однапред има поставено „егзистенцијални цели“ во својот живот кои го дефинираат неговиот концепт за добро и го воспоставуваат критериумот за моралност. Во тој контекст Менсер ги разликува следните цели: самоодржување, самоусовршување, ширење на искуството и знаењето, размножувањето преку полов однос, доброволна партиципација во духовното и материјалното, општествено поврзување за промовирање на општо добро и стекнување на спознание за положбата на човекот во светот. Овие егзистенцијални цели на свој начин ја опишуваат состојбата на човештвото и неговото етаблирање како морално битие, како и неговата подложност на моралниот закон на природата (ибид.: 27).

Импликациите на христијанската етика се повеќе димензионални и можат да се идентификуваат во сите сфери на организирање на општеството. Поаѓајќи од поставување на основни норми на однесување и во вертикална и во хоризонтална релација, при што вертикалниот однос ги подразбира нормите на релација човек – Бог „*Немој да имаш други Богови освен Мене*“; Додека хоризонталната релација се однесува на односите помеѓу луѓето. Токму во рамките на хоризонталниот однос, кој треба да е рефлексивна на втората Заповед: „*Љуби го ближниот свој*“¹², сватен како оној кој е покрај тебе, а

¹¹ Концепт тесно поврзан со делата на Тома Аквински, а подоцна развиен од страна на Јоханес Меснер.

¹² Надградена преку „Љуби ги своите непријатели“.

помалку како роднина или припадник на иста етничка група, се регулира однесувањето на човекот во сите сфери на животот. Имено, христијанските морално/етичките норми се пренесуваат не само во сферата на односите со блиските, но и во дефинирање на концептот за социјална правда, еманципациски движења, креирање на закони, регулирање на работните односи, дебатирање во доменот на биоетиката и тн.

Од каде произлегува потребата христијаните да ја легализираат моралноста? Оваа определба е тесно поврзана со библиските докази за користење на властите во постигување на социјалите и морални цели. Добрата книга, како некои ја нарекуваат Библијата, со своите егалитарни закони и морал, со своите пророчки закани кон моќта и со воздигање на понизните ги дефинира морално прифатените форми на општествено однесување.

Кога принципот на корисност го одзема приматот од духовното, кај човекот доаѓа до оддалечување од неговиот стремеж за мир. Миовска-Спасева (2010) ја анализира тезата на Русо¹³ „дека колку повеќе се развиваат науките и културата, толку повеќе назадува моралот.“ (Rousseau, превземено од Миовска-Спасева, 2010). Русо смета дека цивилизацијата го расипува моралот, зашто уметноста му служи на луксузниот живот, правните науки на неправдата, историјата на тиранијата и војните. Притоа, Миовска-Спасева укажува на потребата за промовирање на моралните вредности особено во општествени услови во кои присуството на зголемено насилство меѓу луѓето по разна основа, индивидуалниот, етно и религиски егоизам, како и се поизразената духовна и материјална беда и сиромаштво ја наметнуваат потребата за зачувување или промовирање на моралните вредности (Миовска-Спасева, 2010).

¹³ Теза со кој победува на конкурсот за есеј напишан на Дижонската академија во 1749 год.

II. Поврзаноста помеѓу развојот на западната демократија и христијанството

Сите досега познати цивилизации бележат свој раст, најчесто врз пеплиштата на некоја претходна цивилизација, повеќевоковна доминација и распад, кој најчесто доаѓа од внатре. Како во минатото така и денес, одредени цивилизации се сметаат за доминантни, но тие историски коегзистираат со други.

Цивилизацијата претставува комплексна култура во која голем број на луѓе споделуваат различни заеднички елементи. Spielvogel ги издвојува следните основни карактеристики во формирањето на една цивилизација: (1) урбан фокус, кој подразбира трансформација на градовите во политички, економски, социјални, културни и религиски центри; (2) развој на динстинктна религиозна структура од професионални свештенички класи, како помошници Божји (и во политиеистички и во монотеистички култури); (3) нови политички и воени структури: бирократија која се поставува за пресретнување на потребите на растечката популација, армии воспоставени да освојат територии и моќ; (4) нова социјална структура која почива на економска моќ; (5) развој на писмо, пишани документи; и (6) нови форми на уметничка и интелектуална активност (Spielvogel, 2006).

Анализата на западната цивилизација претставува особено комплицирана задача, имајќи го во предвид фактот дека таа сеуште постои. Западната цивилизација се јавува по „смиртта на Класичната¹⁴ цивилизација“, како една од трите цивилизации кои се формираат во период од 300 години (500-800 н.е.). Во услови на културен хаос, остатоци од културни групи и народи започнуваат да се интегрираат и да формираат јадра од три цивилизации. На југоисток, во Арабија, се појавува Исламската цивилизација; на североисток, во Северните степи, се појавува Православната руска цивилизација, и на северозапад, во Франција, се појавува Западната цивилизација. Секоја од нив, имаа различен изглед и организација, а нивните меѓусебни односи се извор на постојани проблеми и конфликти во следните 1500 години (Quigley C., 1979).

¹⁴ Класичната цивилизација го опфаќа периодот од старогрчката и староримската доминација.

Денес е тешко прецизното да се определат границите на западната цивилизација или на се она што таа денес опфаќа. Нејзините граници се протегаат на половина од земјината топка и тоа од Полска на Исток до Нов Зеланд на Запад. Во процесот на нејзиното ширење во последните пет века, моќта на западнат цивилизација била токму голема, што довела до уништување, дури и без предумисла, на стотици други општества, вклучувајќи и пет или шест други цивилизации (ibid.). Но, факт е дека ниту една култура ја нема надминато западната цивилизација во однос на нејзината моќ и опфат.

1. Фундаментални историско-филозофски движења во западната цивилизација

Својот иницијален подем Западната цивилизација го доживува во периодот помеѓу 14 и 17 век. Овој историски контекст е одбележан од сколастицизмот, ренесансата, реформацијата, просветителството и секуларизмот, пет последователни движења кои се меѓусебно поврзани и имаат взаемно влијание.

1.1. Сколастицизам

Помеѓу теоретичарите се уште постојат разлики во обидите прецизно поимно да го определат сколастицизмот. Терминот сколастицизам потекнува од латинскиот „schola“ со значење школа, што воедно се однесува и на доктрината и на методот на поучување во средновековните школи во Европа (Weisheipl, 2007). Во овој контекст, некои историчари овој феономен и наспроти неговата многустраност, согласно конатативно значење, го определуваат како вид на филозофија присутна во христијанските школи во периодото на Средниот Век во Европа. Со овој поим, се означува општата интелектуална клима помеѓу средновековната академија (Pieper, 2001).

Хегел почетокот на сколастицизмот го лоцира во првата половина на шестиот век, поврзувајќи два настани кои се случуваат во 529 година н.е.. Имено, од една страна таа година, со декретот на христијанскиот император Јустиниан за укинувањето на Платоновата Академија во Атина, се става

физички крај на „паганската филозофија“ , а од друга страна во истата година се востанува првиот бенедиктијански манастир, Монте Касино, кој претставува основа за развој на схоластицизмот (Encyclopedia Britannica, 2010).

За оснивач на схоластицизмот се смета Boethius¹⁵, научник од шестиот век. Тој овој примат го стекнува врз основа на коментар кој го дава во едно од своите дела за Светото Тројство, во кое вели „доколку сте во можност, поврзете ја верата и разумот“. Ова всушност ќе стане основа на која се гради схоластицизмот. Оваа поврзаност помеѓу верата и разумот постулирана во овој принцип од самиот почеток и согласно својата природа станува нејзино клучно сврзно ткиво (ibid.), при што Библијата¹⁶, за средновековниот Запад, ќе претставува една голема културна матрица (Loius, 1998:20).

Библијата го моделира средновековниот светоглед, неговиот спонтан одговор на настаните, социјалните односи и интелектуалниот живот. Средновековието ја гледа реалноста преку очите на библиските писатели, ранохристијанските коментари и грчките и римски мислители¹⁷, се до нивното прогласување за некомпатибилни со христијанството (ibid.). Меѓутоа, во подоцнежниот развојот на мислата неминовно ќе дојде до кршење на единството помеѓу разумот и верата, во зависност на што ќе биде ставен нагласокот, на разумското препознато во влијание на рационализмот или на ирационалното, метафизичкото, верата, односно теологијата. Во рамките на средновековниот схоластицизам, доаѓа до несогласување помеѓу диалектичарите, кои го нагласуваат или пренагласуваат разумското и оние кои ја нагласуваат надрационалната чистина на верата.

Најзначајни полиња на проучување во овој период се филозофијата и теологијата, а самиот терминот схоластицизам се подразбира во контекст на овие дисциплини. Схоластицизмот, воопштено може да биде поделен на три периоди: средновековен период, кој се протега од Боетиус до 16 век,

¹⁵ Неговото дело „Утеша на филозофијата“ (The Consolation of Philosophy), напишана во период додека тој го очекува своето погубување, наредено од Кралот Готот Теодорик, заради наводно предавство, се представува дека по Библијата претставува најпреведуваниот и коментирано дело во светската историја.

¹⁶ Но, не Библијата како книга во приватна сопственост во домот, пракса застапена од ренесансата до денес, по пронаоѓање на печатарската Гутенбергова машина; ниту Библијата како предмет на историско-критичко проучување, доминантно во Германија и на Западот на крајот на единаесетиот век; но Библијата како јавно прокламирано, Свето Писмо (Cabazon, 1998).

¹⁷ Благодарение на доследната и макотрпна работа на схоластиците денешните научници имаат директен пристап до делата на Платон, Аристотел и Августин.

вклучувајќи го тука и схоластичкиот златен период од 13 век; „вториот схоластицизам,“ кој започнува во 16-от век со Томас де Вио Цајетан; и неосхоластицизам, кој започнува во 19 век и трае до Вториот Ватикански Концил 1962-65 (Weisheipl, 2007).

Според Јосеф Паипер, схоластицизмот не е сет на филозофски позиции, но еден посебен метод на истражување и упатства (Pieper, 2001). Схоластицизмот се одликува со посебен метод на откривање на вистината. Имено, по пат на едноставното собирање на текстови, пишани материјали, реченици и нивна интерпретација (exposition, catena, lectio), систематски дискусии на текстови и проблеми (quaestio, disputatio), се прави обидот да се изгради сопствен поглед на целокупната „достапна вистина“ (summa).

Од почетокот на средновековниот схоластицизам, природна цел на сите филозофски напори е постигнување на „целосната достапна вистина,“ која ги вклучува учењата на христијанската вера, како суштински и најкарактеристично издвоен елемент на схоластицизмот. Тоа претставува неопходност и во исто време прогресија кон интелектуална автономија и независност, која ја доживува својата кулминација во 13 век, таканаречениот схоластичкио „златен период“, чии најистакнати претставници се Св. Алберт Магнус и неговиот најистакнат ученик Тома Аквински, чие дело „Summa Theologiae“ нашироко се смета за совршенство на схоластичката теологија (Pieper, 2001; Encyclopedia Britannica, 2010; Weisheipl, 2007).

Токму преку овој метод, според Паипер, може да се увиди интелектуалната култура на средновековната европска цивилизација како еден примарен проект на европските северни народи, при што не дојде до продолжување на класичната култура, но до нејзино апсорбирање во западната научна мисла, односно до брак помеѓу Атина и Јерусалим, како една најкарактеристична одлика на схоластицизмот, еден систематски преговор за соодветен сооднос помеѓу разумот и верата (Pieper, 2001).

По ова, во период помеѓу 14ти и 16ти век, доаѓа до опаѓање на стандардите во поучувањето и во профилот на наставници, на сцена стапува „логицизмот“ или формализацијата на мислата, по што на терминот схоластицизам му се придодаде дерогативно значење (Weisheipl, 2007).

1.2. Ренесанса

Како средновековно културно движење во Европа, ренесансата се јавува во период од доцниот 13 век до 17 век. Етимолошки поимот ренесанса потекнува од францускиот збор *renaître* со значење на „ново раѓање“ и италијанскиот *rinascimento* „повторно раѓање“.

Ренесансата е еден од најинтересните и најоспоруваните периоди од европската историја. Едни научници на него гледаат како на издвоен период со сопствени карактеристики, други пак, сметаат дека со ренесансата се одбележуваат првите два до три века од една поголема ера во европската историја, наречена модерна Европа, која трае се до Француската Револуција (Grendler, 1989). Историско-политичкиот контекст во кој се јавува ренесансата е одбележан од Големата Шизма (1378-1415), период во кој симултано владеат три папи, по што контролата се враќа во рацете на секуларните владетели (Columbia Encyclopedia, 2007). Во овој период во Англија, Франција и Шпанија започнува да се развива класен систем кој почива на економска моќ (ibid.).

Во суштината на ренесансата, како културно хуманистичко движење е возобновениот интерес кон античките класици, нивните вредности, при што одредени истакнати личности од тоа време како што се Петрарч¹⁸, Бокачо и Вила го отфрлаат средновековниот схоластицизам во полза на хуманистички ориентирани форми на филозофија и литература. Покрај тоа, ренесансата има голем одраз врз развојот на архитектурата, сликарството и скулпторство со што се создава впечатливата материјална култура на средновековна Европа, ценета и уживана до ден денес (ibid.).

Денес ренесансата воопштено се користи за опишување на политики, верувања, филозофии, наука, литература, сликарство, скулпторство, архитектура и музика од тој период. Ренесансата како период во историјата на западната цивилизација е издвоен од страна историчарите од 19 век, како што е Бурцкхардт, кој на овој период му ги препишуваат атрибутите на оптимизам, индивидуализам и зголемен степен на секуларизам. При што, секуларниот и индивидуален карактер се особено нагласени во ренесансниот период.

¹⁸ Некои го сметаат Петрарч (1304-74) за првиот „ренесансен човек.“

Во овој период се развива Северно-европскиот хуманизам, отелотворен во делата на холандскиот хуманист Десидериус Еразмус или едноставно наречен Еразмо Ротердамски (1466-1536), врвен научник во рамките на северната ренесанса. Во рамките на Северно-европскиот хуманизам се прави обид за измирување на античката грчка и римска мудрост со христијанската вера. Покрај нагласувањето на грчката и римска школа, хуманистите и придаваат општествено значење на секоја индивидуа. Хуманизмот¹⁹ во ренесансната реторика се јавува како реакција на аристотеловиот сколастицизам. Тој се дефинира како интелектуално движење во рамките на ренесансата, а се заснива на верувањето дека литературните, научните и филозофски дела на античка Грција и Рим ги даваат потребните насоки за науката и животот, додека Новиот Завет и ранохристијанските автори ги нудат најсоодветните духовни совети (Hilmar, 2000).

Евангелскиот хуманизам на Еразмус ја нагласува потребата за разбирање на библиските текстови и записите на раните црквени отци како што е Св. Августин од една страна и проучувањето на записите од антички Рим и Грција како секуларна литература од друга страна. Ренесансата е тесно поврзана со реформацијата. Еразмусовиот превод од Грчки на Новиот Завет на Латински (1516-19) е користен од страна на Мартин Лутер за неговиот Германски превод на Новиот Завет (1521). Главните заложби на Еразмус и неговите следбеници се поврзани со возобновувањето на добрата литература, откриена во грчките и латински класици, и возобновување на добрата религија, односно христијанството во неговата основна форма, надвор од сколастичката ирелевантност и свештеничките злоупотреби (Grendler, 1989; Encyclopedia Britannica, 2010).

Еден од препознатливите филозофски карактеристики на европската ренесанса е интересот за дијалозите на Платон, наспроти посистематската, логично заснована аристотелова филозофија поддржана од страна на сколастиците. Еден од социјалните придонеси на неоплатонистите се огледа во нивното позиционирање на жената и зајакнување на нејзините културни

¹⁹ Поимот е за првпат се појавува на италјанскиот Универзитет во Пиза во документ од 1490. Во ренесансата се користел терминот *humanitas*, како антички латински термин со значење на добри квалитети кои ги прават мажите и жените човечни. *Humanista* е ученик, учител или научник на хуманизмот (Grendler, 1989).

активности. Притоа, тие укажуваат на вреднување на љубовта како прва фаза во духовното издигање и спознание на врховното добро.

Ренесансата ги зафаќа сите сфери на општественото живеење вклучувајќи ја и науката. Имено, токму во овој домен настануваат највлијателните промени кои ја позиционираат Европа, Кристендомот односно западната цивилизација како централни светски предводници на општествениот, економски и човеков развој во следните пет века. Во овој научен период доаѓа до редефинирање на замислата за универзумот (Коперник), математиката, физичката и модерната наука за механиката (Галилеј), редефинирање на јулијанскиот календар со грегоријански, нови пристапи во медицината базирани на сознанијата од античкиот лекар Гален, Аристотел и арабските медицински научници. Сите овие достигнуања се случуваат во рамките на големата универзитетска експанзија во ренесансна Европа, едноставно овој период може да се одбележи како реоткривање или возобновен глад за сознание и научност (Grendler, 1989).

Во време на ренесансата постои голем економски дизбаланс помеѓу богатите и сиромашните, при што строгата хиерархиска општествена подреденост најчесто била резултат на семејната социјална позиција на поединците. Она што е значајно за овој труд е дека ренесанското општество обезбедувало социјални услуги, во рамките на граѓанските каритативни институции, за сираците, болните, гладните, отфрлените групи, како што се проститутките и болните од сифилис (ибид).

1.3. Реформација

Реформацијата претставува комплексно социјално и религиско движење предводено од страна на Мартин Лутер²⁰. Тоа е веројатно едно од највлијателните движења во рамките на западната цивилизација, кое директно се поврзува со нејзините придобивки како што се религиозната слобода, владеењето на правото, поддвоеноста на црквата и државата, слобода на

²⁰ Роден во 1483 година во Германија, студирал на Универзитетот во Ефурт и по одредени религиозни доживувања во летото 1505 станува Хермит на Св. Августин. Ординиран за свештеник во 1507 година, започнува студии по теологија и потпаѓа под влијание на Вилијам Окам. Докторира теологија во 1512 по што предава на Универзитетот во Витенберг.

мислата, придобивки кои неможеле да бидат практикувани пред реформацијата.

Реформацијата е едно од серијата на религиозни движења со кои била зафатена западната цивилизација во средниот век. Имено, некои автори сметаат дека богомиското движење, кое се јавува помеѓу 9-10 век, а пенетрира од Балканскиот полуостров кон Западна Европа, имало влијание врз појавата на реформацијата. Се смета дека богомилството претставува еден вид на дуалистичко, нео-маникеанското²¹ херетичко верување. Согласно неговиот дуалистички карактер, поврзан е со верувањето за постоење на еднаква моќ на Бог и Ѓаволот. Меѓутоа, во богомилството, како и подоцна во протестантизмот, како продукт на реформацијата, доаѓа до намалување или отфрлање на црковната хиерархија, а во некоја мерка и до намалување на улогата која и се придава на Марија и во рамките на католичката, но и во рамките на православната црква. Слични нео-манекеански херетички движења подоцна ја зафаќаат Западна Европа. Имено, некаде во 12 и 13 век во Јужна Франција се појавуваат албигензијанистите, кои, исто така, верувале во дуалното постоење на доброто и злото (West, 1994).

Овие дуалистички нео-манекеански движења, веројатно дека влијаат на појава на таканаречените рано реформацијски движења. Помеѓу другите ќе ги споменеме: Валденсианистичкото движење кое се јавило во 1177 година во Франција. Предводено од страна на Петер Валдо кој ги преведува Евангелијата на Француски и организира Здружение за презентирање на библиските вистини.

Џон Виклиф е Англиски реформатор од 14 век работи. Откако тој го превел Новиот Завет на Англиски, а неговиот пријател Николас од Херефорд Стариот Завет, ги организирал пониските свештенички редови во Англија таканаречените Лолларди да патуваат и да го читаат, проповедаат и да ги пеат Евангелијата на Англиски јазик. Јан Јус, подоцна, ги преведува делата на Виклиф на Чешки, ги прифаќа неговите доктрини и решава да ја реформира

²¹ Маникеизмот е едно од ориенталните религиозни верувања кои во период од третиот до петтиот век на нашата ера пенетрираат во грчко-римскиот свет од Блискиот Исток, Мала Азија, Египет, Сирија, Персија и Вавилонија. Негова карактеристика е поврзаноста помеѓу верата и разумното во потрага по абсолютното спознание и прилагодливоста и прифаќањето на доктрини од други нации во потрага по морална чистота преку аскетизам (Obolensky, [1948] 2004).

Бохемиската црква. Порадикалните негови следбеници се нарекуваат Таборити. Согласно нивните убедувања биле отфрлени сите поуки кои не почиваат на Библијата.

Но, реформацијата историски не се јавува само како резултат на определени религиозни движења кои и претходат. Таа е тесно поврзана и со одредени влијателни случувања како што се: црната чума, смрт, по која умира една третина од европската популација; пенетрирањето на турците на Балканот и нивно доближување до портите на Виена; падот на Византиската Империја и напливот на паганскиот грчки хуманизам; нарушувањето на библиските изворни доктрини во рамките на Католичката Црква; и инвентирањето на гутемберговата печатарска машина и печатењето на првата Библија во 1456.

Хронолошки, реформацијата започнува на 31 октомври 1517 година со истакнување на фамозните „деведесет и пет тези“ на вратата од Кастел Црквата во Витенберг од страна на Мартин Лутер. Истакнувајќи ги овие тези или предлози, тој дава отворена понуда за дебата поврзана со проблемите и злоупотребите на поуките поврзани со индологенциите (McGonigle D., Quigley F. J., 1996). А, завршува во 1648 година со Вествалскиот мировен договор, со кој завршуваат сто триесет и едногодишните религиозни војни во Европа (Simon, 1966).

Земно гледано, Мартин Лутер бил професор по теологија кој е во потрага по спасение. Подготвувајќи предавања базирани на павловото послание од Римјаните, доаѓа до лично откровение дека спасението единствено може да се стекне врз основа на лична вера. Односно, спасението е бесплатен дар добиен по Божја милост, кој не може да се стекне со добри дела. По ова, Лутер влегува во конфликт со Католичката Црква, но конфликтот не настанува само заради тоа што тој ја афирмира оваа теза, туку и заради тоа што тој цврсто се застапува за отстапување од традиционалното учење на Католичката Црква со кое го подржува откупот на гревовите со плаќањето на индологенции.

Интересно е да се направи мал осврт на односот помеѓу Еразмус и Лутер. Некои свештеници, противници на Еразмус го обвиниле него, бидејќи сметале дека тој го инспирира Лутер, додека пак некои сметаат дека Лутер е само доволно храбар јавно да ги прокламира тезите за кои се застапува Еразмус. Меѓутоа, нетрпеливоста помеѓу овие два мислителни и реформатори

се заснива пред се на еразмусовото фундаменталното верување во единството на Црквата. За Еразмус коренот на разидувањето не бил теолошки туку се поврзани со одбраната на човековиот слободен избор во процесот на спасение.

1.4. Просветителство

Просветителството претставува европско интелектуално движење од 17 и 18 век во кое идеите за Бог, разумот, природата и човекот се помешани со светогледот кој потикна револуционерен развој во уметноста, филозофијата и политиката. Во суштината на просветителството е употреба и прослава на разумското. Потрагата по рационална религија доведува до Деизам, а порадикалните производи на аплицирање на разумот во религијата доведуваат до скептицизам, атеизам и материјализам.

Просветителството доведува до модерни секуларизирани теории во психологијата и етиката од страна на Џон Лок и Томас Хобс, а истовремено доаѓа и до подем на радикални политички теории. Во овој период во европската мисла постепено пенетрираат идеите за либерално, секуларно и демократско општество. Просветителството²² го доживува својот подем во 18 век, особено во Франција, Шкотска, и Германија, каде критичката филозофија на Кант истовремено претставува кулминација и момент на издвојување на Романтицизмот. Иако, е тешко да се утврди заедничка доктрина за мислителите од овој период, сепак тој се издвојува по материјалистичкиот поглед на човековите битија, еден оптимизам за нивниот развој преку образование и наука, и воопштено утилитарен пристап во општеството и етиката.

Просветителството, исто така, се појавува под името модернизам, (Howe, 1994; Carter & Jackson, превземено од Leveridge and Gilchrist, 2007; Payne, 2001). Меѓутоа, модернизмот, како термин не е воведен од неговите

²² Уставот на САД од овој период е базиран на етиката на природните права, често се наведува како конкретно отелотворување на идеите на просветителството.

интелектуални архитекти француските филозофи, рационалистите, британските емпирицисти, германските идеалисти и бејконовите научници.

Основната задача на модернизмот е наметната од новонастанатиот индивидуализам, кој се стреми кон ослободување од репресивната моќ на суеверието, ненаучноста и ирационалноста и налага нивна замена со разумски и научно основани тврдења (Naugle, 1992). Во тој контекст, ќе ја наведеме дефиницијата на Parton (2000) за “модернизмот како аспирација за откривање на централната вистина(и) за светот, во рамките на која се прифаќа дека вистината не се наоѓа на површината, таа е скриена и треба да се открие”. Согласно пристапот на научниот рационализам, човекот по пат на истражување може да ги утврди законитостите и да дојде до сознание не само на природниот, но и на социјалниот поредок.

1.5. Секуларизам

Секуларизацијата не е нов феномен, но наспроти неминовното постоење, термините секуларизам и секуларизација се од понов датум, а нивните корени се идентификувани во скептицизмот кој се јавува за време на просветителството (Wienclaw, 2009b). При определување на поимот секуларизација во предвид треба да се земат неговата историско-политичка и филозофско-теоретска димензија.

Елементи на секуларизација во христијанството се евидентирани од самиот почеток, за пример ќе ја наведеме познатата реплика на Исус за тоа дали треба да се плаќа данокот или не „На Бога Божјето, на Царот Царевото“. Овие стихови укажуваат на соодветниот однос помеѓу светото и световното, односно Исус предупредува да не дојде до мешање на овие два вида на власт. Потоа, Павловите упатства за „неприлагодување кон овој свет“.

Историско - политичка димензија на секуларизмот подразбира раскинување на единството помеѓу државата и црквата, односно нивното одвојување. Односно, процесите на секуларизација, доведуваат до губење на религиозното значење на религиозните групи и од нив превземените активности.

Историко-политичката секуларизација, во рамките на кристендомот, христијански доминираниот свет, започнува во Франција, во периодот на Француската револуција (1789-1793), како прва анти-религиска револуција во Европа. Уставно доаѓа до субординација на црквата на државата. При тоа, Боженственото право се заменува со граѓански суверен, црквната сопственост се етатизира, а религиозните редови се потиснати. Одземени се некои од домените кои се во рацете на Црквата како што е образованието кое се национализира и, во принцип, секуларизира; наместо црквата, државата започнува да ги евидентира на раѓањата, браковите и смртта, а во 1792 доаѓа и до легализација на разводот. Религијата се потиснува во доменот на приватното каде „секој граѓанин може да ужива во грешките по свој избор.“ По долговековните прогонства, пролета 1791 година, протестантите и евреите во целост се стекнуваат со граѓански права, дизасоцирајќи го „граѓанскиот статус“ од католицизмот, со што за првпат се создава секуларниот национален идентитет. Гореспоменатите мерки не се насочени директно против религијата, напротив, се смета дека некои од нив всушност ја прочистуваат Црквата.

Збиднувањата кои ја зафаќаат Франција многу брзо се шират и во другите Западноевропски земји, редефинирајќи го претходно воспоставеното единство помеѓу земната и духовната власт.

Од филозофско-теоретски аспект, секуларизацијата може да биде дефинирана како „процес на трансформација на религијата во филозофијата, односно светоглед базиран на разумското и научното, наместо на верата и надприродните концепти“ (Wienkław, 2009b).

Во периодот на просветителството доаѓа до напуштање на толкување на појавите преку натприродното. Најпрвин помеѓу скептиците, а подоцна од рационалистите и емпириците односно емпиризмот²³, дошло до преиспитување на традиционалните религиски верувања во Западниот Свет. Секуларизмот го исклучува моралот, религијата и политиката од рационална анализа (Kennedy E., 2000) и истовремено доведува до поместување на моралните и религиозните вредности (Wienkław, 2009b).

Секуларизмот е присутен во размислите на Николо Макијевели, креаторот на политичката филозофија. Но, за разлика од Августин кој говори за

²³ Како посебен метод на рационално пристапување кон проблемите.

љубовта кон „земниот и Божјиот град“, Макиевели не нуди алтернатива на „Божјиот град“. Неговата идеја е поврзана со создавање на еден вид на град, со античко уредување, со единствена цел да се придобие и задржи моќта во функција на општото добро. Според Кенеди (2000), значењето на Макиевели или макиевелизмот се огледа во тоа што тој ја уништува „Христијанската Империја“ (the Imperium Christianum). Да се размислува како Макијавели значи да се постапува на овој свет без да се мисли на следниот. Игнорирајќи ја моќта на верата да обезбеди заеднички јазик и сет на заеднички принципи за кои рационалниот човек заеднички може да расудува. Макијавели би се сложил со Августин во однос на превалентноста на злото во секулумот (световното), состојба во која човекот е лишен од верата и во доверата еден во друг. Макиавеловата опција сугерира напуштање или пресекување на човековата комуникација со Бог, што во секуларниот свет ќе доведе до тоа човекот да биде препуштен сам на себе.

Џон Лок во првото од четири дела „Писмо[а] во однос на толеранцијата“, образложува дека религијата не треба да биде воспоставена од државата. Тој го нагласува правото на слободен избор, „секој човек е православен²⁴ за себе“ и има право да избере во што и како ќе верува (ибид). Уште еден мислител од периодот на просветителството, Д’Холбах, во последното поглавие од неговиот Социјален Договор (1762) вели дека христијанството не може да биде религијата на неговата Република или било која друга држава, бидејќи тоа подразбира одвлекување на лојалноста на луѓето кон друг свет. Овој секуларен поглед опстојува и до некаде се зајакнува помеѓу германските мислители Кант, Хегел и Маркс.

Наспроти горе наведените аспекти, секуларизацијата, исто така, се јавува како резултат на различните социјални промени поврзани со модернизмот, индустријализацијата, и урбанизацијата, особено, зголемената социјална диференцијација и социјална и географска мобилност. Согласно класична формулација за секуларизацијата дадена од Брајан Вилсон (1966), поврзаните процеси на индустријализација и урбанизација се примарни каузални фактори кои довеле до прогресивно губење на значењето на

²⁴ Православен во овој контекст се однесува, не на еден од правците во христијанството, туку како исправно верување.

религијата во модерното Европско општество. Двата процеси довеле до појава на атомизирани и аномични масивни општества и до губење на секојдневните лице-во-лице односи помеѓу луѓето, односи кои ги во помала мерка можат да се сретнат во локалните заедници. Токму, во ваквиот вид на односи кои се создаваат во малите релативно хомогени заедници најдобро функционираат организираните религии. Спротивно на тоа, во безличните урбани средини во кои недостасува општествено економската стратификација, овозможуваат поединците во континуитет да ги ослабуваат врските на традиционалните религиски структури, што доведува до губење на социјалното значење на религијата. Но, токму процесот на деиндустријализација наспроти индустријализацијата е главниот мотор на секуларизацијата. Имено, токму индустријализацијата предизвика рурално-урбана миграција доведе до зголемена религиозност во градовите, но процесот на де-индустријализација предизвика атомизација на општеството и до губење на механизмите на локална социјална контрола.

Во однос на феноменот на секуларизација се наметнува едно прашање „дали таа е универзално искуство, со кое се соочуваат сите религии во услови на доцен модернизам или е својствена само за христијанството?“. Прашање кое според Чемберс (2006) останува отворено. Христијанството како обликувач и поттикнувач на западната цивилизација во последните три века е сериозно предизвикано од секуларизмот и секуларизацијата. А токму западната цивилизација, покрај христијанството, на останатиот свет, им ги извезува секуларизмот, просветителството и своите технологии.

„Ако Бог престанал да постои за филозофите, тој требал да биде измислен за 'широките маси', за сметка на социјалниот ред, на нечии слуги, на пример, оние кои во други ситуации би посегнале кон своите господари.“

2. Христијанството како матрица за развој на западната цивилизација

Западната цивилизација се формира под влијание на различни култури. Еден од нејзините извори е идентификуван во класичната култура, која во западната цивилизација има влијание врз обликување на законот²⁵, власта²⁶, филозофијата²⁷ и науката²⁸ (Review of Western Civilization to 1550). Вториот извор е семитичкото влијание, кое преку јудеизмот и христијанството²⁹ ја поставува религиската и морална матрица на западната цивилизација. Третото влијание е варварското, тоа е дифузно, и може да се увиди во социјалните односи и технологијата. На крајот, е влијанието на саракините³⁰, односно арапите, и тоа се состои од инцидентни елементи и служи како посредник во трансферот на Класичното влијание (Quigley C., 1979).

Наспроти неспорниот удел на сите горе наведени култури, согласно однапред поставената хипотеза, во нашата анализа ќе се обидеме да укажеме на тесната поврзаност помеѓу христијанството и западната цивилизација.

2.1. Поттикнувачи на западната цивилизација идентификувани во христијанството

Што ја прави западната цивилизација толку успешна и доминантна? По што западната цивилизација се разликувала од цивилизациите кои и претходеа и оние од кои била или сеуште е опкружена?

²⁵ Западната пракса на непристрасна правда и судење со порота почиваат на римското право.

²⁶ Голем број политички термини имаат грчко потекло, тие претставуваат концепт за граѓански права, обврски и концептот за демократија согласно атинскиот модел.

²⁷ Сократ, Платон и Аристотел ги поставуваат фундаментите на западната филозофија.

²⁸ Рационалниот метод на истражување, есенцијален во модерната наука, е воспоставен во античка Грција. Додека римјаните го обезбедуваат интелектуалното наследство на античкиот свет.

²⁹ Според голем број автори христијанството е во сржта на западната цивилизација (Dawson, 1961)

³⁰ Терминот саракини е користен уште од времето на античкиот Рим и се однесувал на луѓето кои ги населувале пустинските области во римската провинција Сирија со цел динстинктно да ги разликува од Арапите, но потоа се применил и на арапските народи, а во периодот на Крстоносните војни и од страна на Византија тој станал синоним за Муслиманите и истиот е пренесен како термин на запад. Инаку, зборот има грчко потекло *Σαρακηνός*, и се смета дека е дериват на арапскиот збор *sharqiyin*, со значење „источњаци“ (Encyclopedia Britanica, 2010).

Христијанството³¹ го претпочита претприемништвото и мануелното производство, што може да се увиди во низа Библиски стихови. На пример: Кога Бог го предупредува Ноа за тоа дека ќе дојде до потоп и му вели дека тој ќе биде спасен, но Бог директно не му го обезбедува спасението на Ноа. Напротив, му вели „Изгради си арка од ...дрво,“ заповеда Бог, и Ноа ја изгради арката, согласно Божјите упатства. Односот човек – Бог во христијанството е активен, во него покрај послушноста на човекот, се очекува тој да биде активен партиципиент во креирањето на својата судбина. Бог не му рече на човекот еве ти Арка за да се спасиш, туку тој му заповеда на Ноа да ја изгради, му дава идејна скица, прецизен опис и го постави човекот за менаџер на спасоносниот глобален проект. Инвентивноста е прифатлива и исплатлива. Чувството на моќ кое го издига човекот на ниво на креатор. Односно, човекот, преку работата станува налик на својот Татко небесен, создава, креира односно иновира.

Во христијанството природата му е потчинета на човекот (Прва книга Мојсеева). Ова е јасно раскрстување помеѓу анималистичките верувања и пракси, во кои се гледа нешто анималистичко во секое дрво или поток³². Во христијанска Европа овие пагански пракси не се доминантни, па затоа и не влегуваат во нејзината идеолошка матрица.

Христијанството развива линеарна смилса за времето. Други општества го доживуваат времето циклично, при што се доживува враќање наназад и нов почеток. Линеарното време е прогресивно или регресивно, или преминуваме кон нешто што е позитивно или имаме пад од некој претходно, посреќен период. За еропјаните, сепак, преовладува прогресивниот светоглед. Слободата на пазарот како и претприемништвото се, исто така, важна карактеристика на европската цивилизација (Landers, 1999)

Овие одредници ја изградуваат Европа во една поинаква цивилизација од другите, а истовремено, влијаат врз нејзината долговековна експанзија и остварена моќ. Ниту една култура досега ја нема надминато западната цивилизација во однос на нејзината моќ и опфат.

³¹ Во оваа подглава употребата на поимот христијанство може да биде изедначен со поимот јудео-христијанство.

³² Иако денес екологистите можеби ќе мислат дека треба да се приклониме кон вакви пракси како би одале почит на природата мајка.

2.1.1 Христијанскиот концепт за време

Во рамките на сите религиозни системи вклучувајќи го и христијанството, времето е перцепирано како димензија во која се објавува или му се отстапува место на светото. Сепак, имајќи ја во предвид материјалната природа во која опстои човештвото, светото време е конструирано во секуларна димензија. Притоа во светото се опфатени делата и манифестациите на светото, а во рамките на секуларноста се опфатени активностите на луѓето, идентификувани во историјата. Тензиите кои постојат помеѓу светото и световното време се поврзани пред се со концептот за минливоста на времето (Tomczyk, 2009).

Јудео-христијанскиот концепт за време, за разлика од другите религии, е линеарно-прогресивен. Кога зборуваме за духовното, светото, тоа опстои во безвременска димензија, Тој е алфа и омега, почеток и крај. Бог постоел од самата Вечност, Тој бил, Е и ќе Биде. Присутен е во минатото, но истовремено е присутен и во сегашноста и во иднината. За Бог, времето е релативно, еден ден за Бог, може да значат илјада години за човештвото³³. Но, Бог е творец на времето, а со самото тоа творец и на историјата³⁴. Безвремената димензија во Христијанството може да биде објаснета преку поимањето на Христовото распнување. Христос беше распнат на крст и на него ги понесе гревовите на човештвото сватено во целина. Односно, Христос, беше распнат на крст и за оние кои умреле пред неговото доаѓање на земјата и за гревовите на своите современици, но и за гревовите на оние кои ќе се родат пред самиот свршетокот на светот.

Покрај материјалната природа човекот, како и неговиот создател има и своја духовна природа, согласно која е предодреден за вечноста. Но, сепак, човекот пребива во материјален свет во кој времето се бележи со почеток и крај кои се во голема мерка предодредени. Иницијалниот момент во линеарниот концепт има историско значење со што се исклучува можноста за повторување (Landes, 1999). Во христијанството или поточно во јудеохристијанството времето е подразбрано како нешто што се движи, незапирливо, тоа е расчленето до најмала единица (нано секунда) и

³³ Токму во оваа Библиска изјава некои современи христијански теолози ја наоѓаат поткрепата за милјонскогодишното постоење на земјата, теза застапена во еволуционата теорија.

³⁴ Во Библијата Бог е претставен како некој кој интервенира во човековата историја.

неповратно тече. Согласно линеарниот аспект на времето, историските настани се дел од континуумот на меѓусебно поврзани епизоди, без можност за нивно циклично повртување (ибид.).

Времето во јудеохристијанството е од толкаво значење што дури и самата Библијата започнува со претставување на овој концептот. Точно временски е определено настанувањето на светот. Творецот на универзумот го дава моделот за тоа како треба да се организиран времето. Па така, седумдневното создавање на светот е модел за организирање на неделата во седум дена, при што еден, односно седмиот, ден е определен за одмор, воодушевување кон созданието/создаденото, а од христијаните се очекува да го следат тој пример и сообразно да го ползуваат времето.

Во христијанството времето не се доживува циклично, како што е тоа на пример во Хиндуистичкиот каде доминира концептот за реинкарнација, која ви нуди можност да се унапредите во следниот живот или да се вратите во некоја по примитивна форма. Во христијанството доминира концептот за инкарнација, еднократно отелотворување, таа можност ви е дадена еднаш, вие сте единствени, се раѓате, го ползувате времето дадено од Бог, живеете и врз основа на вашиот живот ја определувате вашата вечност³⁵.

2.1.2. Христијанство и концептот за правда

Старозаветното осудување на неправдата и нејзиното откупување преку принесување на жртва и молитва, во христијанската традиција е надградено преку концептот за апсолутна правда (Henle, 1980). Христијаните ги прифаќаат „...законот даден преку Мојсеј...“ (Јован 1:17), но во Новиот Завет, во поучувањата на Исус Христос и неговите ученици, се надградуваат или рафинираат моралните поуки³⁶ од Стариот Завет. Притоа, согласно универзалната димензија на Христијанство доаѓа до пренесување на моралната матрица согласно динамиката на неговото ширење.

³⁵ На ова почива и стравот за отфрлање на зачатото и абортусот.

³⁶ Исус за себе вели дека не дошол да го поништи Законот или Пророците, туку дека е доједен да ги исполни Види: Матеј 5:17-48.

Христијанското прифаќање, светоста и дигнитетот на човековиот живот се прокламирани во верувањето дека човекот е создаден според образот Божји³⁷ (I книга мој. 1:27). Според тоа, човекот, согласно Стариот Завет, е подреден на Бог и Законот Божји, додека согласно Новиот Закон, преку Христовата жртва, човекот во љубовта Божја е ослободен од осудата според Законот. Човекот во Новиот Завет е повикан да му се подреди на Бог преку својата вера.

Секој човек има право на живот, телесен интегритет, и сретства кои се неопходни и соодветни за неговиот развој во животот; тоа примарно е храна, облека, скровиште, одмор, медицинска помош, и на крајот неопходните социјални сервиси. Оттука, човечкото битие има право на сигурност во случај на болест, неможност за работа, вдовство, старост и невработеност (Wronka, 1998).

Овие значења на позитивните права и обврски, како и човековото достоинство и во Старозаветните записи, се јавуваат конзистентно при нагласувањето и натамошното елаборирање на Христијанскиот морален дискурс. Pius XI, на пример, во *Divini Redemptoris (Atheistic Communism)* (1937) нагласува дека „И правдата и милосрдието често задаваат обврски“ (Gibbons, превземено од Wronka, 1998). Јован Павле II во *Laborem Exercens (On Human Work)* (1981) нагласува дека работата, обврските, не е едноставно „роба“ која може да се купи и продаде, но повеќе начин да се свати човечоста и да се партиципира во дигнитетот на човековиот живот. Сите имаат дигнитет заради тоа што се создадени од Бог во негово обличје“ (Gibbons, превземено од Wronka, 1998). Папата Јон XXIII говори на пример за „социјална одговорност есенцијално наследена во правото на приватна сопственост“ (ibid.: 293). Во Христијанството, како што веќе напоменавме во подглавието за државата, постои јасна поделба помеѓу земната и духовната власт, сугерирајќи ја хиерархиската подреденост на земната власт пред една повисока власт, односно пред духовна власт. Последователно, поединците, можат да одбијат да се подредат пред владеачки авторитети ако нивниот мандат е во конфликт

³⁷ Секретарот на Светата Столица, Пречесниот Цасароли, на Светскиот Самит за Деца во Септември 30, 1990 говореше за дигнитетот на човековиот живот кој произлегува од создавањето на поединците според образот Божји.

со „повисокиот закон“³⁸ (пр. Божјиот Закон). Наспроти можностите за злоупотреба, значењето за повисока власт, која често се нарекува „природен закон“, изгледа како да е централен концепт во развојот на идеата за човекови права.

Според Адам Смит, превземено од Tsukada (2002:33), правдата е основниот столб на цивилното општество. Поимот правда во Западната цивилизација не се однесува само на регулирање на односите меѓу луѓето³⁹, но тој ги опфаќа односите помеѓу поединците и општеството⁴⁰, создавајќи го на тој начин синдромот социјална правда.

Покрај во Библиските записи, правдата е обработувана и во делата на античките филозофи Платон, Сократ и Аристотел, кои пишувале за еднаквост и правда, се разбира во тоа време тие биле концентрирани на еднаквоста и правдата на човекот, сватен буквално како именка од машки род. За правата на жените се зборува нешто подоцна во човековата историја. Веројатно, еден од првите акти за признавање на човековите права е усвоен во 1215 година, кога англиските благородници, бискупи и поглаварот го приморале тогашниот крал Џон да престане со угнетување на неговите поданици. Впрочем, потпишувањето на “Магна Карта” претставува историскиот момент на поставување на камен темелникот на човековите права (Reichert, 2003:21).

Генерално концептот на човекови права може да биде разбран како “права, кои се наследени согласно нашата природа и без кои неможе да живееме како човекови битија. Човековите права и фундаменталните слободи овозможуваат потполно развивање и користење на човекови квалитети, интелигенција, таленти и совест, како и задоволување на духовни и други потреби” (United Nations, 1987).

Врз основа на црковната социјална наука се издвојуваат следните начела кои произлегуваат од: солидарноста и правдата, општото добро, субсидијарност и партиципација. Особено е значајно добро да се разберат и правилно применат начелата на солидарност и правда, односно, праведност. Библиските темели и христијанската традиција, а исто така, и современиот

³⁸ Многу христијански лидер во историјата одбивале да се покорат на земна власт кога таа била спротивна на Божјиот Закон (Дитрих Бон Хофер не се потчинил и не ги оправдал фашизмот во својата земја, Мартин Лутер Кинг, проповедник, водач на Движењето за граѓански права во САД, активист против сегрегацијата во американското општество).

³⁹ Она што Гариа и Соест го нарекуваат комуплативна права.

⁴⁰ Дистрибутивна и легална правда (подетално види глава четири).

развој на Црквата говорат за „преференцијалната опција за сиромашните“ како показатели за социјална правда. Во таа смисла може да се протолкува и поимањето на правдата како „fairness“ издиференцирано од страна на Џон Ровлс. Темелните промени на економско-социјалниот систем бараат бројни промени во теоријата и праксата: општа намена на материјалните добра „социјална хипотека“ над приватната сопственост, промени во сваќањата за трудот, субсидијарноста и промени на „демократичноста“ во економијата и тн. (Valković, 1994).

Одговорот на прашањето „зашто и како христијаните треба да ја регулираат правдата?“, е даден во библиските примери за „економска правда“ и соодветно на правдата дефинирани термини за идентификување на етички и практични начини за помагање на сиромашните.

Спорет Херцке, христијанскиот теизам, барем теоретски, се застапува за универзален пристап во однос на човековите права. Бидејќи се смета дека сите луѓе имаат иста вредност и дигнитет, без оглед како ја обликуваат смислата во своите животи, се смета дека сите луѓе имаат исти човекови права (Hertzke, 2003).

2.1.3. Концептот на човековата слобода и слободата на изборот

Слободата на изборот веројатно може да биде определен како '*differentia specifica*' на христијанството. Токму, слободата на изборот или „слободната волја“ која Бог му ја дава на човекот уште од неговото креирање е суштествено поврзана со христијанството и истата го издвојува од сите останати религии.

Односот човек – Бог е заснован на слободен избор, доминантен во Библиски претставената историја на човештвото. Па така, ако накратко се сумаризира човековата историја, врз основа на теоријата на создавање и избавување, Адам, првиот човек во Библијата е претставен како човек на кого му се дадени упатствата за тоа што е дозволено, а што не е дозволено. Имено, „Бог ја стави топката во рацете на Адам“, односно му дозволи да одлучи дали ќе го послуша Бог или ќе постапи согласно својата слободна воља.

Сметаме дека Божјиот замисла за човекот/Адам почива на идеата за активно, а не е пасивно создание. Ако Бог постои во вонвременска димензија, тогаш тој уште пред создавањето на светот знае дека Адам ќе падне во грев,

токму преку остварувањето на правото на слободен избор. Меѓутоа, наспроти човековата предиспонираност за грев, Бог го создава човекот и воедно го детерминира патот преку кој ќе дојде до помирување во овој однос.

Токму во концептот на Спасител, отелотворен во Богочовекот Исус Христос, Бог, повторно го воведува принципот на слободна волја или избор. Отк. 1:12 „Еве стојам пред вратата на вашето срце и чукам, па секој што ќе ми отвори ќе влезам и ќе вечерам со него.“ Во овие Библиски стихови акцентот е ставен на волјата на човекот да го отвори своето срце и прифати Исус Христос. Тука, не гледаме димензии на присила или ултиматум, напротив можеме да ги идентификуваме аспектите на реконсилиација, помирување, помеѓу Бог и човекот. Ако Адам преку својата слободна волја го наруши односот на заедништво меѓу човекот и Бог, сега човекот користејќи ја својата слободна волја на индивидуално ниво, преку Исус Христос, може да се измири со Бог и да го обнови заедништвото.

Меѓутоа, наспроти слободната волја дадена, согласно Христијанството, единствениот правилен избор што може да го направи човекот е да постапи согласно Божјата волја. Односно како што вели Новак, „не постои потполна слобода без *telos*, изборот мора да биде раководен од нешто ако сакаме соодветно да ја користиме слободата“.

„Слободата е услов за манифестирање на индивидуалноста и за поттикнување на физичката, но и на разновидната нисловна активност: интелектуалната иницијативност, самостојност во набљудувањето, критичкото размислување, предвидување на последиците, креативноста во прилагодување кон нив“ истакнува Миовска-Спасев (2010). Слободата и самостојноста се во основата на градењето на односи на взаемна почит и разбирање меѓу луѓето, исто така, слободата „му овозможува на поединецот да даде сопствен придонес кон групниот интерес, како и да учествува во такви активности во кои социјалното водство ќе се однесува на неговото сопствено ментално однесување, а не на авторитарниот диктат на неговите постапки“ (Dewey превземено од Миовска-Спасев, 2010).

Но, според Новак, злоупотребата на слободата може да се смета како примарен грев на модерниот човек. Тој својата размисла ја поврзува со примената на либералната економија и смета дека е круцијално човекот да се раководи од правилата на создателот. Односно смета дека либералната

економија сама за себе не погрешна, но примарно грешките можат да бидат откриени во нејзината примена од страна на човекот (Novak, 2000). Сепак, индивидуалната слобода и еднаквоста се сметаат за основни постулати на кој се потпира либералната традиција. Имено, само демократски организираната држава преку доследно спроведување на политиките може да обезбеди слобода и еднаквост за своите граѓани. Но, неповредливоста на индивидуалната слобода е тесно поврзана со неутралниот став на државата во однос на автономното право кое го има поединецот во конструирање на “концептот за доброто” (Даскаловски, 2005:125).

Хертцке (Hertzke, 2003;) оценува дека нациите во кои христијанството било доминантна религија уживаат значајно повисок степен на слободи во однос на нехристијанските нации. Иако ваквиот став е оптеретен со одреден број на податоци кој ја намалуваат неговата валидност, сепак еден дел од аналитичарите се сложуваат со тврдењето дека слободата е директен плод на Христијанската теистичка филозофија (Hertzke, 2003; Huntington, 1991).

2.1.4. Концептот за сопственост

Концептот на сопственост може да биде идентификуван уште од библиските времиња и истиот е пренесен и трансформиран во христијанското учење. Еврејската нетолеранција кон автократијата, дури и сопствената, влече корени од Египет и четириесет годишното патешествие во пустината, стиховите од Броеви 16:15 и од I Царства 12:3 укажуваат на светоста на сопственоста.

Западното средновековно христијанство според Ландес (1999), ги осудува претензиите на земните управители и помали монарси, управителите на Рим, за разлика од нив Источната Црква никогаш не ги критикуваше Цезарите на Византија⁴¹. Западната цивилизација ја штити приватната сопственост.

⁴¹ Поделбата помеѓу Западна и Источна Европа е само еден аспект на длабокиот јаз кој сеуште постои.

⁴⁰ По ренесансниот период, закрепостеноста на селаните станала исклучително ретка во најголем дел од Западна Европа, но за сметка на тоа многу се раширила во Централна и Источна Европа, каде претходно не била карактеристична појава. Оваа појава во Источна Европа опстела дури до средината на 19-тиот век, истата била укината во 1861 година во Русија.

Но, израелска традиција, која подразбира одвојување од сите останати кралства, очигледно, е нарушена во Христијанството по етаблирањето на заедницата на верници во Црква, односно по официјалното прифаќање на христијанството како државна автократска религија. Во овој период Црквата се стекнува со привилегиран статус, започнува да акумулира значајна духовна, но и материјала моќ. Се создава една природна алијанса помеѓу земните и „духовните“ власти каде се поприменливо е правилото „Не се гризе раката која те рани.“ Притоа, доаѓа до монополизација на Словото Божјо од една група на свештеници кои имаат привилегија да ја познава и толкува Библијата.

Црковниот монопол се задржува се до појавата на таканаречените херетички секти како што биле валденсианите (Waldensians, Waldo, с. 1175), лолардите (Lollards, Wiclif, с. 1376), лутераните (1519 понатаму) и калвинистите (средина од шеснаесетиот век) кои ставаат нагласок на личносниот однос во христијанството. Исто така, самоеманципацијата на Западна Европа е директно поврзана и со економското јакнење на селата и урбаните заедници. За разлика од западноевропските градови, градовите и варошите Источна Европа⁴² биле мали и неслободни, а феудализмот или кметството во средниот век продолжило да опстои па дури и се влошило.

Во овој период Добрата Книга, со своите егалитарни закони и морал, со своите пророчки закани кон моќта и воздигање на понизните, ја отвора вратата за недисциплинираните помеѓу верниците и предизвика недоразбирање помеѓу секуларните власти. Таа ги предупредува владетелите дека нивното богатство и моќ се од Бога, и ги условува на добро поведење. Навистина, за време на реформацијата христијанството станува една незгодна доктрина.

2.2. Одбележја на христијанската идеолошка матрица

Заедничко за сите општества е тоа што нематеријалната култура е најзначајна нивна карактеристика, бидејќи е најмалку подлежна на експлоатација и продира на сите нивоа (Quigley, 1979). Во 12 вековниот

постоење на Западната цивилизација се издеференцирани обележја кои во поширока смисла влијаат врз изградба на западниот светоглед, уредување и организација. Христијанството претставува срж на западната цивилизација и имплицитно влијае врз социјалниот живот, но и врз изградба на институционалната рамка во западните демократии (Dawson, 1961). Тоа е основна идеолошка матрица на западниот свет со специфичен удел во изградба на оптимизам, демократија, индивидуалност, социјалност и динамичност. Според Квиглеј, овие карактеристики треба да се разгледуваат како целина, а не како суштина, односно нејзина есенција.

Западниот светоглед е **оптимистичен** бидејќи во основа верува дека светот е добар и дека најголемото добро почива во неговата иднина. Ова во целост ги покрива идеите на Етин Гилсон (Etienne Gilson⁴³) вклучувајќи го терминот „Христијански оптимизам“. Западната идеологија почива на тоа дека материјалното е добро, а духовното е подобро, но тие не се спротивставени, бидејќи материјалниот свет е неопходен за достигнување на духовниот свет. Светот и материјалното се добри бидејќи и двата се создадени од Бог (согласно Стариот Завет). Материјалниот свет му е потребен на духовниот на два начина: (1) душата не егзистира без тело и (2) душата неможе да биде спасена без напорот и кооперативна соработка со други лица, при што и двата можат да бидат постигнати само преку телесни акции во овој свет. Овие идеи почиваат во Христијанството, иако, заради дуалниот карактер на Класичната идеологија, беше потребно подолго време за нивно прифаќање. Верувањето во Западната идеологија почива на идеата дека светот е добар затоа што Бог го создаде во шест дена и на крајот на секој ден, Бог погледна кон својата работа и рече „Добро е“. Исто така, Западната идеологија се раководи од тоа дека човекот е добар, затоа што тој е создаден според имиџот Божји (Quigley, 1979: 337). Спасението го вклучува телото како и душата (подразбира воскресение на телото и живот вечен) што може да биде постигнато преку вера, добри дела и Божја мислост. Овие одредби се јасно определени во Новиот Завет, а на ваквите одредби се приговара во рамките на Класичниот дуализам каде јасно беа одбиени на првиот црковен совет одржан во Никеа во 325. Овој

⁴³ Etienne Gibson, посветен Француски католик, кој бил наклонет кон модернизмот засегнат во идеолошката битка како Француски Католик против „социјалниот модернизам“ или политичкиот либераизам.

оптимистички и надежен однос е применлив во повеќето аспекти на Западното живеење.

Демократските и индивидуалистички аспекти на Западниот светоглед биле присутни и истите можат да бидат пронајдени во Новиот Завет. Тие почиваат на верувањето дека сите луѓе имаат душа која може да биде спасена и, во подолг временски период, имаат еднакви можности да го доживеат спасението. Овие идеи исто така се појавуваат во Христовата загриженост за омаловажените и поттиснатите, во заклучувањето дека првиот и најголем грев е гордоста (гревот на Луцифер), а најголема доблест човечноста, во Беседата на Гората (Блаженствата) и во многубројните параболи (онаа за изгубената овца). Вредно е да се спомене дека сето ова посочува кон индивидуалниот однос на поединецот, кон себе, Бог и кон ближниот (другите луѓе). Сето ова, заедно со нагласокот кон добрите дела и значењето на сакраментите, укажуваат на значењето на социјалните елементи во Западната мисла. Истото значење е подвлечено во идеата дека човекот може да биде и во целост човек и во целост угоден на Бог само во рамките на општеството. Оваа идеја се рефлектира во религијата во идеата за Црквата (совршеното општество, телото Христово), верувањето дека спасението може да биде постигнато преку црквата, идеата за сакраментите (при што сите бараат присуство на најмалку две лица, а повеќето бараат три лица).

Социјалниот аспект на Западната цивилизација во суштина е содржан во изјавата „Вистината се открива во процесите на заедништво.“ Оваа изрека во суштина укажува на она што лежи во основата на Западната култура и е рефлектирано еднакво во нејзината религија, нејзината политика, наука, и економија.

Христијанскиот светоглед ја подразбира **динамичноста**, пред се од аспект, дека постои вистина во или цел за човековата активност. На тој начин се отфрла очајот, скептицизам, персимисам и хаос. Се имплицира надежта, редот и постоењето на значајна објективна надворешна реалност. Која е добра основа за развој на науката, религијата и социјалната акција кои се тесно поврзани со Западната цивилизација. Вториот аспект, подразбира дека никој, сега, ја нема вистината во некој комплетен или адекватен начин, по неа се трага. Овој светоглед одбива ароганција, гордост и личен авторитет во полза на Христијанските доблести и еден вид на базичен агностицизам (со

импликација „Нам сеуште не ни е се познато, 1 Коринтјаните 13:9-13), како и идеата за постигнување на добро преку мака. Западната идеологија функционира според убедувањето дека мудроста или некое друго постигнување доаѓа како резултат на личниот напор вложен со тек на време. Притоа според Квигли, тука се откриваат две основни идеи: прво никој неможе да дојде до целосната вистина, таа се открива постепено, со тек на време, преку вложени напори, и второ непостои поединец кој може да ја открие целосната вистина, за тоа се потребни напорите на заедницата, по пат на соработка во натпревар во кој секој поединечен напор помага во унапредување на напорот на другите и на тој начин помага во развој на консензус кој не води поблиску до вистината од било која акција на поединците.

Овој дијалектички процес е една од оставштините од Класичната цивилизација, каде оваа идеја на појавување на вистината од плуралната дебата на пазарот е увидена уште во дијалозите на Платон и другите мислителите. Несовершеноста или неможноста вистината во целост да биде откриена се огледа во начинот на кој се развива науката во Западната цивилизација. Се поаѓа од претпоставката дека науката не е статична или во потполност откриена, таа бара константно речефинирање на целите кои ги постигнуваме преку дијалектичкиот однос на конкуренција и соработка на индивидуални научници, при што секој од нив ги нуди своите експерименти и теории и ги поставува пред отворена дебата на која неговите колеги, научници во заеднички напори го постигнуваат повисокиот консензус од времен карактер.

2.2.1. Плуралната демократијата и христијанството

Она што придонесе за раст на западната цивилизација е и поделбата помеѓу државата и црквата или секуларното и религиското. Христијанството, за разлика од Исламот⁴⁴, копнее по врвна толеранција, уште од самите почетоци ја прави разликата помеѓу Бог и Цезар, послушност на Царот и на Бог или да му се даде она што му припаѓа на Царот и она што му припаѓа на Бога да му се даде на Бог. Христијанската доктрина изискува покорност од страна на

⁴⁴ Во Исламските општества религијата во суштина е суверен закон, и идеална власт за светиот човек.

христијаните кон властите, како власти кои се избрани или дозволени од Бог, а отстапувањето од оваа доктрина е дозволено тогаш кога земните власти во целост ги рушат Божјите заповеди.

Ова не подразбира недоразбирање и конфликт: ништо не е толку не стабилно како што е двојниот суверенитет и во таков случај една од страните станува подоминантна, односно нешто може и мора да отстапи. Во западните демократии отстапи Црквата, што може да се протолкува како попуштање пред Цезар.

Сепарацијата, односно фрагментирањето, во најголем број на случаи подразбира меѓусебно уважување и однос на соработка, присутна во најголем број на земји во кој доминираат католицизмот и протестантизмот, што доведе до значајни разлики и создаде можност за потенцијален развој на слободата на мислата. Оваа слобода го најде своето место во Протестантската Реформација, но дури и пред тоа, Европа успева да ја зачува слободата на мислата наспроти контролата која се покажа како проклетство за Исламскиот свет.

Западните демократии ги вклучуваат Западна Европа, Јужна Африка, Северна, Централна и Јужна Америка, Австралија и Нов Зеланд. Овие, западноевропски и западноевропски настанати нации, имаат релативно силни економии и стабилни влади, ги толерираат слободните христијански институции (цркви, болници, училишта), ја имаат избрано демократијата како форма на уредување, го претпочитаат капитализмот и слободната трговија и имаат некоја форма на политички и воен сојуз и соработка.

Истиот принцип може да биде применет и врз базичните политички идеи на Западот. Тие се либерални и неавторитерни. Тие неможат да бидат авторитерни бидејќи ниту една индивидуа или институција ја нема целосната и финална вистина; наспроти тоа една потполна и покомплентна вистина се појавува како водич на социјалните активности на слободната дебата во собранијата каде се судираат делумните вистини.

2.2.2. Либерализмот и христијанството

„Евангелијата и Посланијата се зачудувачки ослободени од препораки во доменот на економската политика“. Даг Бандоу (Doug Bandow, 2002).

Либерализмот како политичка филозофија за првпат се појавува за време на Просветителството. Иако, не постои консензус за тоа што точно претставува либерализмот, сепак, оддржувањето на мирот, демократските процедури, почитувањето на индивидуалните слободи, еднаквоста, промовирањет на економски развој, просперитет и обезбедување на социјалните права претставуваат основни функции на либералната држава (Kymlicka, 2006; Даскаловски, 2005:124).

Либерализмот може да биде дефиниран како „посветеност кон најсоодветните институции соодветни на човековиот дигнитет, вклучувајќи ги тука лимитираната влада, заштита на политичките и цивилни права и респект за религиозните слободи и слободно изразување на верата, како и институциите со слободна економска сила преку знаење, инвентирање и претприемништво“ (Bandow, 2002).

Оттука, либерализмот во суштина е основен светоглед на Западот и своите корени ги влече во подвојувањето помеѓу Црквата и државата во Средниот век⁴⁵, се среќава во Поликратосот на Јован од Салисбури во дванаесетиот век, а подоцна е инкорпориран и во Уставот на САД во 18 век (Quigley, 1979) .

Овој вид на плуралистички поглед нуди оправдување за капитализмот и за сите *laissez-faire* или плуралистички економски системи кои се токму типични за Западот дури во раниот период кога економскиот развој ги правеше своите први чекори.

Технолошкиот напредок и економската либерализација се двете главни економски сили кои ги детерминираат промените со кои се соочува светот денес. Рапидните промени во информатичките технологии, комуникациите, машинеријата и така натака, поврзани со отварање на пазарите на се поголем

⁴⁵ Периодот помеѓу распадот на римската империја и ренесансата

број на земји доведуваат до една голема интернационална економија која е меѓусебно поврзана и зависна.

Во рамките на либералната теорија, државата, ја гарантира својата неутралност до моментот до кој поединците не ги загрозуваат или не им нанесуваат штета на другите.

Еднаквоста, произлегува од фактот дека сите луѓе се претставници на човековата раса, припаѓаат на хомосапиенсот, споделуваат одредени универзални сличности и аналогно на тоа имаат еднаква вредност. Покрај универзалниот идентитет, можеме да разликуваме и партикуларен или како што некои автори го нарекуваат групен идентитет. Партикуларниот идентитет се однесува на статусот, полот, расата или етничкото потекло. Универзалниот идентитет на човекот е примарен и е пофундаментален од партикуларниот. Во рамките на либералната концепција, правото на еднаквост, произлегува од универзалниот идентитет на личноста, а не од етничкиот идентитет (Атанасов, 2003:19). Либерализмот подеднакво ги чува и граѓанските и политички права на граѓаните, независно од етничката, културната или социјалната група на која □ припаѓаат (Даскаловски, 2005:127).

2.2.3. Глобализацијата и христијанството

Глобализацијата како феномен веројатно датира многу порано од почетокот на дваесетио век. Имено, според Давид Ландерс, таа веројатно е феномен кој е тесно поврзан со европската експанзија и експанзијата на Западната цивилизација која започнува некаде во 15-тиот век. Поврзана е со барање на посигурни патишта за транспорт на роба од далечниот Исток и со откривањето и проучување на новиот свет. Токму паралелно со откривањето на новиот свет се случуваат и големите мисии кои имале за цел да го прошират христијанството помеѓу „незнабошците“ од новооткриениот свет. Иако, голем дел од овие мисиски патувања вклучувале постапки кои се далеку од методот на „љубов“ кој им го заповедал Исус на своите избраници, кога им ја дал заповедта да го „проповедаат евангелието по сите четири страни на светот“.

Заповедта за ширење на евангелието никогаш не го изгубила своето значење и веројатно својот најголем подем го има во услови кога нема ограничување на слободата на движење на населението. „Глобализацијата не го изненади Бог ниту пак е таа надвор од Негова контрола.“ (1) Во услови на глобализација се зголемува влијанието на христијаните врз светот, и духовно и економски, применувајќи ја економијата на конзистентен начин со Божјите препораки за човековите заедници.

2.2.4. Евроцентризмот како нуспродукт на западната цивилизација

Евроцентризмот како трмин ги надминува рамките на европскиот континент. Тој не се однесува само на европските држави, туку, исто така, вклучува држави кои настанале по пат на колонизација и каде е доминантно европското, бело, христијанско население. Буквално, евроцентризмот значи поставување на Европа во центарот на нештата, тесен и арогантен поглед на светот (D'Souza, 2002:47). Евроцентризмот почива на уверувањето дека Европа е супериорна во однос на останатите општества; дека христијанството е единствена вистинска религија, дека европската култура, наука, право и начини на управување ја оправдуваа доминацијата врз 'инфериорните' и 'примитивни' луѓе. Од неодамна овој став е дополнет со убедувањето дека Западниот стил на демократија, човекови права, и економски модел на 'развој' се супериорни и треба да имаат глобална доминација.

Евроцентризмот претпоставува дека европската идеја "го обезбедува моделот за човештвото" и дека европските земји соодветно на тоа "имаат право да раководат со останатиот дел од светот" (Brooks.ed., 2002). Евроцентризмот е продукт на она што Кумар го нарекува "големата трансформација" и глобална експанзија на европското општество која се јавува од доцниот петнаесети век па навака (превземено од Geoff ed., 2000). Глобалната експанзија на Европа настанува како резултат на технолошките достигнувања во областа на морепловството и употреба на барутот за воени цели, кои ја фацилитираат надмоќта на европските освојувачи и го доведуваат останатиот дел од светот во нерамноправна положба (Landers, 1999). При освојувањата на другите светови, европјаните стапиле во контакт со други човекови општества (заедници) со непознати начини на социјална

организација, светови, населени со лица чии физички изглед бил забележително различен од нивниот (Geoff ed., 2000).

Целиот систем на Европскиот колониализам е заснован на претпоставката за хиерархија на народите и оваа претпоставка е експлицитна основа на национални и меѓународни закони во периодот на 19-ти век и првата половина на 20-ти век, вклучувајќи расни рестрикции за емиграција, односно забрани кои се базираат на расна основа (Kymlicka, 2006). Расната супериорност е во сржта на евроцентризмот. Според Масон, термините 'раса' и 'етницитет' се продукт на модернизмот. Модернистичкиот концепт на раса се појавил во периодот помеѓу крајот на 18-ти век и средината на 19-ти век. До средината на деветнаесетиот век во рамките на расната наука човековата различност (диверзитет) се разгледува согласно поделеноста помеѓу фиксни, одвоени и хиерархиски рангирани раси, вкоренети во биолошките разлики и дивергентните претци. Овие разлики беа особено изразени во терминот 'социјален дарвинизам', поврзан со оправдување на освојувањата и војните во екот на големиот империализам (Masson превземено од Geoff ed., 2000). Мислителите како што се Џон Лок, Жан Жак Русо, Фридрих Хегел, Огис Кант, Карл Маркс, и Томас Јеферсон придонеле во когнитивните разлики да се комбинираат универзалните вредности што всушност претставува слабост на плурализмот во западната традиција. (Brooks ed., 2002)

Евроцентризмот придонел за развивање на асимилаторската практика во поголем број на Европски и колонијални земји. Асимилацијата е поврзана со верувањето дека постоечката (европска) култура, а со самото тоа и христијанството, е пожелно и останатите групи треба се прилагодат кон доминантната група. Европеизацијата е општ процес на културна асимилација во доминантната културна матрица на мнозинската група во општеството (Атанасов, 2003). Во рамките на ова гледиште постои очекување дека недоминантните ќе исчезнат преку асимилацијата или мешаните бракови (Kymlicka, 2006). Во основа ако се работи за група со полабави граници тогаш процесот на асимилација е позабрзан.

III. Социјална политика и христијанството

Државата има должност да ги гради и одржува јавните установи и оние јавни работи кои се корисни за одржливоста на некое големо општество, вели Адам Смит во *Богатството на народите*. Притоа, тој посочува дека расходот во доменот на јавните работи и јавните установи е последна од трите должности на владетелот или државата⁴⁶. Според Смит (1997:50), природа на јавни установи и јавни работи е таква што „профитот од нив никогаш не би можел да ги надомести трошокот на поединецот или на мал број поединци, и поради тоа не може да се очекува дека ќе го изгради или издржува кој било поединец или мал број поединци“. Смит укажува на потребата од вклучување на државата во организирање на јавните служби, но неговото поимање за обемот на јавните служби и јавните работи⁴⁷ е многу потесно од она што подоцна станува предмет на социјалната политика.

Човековата општественост и активноста на здружување произлегуваат од социјалните врски и односи кои се развиваат помеѓу индивидуите во помалите општествени групи. Притоа, настанатите социјални контакти предизвикуваат меѓусебни обврски и соодветен реципроцитет. Значењето на тие обврски, се разликува, во зависност од времето и просторот, пришто доминантното толкување обично е регулирано со посредство на општествени законски норми. Истовремено, обврските претпоставуваат постоење на социјална кохезија, солидарност и взаемност во однос на послабите структури на општеството.

Во средниот век, солидарноста главно се остварува на ниво на семејството, соседствата, гилдите, локалните парохии и религиозните групи. Овие акции со солидарен карактер имале ограничена содржина и скроман опфат. Тоа не го намалува нивното историско значење, бидејќи овие групи, во тој период, претставуваат главни актери во обезбедување на социјалните

⁴⁶ Првата е расходот за одбраната, а втората расходите за правосудството.

⁴⁷ Смит покрај установите за одбрана на општеството и извршување на правдата ги наведува установите за олеснување на трговијата и оние за олеснување на народното просветлување, вклучувајќи ги тука: установите за воспитување на младите и установи за просветлување на луѓето од сите возрасти.

потреби и давањето социјална сигурност на своите припадници (Перишиќ, 2008).

Секуларната социјална заштита, како модел на социјално осигурување, се воведува во протестантските земји со доминантна лутеранска религиска определба, но релативно бргу потоа се шири и во останатите европски земји. Нејзините почетоци се скромни, социјалното осигурување не е сеопфатно, а многу групи и ризици остануваат надвор од нејзиниот опфат.

Двеесетиот век суштински ја смени природата на обврски помеѓу поеднецот и колективитетот, односно „ја наметна обврската на владите да интервенираат тогаш кога приватните иницијативи во општеството не функционираат соодветно“ (Gilbert N., Terrell P., 2002: 41).

1. Определување на поимот социјална политика

Во научниот и политички дискурс терминот социјална политика е воведен во средината на деветнаесетиот век од страна на Вилхем Хенрих вон Рајхл (Wilhelm Heinrich von Riehl)⁴⁸. Со воведувањето на поимот, во граѓанските општествени теории, се поттикнува расправа за неговото значење (Lakičević, 1987). Во 1950 година, по деведесет години од појавувата на поимот социјална политика, на лондонската школа за економија е отворен и првиот оддел за социјална политика, а негов раководител е Ричард Титмус. Во првите години од постоење на школата, во обемот на проучување воглавно влегуваат институционалните структури на државата на благосостојба. Па, оттука, академскиот фокус е насочен кон улогата на државата како примарен обезбедувач на заштита. (Ackers and Abbott, 1996:3).

Постојат поделени мислења во однос на тоа дали социјалната политика може да се смета за посебна научна дисциплина. За едни аналитичари, не постои убедлива и систематизирана анализа за можностите на социјалната политика како наука (Ružica, 1986). Додека за други, таа е релативно нова

⁴⁸ W. H. Riehl го употребува овој термин во студијата *Naturgeschichte des Volkes als Grundlage einer deutschen Social-Politik* (Природна историја на народот како основа за германската социјална политика), објавена во 4 тома во период од 1851 година до 1869 година. За него, социјалната политика претставувала инструмент за решавање на проблемите предизвикани од индустријализацијата и урбанизацијата (Ружин, 2004:12).

научна дисциплина, која има мултидисциплинарен карактер и ги користи знаењата од голем број научни дисциплини како што се социологијата, економијата, политичките науки и историјата. Оттука, за социјалната политика може да се каже дека е наука која своите сознанија од една страна ги црпи од другите науки, а од друга страна има и свој предмет на проучување. Според Алкок, „границите помеѓу социјалната политика и другите социјални научни дисциплини се порозни и променливи...“ (Alcock, 1997).

Социјалната политика е насочена кон теоретско дефинирање на нормите за тоа како треба да се однесува општеството на полето на обезбедување на општествената благосостојба. Но, социјалната политика не се ограничува само на полето на теоретските размисли, таа подразбира и практична апликација и имплементација на политиките кои се сметаат за 'социјални', а кои се насочени кон општествената благосостојба.

Спикер ја определува социјалната политика како „наука за социјалните сервиси и државата на благосостојба. Но, нејзиното поле со текот на времето се зголемува и се проширува повеќе од очекувано. Сепак, социјалните сервиси се во сржта на социјалната политика. Се смета дека социјалните сервиси ги вклучуваат социјалната сигурност, домувањето, здравството, социјалната заштита и образованието – 'големата петорка'⁴⁹- заедно со останатите полиња кои влегуваат во доменот на социјални услуги како што е вработувањето, пеналните системи и правните услуги⁵⁰.“ (Spicker превземено од Alcock, et al., 2008)

За Алкок (1997) „терминот социјална политика не се однесува само на академска дисциплина и на тоа што таа проучува. Тој се користи и за да ги опише секојдневните социјални акции насочени кон промовирање на благосостојба, но тоа е и термин со кој се означува проучувањето на тие акции.“

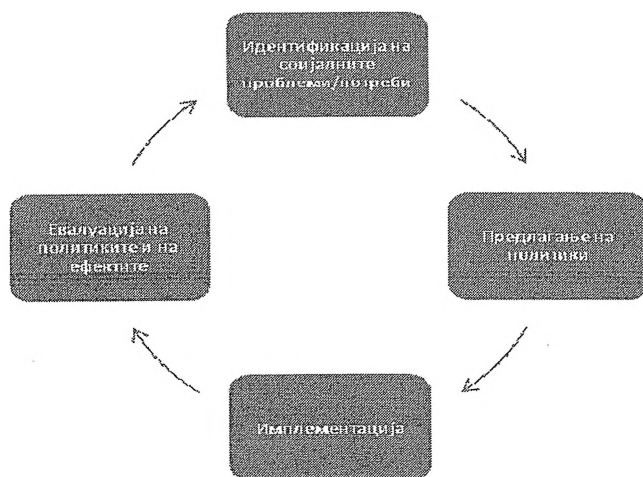
⁴⁹ Некои научници сметаат дека овие пет домени на социјалната политика ја претставуваат класичната држава на благосостојба, која нормално се состои од политики за одржување на приходите и социјалната сигурност, односно, здравствена политика и услуги, персонални социјални сервиси, образование и програми за обука, како и политики за вработување и политики за домување.

⁵⁰ Други пак сметаат дека политиките кои се однесуваат на вработување се повеќе во доменот на економските политики, исто, како и политиките од доменот на кривичното право кои транснаучно припаѓа и во доменот на правните науки и социјалната политика.

Сметаме дека горенаведените дефиниции соодветно го опфаќаат значењето на поимот „социјална политика“. Тие укажуваат на општествената благосостојба како специфично подрачје на проучување во социјалната политика. Понатаму, во своето подрачје на порочување, социјалната политика е тесно насочена кон активностите во доменот на „државата на благосостојба“, односно политиките и социјални сервиси кои се насочени кон унапредувањето на благосостојбата на граѓаните во рамките на една држава. Но, во потесното поле на проучување во доменот на социјалната политика влегуваат и социјалните феномени како што се сиромаштво, социјална исклученост, не еднаквостите и социјалната правда, како и политиките со кои се настојува да се намали влијанието на овие феномени.

Оттука, социјалната политика едноставно може да се каже дека го проучува општеството и неговите проблеми, при што, нејзина главна преокупација е изнаоѓањето на начини за нивно уредување и разрешување. Од друга страна проучувањето на социјалната политика подразбира и анализа на успешните и неуспешни политики, креирани со цел да доведат до понатамошно унапредување на заштитата и благосостојбата. Воедно, ова подразбира создавање на соодветна структура на институции преку кои се имплементира социјалната политика (Alcock, et al., 2008). Алкок и соработниците даваат шематскиот приказ на овој циклус (слика бр. 1).

Слика: 1. Циклус на креирање на политики



Извор: Alcock C. et al. (2008). *Introducing Social Policy*, Second Edition, Harlow: Pearson, Longman стр. 3.

Значајно е да се напомене дека термините социјална политика, благосостојба или држава на благосостојба се користат наизменично во текстови од ова подрачје (Ginsburg, 1992). Се разбира нивната наизменична употреба може да предизвика конфузија ако тие се изедначуваат по своето значење.

1.1. Краток историски преглед на зачетоците на организираната заштита

Историската перспектива ни помага подобро да ја разбереме моменталната клима во која се развива социјалната политика денес и, истата, може да ни овозможи да шпекулираме за нејзината иднина. Исто така, таа ни овозможува да го поврземе развојот на одредени социјални политики со идеолошки, духовни или филозофски влијанија кои преовладуваат во даден историски период. Историската перспектива укажува на цикличната природа на креирање на политики.

Постојат различни периодизации на социјално-политичката активност во Европа. Според една од нив, се разликуваат: (1) комунални социјални реформи и просветителство; (2) индустријализација и државна социјална политика; (3) модерна држава на благосостојба и (4) период на трансформација (Vuković, 2006:17).

Мерки и акции насочени кон грижа за сиромашните, односно давање на помош и милосрдие за населението без приходи за егзистенција, како рудиментарни форми на јавна политика (или нејзина претходница), постојат, во одредени сегменти, во сите европски држави и во сите историски епохи (Lakičević, 1987). Меѓутоа, нивниот карактер е повеќе хуманистички и солидаристички, а помалку универзалистички (Перишиќ, 2007; Ружин, 2004).

Историски, системот на заштита е изграден врз основа на микс на приватна и јавна одговорност кон лицата во потреба. Многу автори пишуваат за оваа дихотомијата во рамките на социјалната држава (Lakičević, 1987:7). Овој сооднос помеѓу приватното и јавното, во обезбедување на минимална благосостојба, од секогаш варира и во голема мерка зависи од историските, економските и културни предуслови на општеството во целина, но и на

поединечните држави. Приватното⁵¹ доминира во поголемиот дел од човековата историја, па така во средниот век, солидарноста воглавно се изразува внатре во семејството, соседството, гилдите, локалната заедница и религиските групи. Овие активности со солидарен карактер имаат скромни достигнуања и се содржински ограничени. Овој вид на заштита е карактеристичен за преиндустијалистичкиот период кога зајакнува интеграцијата на државата и се изградува националната држава (Puljiz, 1997)

Но, во обидот да направиме преглед на развојот на односите на взаемност во обезбедување на грижата за немоќните мораме да го дефинираме историскиот момент во кој ги препознаеме првите облици на организирана заштита. Оваа определба е непоходна заради фактот дека грижата и заштитата се одлики на човековото живеење.

Иако, е тешко да се поверува, заштитата не е непознаница во робовладетелството. Па така, наспроти фактите за суровите услови при изградба на пирамидите, треба да се прифати дека тие се носители на индустрискиот развој на тогашното Египетско робовладетелско општество. Притоа, еден од клучните и тешко заменливи ресурси во тогашниот систем, пред се заради квалификациите да го обработуваат каменот, се робовите. Тогашните Фараони, со цел да го заштитат и одржат овој ресурс, организираат систем на негова поддршка во кој е вклучена исхрана и некои форми на непосредна здравствена помош во случај на незгоди.

Обезбедувањето на социјални услуги според Брандсен и Влием во ранохристијанскиот период е институционализирано во Кападокија во 4-тиот век. Тоа е период во кој за време на владеењето на Константин (306-337) доаѓа до христијанизацијата на грчко-римската империја. За нас, значен е фактот за вклучување на тогашната Црква во институционализирање на помошта. Всушност, овој историски период може да се смета како почеток на институционализирање на социјалната помош за сиромашните, бидејќи како што наведуваат истите автори, постојат малку докази дека за сиромашните била обезбедувана материјална помош пред тоа (Brandesen C., Vliem P., 2007).

⁵¹ Во овој дел од трудот ќе се задржиме само на двојна поделба на општествените сфери. Па така, во сферата на приватното подеднакво влегуваат неформалниот, профитниот и непрофитниот сектор. Овие сектори се предмет на анализа во делот за социјално општество.

Несомнено, причина за вклучување на Црквата во тогашното општество произлегува од човечката потреба и желбата на тогашните Архиреи за обезбедување на легитимна улога на Црквата во општество. Пред вклучување на Црквата во институционалната социјална заштита, постојат два вида на механизми на помош: јавни обезбедувања и приватни дарови. Правото на јавната/општествена помош им припаѓа само сопствениците на домови. Основните форми на помош се состојат во обезбедување на помош во натура, храна (*annona*), најчесто во облик на жито или леб, обезбедени, во некои градови, во рамките на дискреционото право на императорот. Исто така, се обезбедува и алиментација, за семејства со деца. Ваквиот вид на помош има за цел да ја спречи појавата на чедоморство или продажба на децата како робови. Вториот механизам на помош функционира во рамките на системот на патрони како примарен механизам на социјалните и политички организации. Бидејќи даночниот систем го обезбедува основниот минимум, системот на подароци е клучен за непречено општествено управување (ибид.).

Во периодот на феудализмот организацијата на помош е конструирана врз односите на заемност, во чии рамки од една страна феудалецот ја има власта врз вазалот, но овој пак, за феудалецот претставува извор на моќ која може да се мобилизира во одбрана на интересите на феудалецот. Должноста на вазалот не произлегува од политичката моќ, туку од обврската за верност, што во исто време го активира принципот на заемност во чии рамки феудалниот владетел е обврзан материјално да го помага вазалот во случај на потреба. Но, за лицата кои се надвор од феудалните сталежи, помошта пред се е организирана во рамките на примарните заедници, семејството, селата, односно христијанското милосрдие. На самиот почеток на модернизмот, некаде од 1450 година, кога доаѓа до зајакнување на државните интервенции и изградба на националната држава, најзначајниот и најголем сегмент на грижа за сиромашните не е во доменот на државата, туку во црковните власти, односно различните религиозни групи што претставува специфично дополнување на неформалната поддршка на семејството и локалната заедница (институтот на милосрдие). Дури подоцна, функцијата на заштитата на сиромашните почнала да се пренесува од религиозната сфера на државните институции.

Односите помеѓу граѓаните и државата значајно се менуваат во 20 век, пред се, преку лимитирана вклученост на државата во регулирање на

заштитата, а подоцна и преку етаблираната социјална држава, односно државата на благосостојба (Welfare State). Во државата на благосостојба, луѓето за првпат се јавуваат во променета улога, од поданици на власта се стекнуваат со граѓански статус со што се зајакнува нивната политичка позиција и тие сега се извор на власта и нејзни надзорници. Исто така, тие се стекнуваат со правото на користење на услуги, најчесто обезбедени од државата.

1.2. Легислативно врамување на социјалната политика

Проучувањето на историјата на државата на благосостојба во Европа е методолошки отежнато од непостоење на државен континуитет. Приближно во „1500 година, во Европа има некои петстотини, помалку или повеќе, независни политички ентитети, но од 1900 година навака. овој број опаѓа на околу 25 држави. Денес бројот на држави е зголемен (без микро државите) на околу 34“ (Cousins M., 2005: 78).

Инволвираноста на државата во обезбедување на заштита за граѓаните не е идентична во сите европски земји. Воведувањето на јавната одговорност преку законите со кои се регулира помошта на сиромашните датира уште од далечната 1388 година кога е направен обиди за уредување на надниците и обиди за лимитирање на мобилноста на работната сила, која доведува до зголемување на надниците (Alcook et al., 2008). Николас А. Барр во натписот „Теории на социјалната држава: истражување и интерпретација“⁵² од 1992 посочува дека причина за појавата на јавна грижа за сиромашните во Англија е поврзана со стравот од социјални немири (Barr превземено од Perišić, 2007). Овој страв е поврзан со недоволната работна сила по периодот на таканаречената црна смрт (black death), чума, која владеела во период помеѓу 1348-9 година (ибид.).

Во шеснаесетиот век доаѓа до поширување на праксата на воведување на закони за сиромашни во Европа, а англискиот систем на грижа за сиромашните во таа смисла е најоформен. Како еден од позначајните социјални реформатори се смета кралицата Елизабета I, таа има удел во укинување на закрепостеноста на селаните во Англија, мерка реално

⁵² *Theory and the Welfare State: a Survey and Interpretation.*

започната од *Тајлер Бунтовникот* а, укината во потполност со ослободувањето на последниот селанец – роб, од страна на Елизабета I во 1574 година (Quigley C., 1979). Заштитата на сиромашните во 16-тиот век е во функција на потребите на меркантилната економија, која тогаш се развива и овозможува на урбаните елити да ја регулира понудата на работната сила“ (Gilbert, 2005). Заедничката карактеристика на програмите на заштита на сиромашните, од тој период, е заснована на принципот на проверка на потребата за помош и истата е условена од прифаќање на работен ангажман.

Активноста на Елизабета I, на полето на регулирање на прашања од доменот на социјалната политика, продолжуваат со една по систематска операција во однос на помош за сиромашните и вклучува усвојување на два закони во 1598 и 1601 година. Во рамките на овие закони е поставен принципот за помош на сиромашните како општествена обврска на локалните парохии (Ружин, 2006; Gilbert, 2005). Во овие Акти се воведува калсификација на сиромашните и нивен соодветен третман. Па така тие се групираат во следните категории: импотентни сиромашни (стари, болни и умноболни) кои треба да се сместат во домови за сиромашни или almshouses (питачки домови); способните сиромашни за кои ќе се определи работа во парохииите, а нивните деца се обврзани да работат во трговијата; конечно способните сиромашни кои бегаат ќе бидат казнети во „казнени домови“. Законот за сиромашни е упатен во сите парохии, а тие требаат да постават надзорници на сиромашните, а истите се охрабрувани да креираат данок за сиромашни ќе се соберат средства за помош на сиромашните (Fraser, 2003: 33-36; Fraser во Kahl, 2005).

Целта на Елизабетијанскиот закон за сиромашни, е преку политика на санкции, сиромашните да се „поврзат“ за одредена локација, односно парохија во која се родени и на тој начин ќе се спречи нивно мигрирање. Па за таа цел во Шкотска во 1586 година сиромашните се обележувани со ознаки на градот во кој живеат (British Social Policy, 1601-1948).

Во Англија во 1601 година е усвоен и еден друг закон за користење на добродетелството (English Law of Charitable Uses), и со него се поттикнува експанзијата на приватната финлантропија (Gilbert, 2005). Исто така, во тој период во рамките на Француската револуција се прокламираат правата на

граѓанските и социјалните права. Меѓутоа, прокламираните права главо се остварени еден, па дури и два века подоцна (Puljiz, 1997).

Во Шпанија, во период од шеснаесетиот век, настанатите реформи се под влијание на шпанскиот хуманист и реформатор Juan Luis Vivesa, истите, се поддржани од страна на шпанската круна. Овие одредби, меѓу другото, се однесуваат на воспоставување на државни болници за најсиромашните. Во услови кога во Европа се промовира регулирање на движењето на сиромашните, вивесовиот современик, Доминго де Сото, доминикански свештеник и теолог, се залага за укинување на забраната за движење на сиромашните. Тој во одбрана на својот став, покрај економски, наведува и религиозни аргументи за тоа дека не може да им биде ограничено движењето на сиромашните и истите имаат право да изберат да живеат и во најбогатиот дел од државата.

Во прединдустралистичкиот период помошта која европските држави во помала или поголема мерка ја даваат на сиромашните, истовремено има карактер на надзор, контрола и репресија над нив. Ова е особено точно ако се земе во предвид дека просјациите и скитниците во тоа време биле сметани за нарушувачи на општествениот поредок (Puljiz, 1997), па оттука во интерес на државите е ограничување на нивното движење. Првите институции на државна социјална помош во голема мерка го следат примерот на претходно доминантниот носител на социјални функции: црквата.

За Велика Британија, 1834 година, се смета година на пресвртница. По таа година, владата го започнува своето перманентно присуство на сцената на социјалната заштита. Имено, промените во Законот на сиромашни од 1834, кој, како што претходно споменавме, не се прва инстанца на вклучување на државата во благосостојбата на своите граѓани. Меѓутоа, „Новиот закон за сиромашни“ е заснован на научни принципи и, истиот, претставува момент на пресвртница во социјалната политика со кој се навестени интервенции во многу други аспекти на општеството.

Ширењето на социјалните функции на држава започнува некаде на крајот на 17-тиот век, кога се појавуваат некои облици на јавна здравствена заштита. Па така, во протестантските држави како што е примерот со Шветска, државата ја проширува заштитата во доменот на здравството преку вработување на лекари кои се упатуваат на работа во провинциите, а околу

1750 година, почнува да се отвараат јавни и доброволно организирани болници. Исто така, во организација на државата во Шветска во 1842 година се иницира задолжително основно образование (Puljiz V., 1997).

Сепак, општо е прифатено дека социјалната држава е воведена од страна на Бизмарк во Германија во 1880-те. Таа се јавува во услови на интензивна урбанизација и индустријализација и е условена од појавата на организирани синдикални движења и работнички политички партии. Развојот на социјалната држава во останатиот дел од Западниот свет е тесно поврзан со поединечните национални прилики. Државната интервенција во социјалната сфера според Пуљиз го најавува крајот на либералниот *lessez-faire* капитализам (ибид, 1997:1).

До етаблирање на модерната социјална држава, односно социјалната држава, доаѓа по општествените збиднувања, во периодот од 1920 до 1950 година. Етаблирањето на социјалната држава е резултат на значајни интервенционалистички акции на државата во економската и социјалната сфера, (Perišić, 2007)

Но, социјалната држава доживува особен подем во периодот по Втората Светска Војна и истиот се задржува се до нафтената криза во средината на 1970-тите години. За некои автори тоа е “златната ера⁵³” на социјалната држава, а некои овој период го сметаат за момент кога е втемелена државата на благосостојба (Leibfreid & Mau, 2007; Perišić, 2007, 2007; Puljiz, 1997). Во овој период, државите ги институционализираат механизмите на базична помош за најзагрозените структури на граѓани, пришто, се појавуваат бројни институции кои имаат за цел да ги намалат ризиците на кои се изложени граѓаните (Leibfreid & Mau, 2007). Тоа доведува до рапидно зголемување на трошоците наменети за подигање на социјалната сигурност (Perišić, 2007), а во некои западноевропски држави тие трошоци изнесуваат во просек една четвртина од БДП (Gilbert, Terrell, 2002).

По овој период, како последица на серијата големи економски, социјални и политички промени, вклучувајќи ги тука глобализацијата, демографските

⁵³ „Педесетите и шеесетите години се период во кој социјалдемократијата го доживува својот зенит. Таа доминира во интелектуалните кругови на Западна Европа. Либерализмот се смета за надминат, а конзервативизмот е неприлагоден на брзите социјални промени“ (Nedović S., 1995: 51, превземено од Perišić, 2007).

притисоци, индивидуализмот, појавата на високата невработеност, големиот социјален диверзитет и буџетските дефицити, се доведува во прашање одржливоста на социјалната држава (Leibfreid & Mau, 2007:3). Високите буџетски издвојувања поттикнуваат големи јавни дебати и ја оспоруваат оправданоста на скапата социјална политика определена од целите на социјалната демократија. Најголеми опоненти на социјалната држава се либералните мислители Хајек и Фридман, кои во целост го оспоруваат легитимитетот на социјалната држава (Hidess, [1987], 2004). Се смета дека со принципот на универзалност, државата се изложува на непотребни трошоци и се однесува расипнички со даночните средства. Особено, во тој контекст на удар доаѓа принципот на универзалност⁵⁴, а како алтернатива се заговараат принципите на селективност и партнерство.

На политичката сцена во 1980-тите се позастапена е неолибералната политичка идеологија. Овие промени во политичката констелација се случуваат скоро сто години по воведувањето на социјалната држава. Притоа, Велика Британија е првата држава која воведува рестрикциони реформи во однос на намалување на трошоците на системот за социјална сигурност.

1.3. Идеологиите и социјалната политика

Постојат повеќе идеолошки становишта, влијанија и фактори поврзани со појавата и развојот на социјалната политика. Низ призмата на функционалистите и индустријалистичките пристапи, регулирањето во домените на социјалната политика се јавува како одговор на растечките социоекономски притисоци кои го модернизираат ликот на општеството и резултираат со урбанизација, пораст на населението и економски развој. Како взаемно поврзани варијабли социјалните промени доведуваат до менување на

⁵⁴ Универзализмот се однесува на широката апликација на правила, закони и нивна генерализација на повеќето, ако не и на сите луѓе. Универзалноста во рамките на социјалната држава се однесува на универзалното право на заштита на граѓаните на една земја. Во социјалната држава е воведен од Бевериџ.

идеологиите⁵⁵. Идеите влијаат врз обликување на политичките акции, но и политичките акции влијаат врз обликување на идеите.

Политиките претставуваат отелотворување на идеите, за општеството, економијата, државата, граѓаните и односите помеѓу нив. Тие ги обликуваат погледите за правда, еднаквост и индивидуална одговорност (Alcock et al., 2008). Додека, идеологијата се однесува на збир на идеи за светот, човековата природа, моралот, општеството и политиката. Идеологијата е често поврзана со институциите како што се политичките партии, политичките движења или државните режими. Идеологијата или традицијата на мислата на еден покохерентен начин ја објаснува или оправдува социјалната реалност. Во тој контекст, разбирањето на системот на верување на политичките актери може да придонесе за разбирање на акциите и постапките и до одреден степен на последиците. „Политичката активност не може да се разбере без постоењето на концепти, идеи и принципи, кои некогаш се добро прикриени... а целта на проучување на теориите е артикулација на оние скриени претпоставки кои се во позадина на одредена активност“ (Pearson and Williams, 1984). Креаторите на политиките можат да прифатат и применат одредени политики само ако во нив гледаат одредена целисходност која е поддржана од аргументи во нивна полза.

Како доминантни идеологии кои влијаат врз обликување на социјалната политика од 19-тиот век навака, накратко ќе ги претставиме либерализмот, „новиот“ либерализам, социјализмот, поствоениот конзензус, „новата десница“ , „новите социјални движења“, зелените и постмодернистите.

Класичниот либерализам се појавув во почетокот на деветнаесетиот век и е типично поврзан со идеите за *laisser-faire*, пушти да тече, природните права, индивидуализмот, слободата и минимум државна интервенција. Од него се извлечени идеалите за супериорноста на слободните пазари наспроти државно планираната економија. Основни постулати и вредности на либерализмот се слободата и индивидуализмот. Индивидуализмот е изразен морално преку типично либерално верување за 'природните' или 'човекови' права. Слободата во морален наспроти економски смисол е конструирана како поседување и

⁵⁵ Во конкретниот случај неможе едната да се смета за зависна, а другат за независна варијабла.

уживање на грст на права – слобода на говор, слобода на здружување, слобода на религиозно здружување, слобода за арбитрано апсење и затварање, право на фер судење и така натака (Freedon, 1996). Либерализмот е насочен кон намалување на активностите на државата и нивна замена со пазарно ориентирани услуги, приватни филантропски здруженија и минимална државна провизија за оние кои се во ситуација од вистинска потреба (Hidess, [1987], 2004).

Кон крајот на 19-тиот век во Англија се развива 'новиот' *либерализам* како една подваријанта на либерализмот. Неговиот развој е тесно поврзан со промените во концептите за слобода и индивидуализам, каде индивидуализмот е разгледуван како индивидуален саморазвој наспроти остварување на права и негативна слобода.

Социјализмот е идеологија која се појавува во деветнаесетиот век во услови на развој на економските системи и општество под влиание на капиталистичкиот индустријализам. Социјализмот дава остра критика на капитализмот и е тесно поврзан со синдикалните движења и политички партии. Марксистичките социјалисти тврделе дека се научни и револуционерно насочени кон коренити промени на општеството и економијата. Според марксистичкото гледиште социјалната држава е резултат на класен конфликт, при што, различни социјални групи влијаат врз дистрибутивните процеси во општеството со цел да остварат лична полза. За марксистите "социјалната држава служи на интересите на капиталистичката владеачка класа и претставува социјалистички остров во капиталистичкото море, поставен и бранет од работничката класа. Државата има должност да ги гради и одржува јавните установи и оние јавни работи кои се корисни за одржување на некое големо општество." (Hidess, [1987], 2004:6).

Социјалната демократија, пак, се разликува од реформистичката традиција на социјализмот во однос на неговата револуционерна димензија. Социјалната демократска опција е повеќе резултат на развојот на социјалната политика одколку подваријанта на марксистичката филозофија. Основните идеи на социјалдемократија претставуваат 'јавното добро' и 'колективната потрошувачка', а основна вредност во социјализмот е еднаквоста, операционализирана во концептите за 'социјални права' и 'социјален минимум'.

Во рамките на социјалдемократијата, со цел да се воспостави универзалност, се промовираат егалитаристички мерки за еднаквост на шанси. Измирувањето на класните разлики се остварува преку мерки на државата заштитник. Социјалната државата, според социјалдемократите, е неутрален арбитер со чија помош се обезбедува минимален општествен консензус и се осигуруваат основните заеднички интереси. Нејзина функција и специфична улога е редистрибуцијата на расположливите ресурси (Ружин, 2004:115).

„Сите колективно обезбедени сервиси се намерно создадени со цел да пресретнат некои социјално признаени 'потреби'; тие се манифестација, примарно, на општествената волја за опстанок како органска целина а, секундарно, изразена желба на луѓето да им помогнат на другите во опстанокот“ (Titmuss превземено од Alcock, et al., 2008). Оваа сумаризирана изјава укажува на тоа дека целите на општествените активности се примарно насочени кон опстанок колективот. За Титумус обезбедувањето на заштита е тесно поврзана со компензацијата на индивидуите за 'нарушување на благосостојбата' предизвикана од општествените и економски промени (ибид.).

Може да се каже дека во западната хемисфера дваесетиот век е одбележан од наизменичната доминација две идеологии: кејнсијансковата и хаековата. Во западната демократија кејнсијановата теорија се јавува како еден пандан на марксистичката теорија која е доминантна на истокот. Кејнсијанизмот во економијата и социјалната демократија во политиката, кон крајот на седумдесетите, како и марксистичката идеологија, кон крајот на осумдесетите, постепено, во го отстапуваат местото на конзервативизмот и неолиберализмот.

Повторното воведување на Хаекова⁵⁶ парадигма во економијата, се појавува во период кога Кенсијанската економска политика е ослабена и изложена на ограмна критика за неодржливост на државните расходи и неодржување на инфлацијата на прифатливо ниво за капиталот. За многу автори, најголемата слабост на кенсијанската економија е идентификувана во

⁵⁶ Во седумдесетите, дури и на изненадување на нејзиниот творец, Хаек, Чикашката економска школа и Милтон Фридман (Милтон Фриедман) ја возобновија Хаековата теорија. Имено, во период на економска рецесија, Никсоновата Влада се сврте кон Чикашката школа и на тој начин повторно во игра ја вратија пазарната економија (Трбојевиќ, 2008).

однос на државната сопственост над командните сили или нивната национална природа, односно нивна неефикасноста во услови на глобализација. Хаек и Фридман се јавуваат како посебни противници на монополититичкото обезбедување на заштитните сервиси од страна на државата.

Во вакви услови, во периодот на 1970-тите, доаѓа до едно пробудување на идеолошките екстреми. „Новата пролет“ се јавува како критика на поствоената социјална заштита и е одбележана од две дијаметрално спротивни движења, таканаречените „ново социјалистичко движење“ и „новата десница“, првото тесно поврзано со појавата на феминистичките, етничките, еколошки и сексуални права и слободи, а второто со ревидирање на класичниот либерализам.

Феминистичките движења од своја страна имаат големо влијание врз унапредувањето на детската заштита, здравствената заштита, домувањето, образованието и други ризици поврзани со децата, жените и семејството (Naumann, 2005; Hides, [1987], 2004). Тие се јавуваат како резултат на два фактори: забрзаниот социоекономски развој и основањето на европската заедница. При што, европската заедница даваат голем придонес во имплементирањето на начелото на еднаквост, а забрзаниот социоекономски развој влијае врз унапредување на условите за еманципација на жените (Vidojević J., 2007).

Покрај еманципацијата, на сцена се зајакнува и активноста на други еманципаторски движења како што се: движењата за човекови права (Civil Rights Movement) во САД, потоа движењето на „зелените“, и различни движења насочени кон изедначување на сексуалните права и слободи, кои во последно време влијаат врз редефинирање на некои клучни поими во социјалната политика како што е социјалната исклученост.

2. Социјална држава

Историски, социјалната држава како вид на државно уредување е нова, но сепак многу влијателна социјална конструкција која се развива во рамки на европското културно поле каде се обезбедуваат неопходните услови за нејзино

етаблирање и развој. Појавата на социјалната држава се поврзува со “логиката на индустријализацијата” и државната реакција на општествената “објективна потреба” за здрава и сигурна работна сила.

Во својата книга “Зошто глобализацијата успева” Волф изјавува дека “социјалната држава е овозможена од богатството стекнато во успешните пазарни економии” (Wolf, 2004). Според него, во изминатите два века како посебни вредности се издвојуваат: елиминирањето на неправдите и страдањата. Тоа делумно е резултатот на големото значење што им се придодава на индивидуалните вредности во либералното општество, а делумно е резултатот на зголемената економска моќ и сигурност на луѓето од кои се очекува повисока морална одговорност (ибид, :56).

Болдвин, превземено од Leiberfried & Mau, 2007 (2007), укажа на улогата што средната класа ја има во воспоставувањето на колективните договори во однос на заштитата од ризик. Исто така, некои автори укажуваат на улогата на државните службеници и бирократијата во однос на обезбедувањето на државната заштита.

Социјалната држава фундаментално го трансформира односот помеѓу државата и граѓанинот⁵⁷ – како индивидуа и член на социјални групи⁵⁸. Таа се јавува како резултат на развојот на државните апаратури и административни капацитети, при што обичниот граѓанин станува се повклучен во јавниот и политички живот⁵⁹ и на тој начин ја рedefинира традиционалната држава (Leiberfried & Mau, 2007:6). Иако, не постои ништо внатре во системот на обврски што и наложува на современата држава да ја обезбеди благосостојбата, социјалната држава ги исполнува колективните барања и нуди одговор на барањата и интересите на своите граѓани.

Во последните сто години, таа е доминантен агенс за заштита на граѓаните од основните ризици кои се јавуваат во општеството. Но, начинот на обезбедување на социјална сигурност или благосостојба на граѓаните варира во зависност од начинот на имплементирање на социјалните системи во

⁵⁷ Во најголем дел од постоење на државата, граѓаните биле во подредена положба во однос на актуелната власт.

⁵⁸ Класни, генерациски и полови (Leibfried & Mau, 2007).

⁵⁹ Неформално вклучување на граѓаните преку јавни протести и насилство и формална демократска партиципација во синдикални здруженија, интересни групи, политички партии и парламенти.

различни држави, а бројните разлики помеѓу државите се огледаат во степенот на државна активност во област на заштитата на граѓаните.

Социјалната држава зазема централно место во водечките идеолошки дебати. Едни ја критикуваат, други ја светкуваат. За едни, таа се наоѓа на врвот од човековите доблести и е производ на најголемите вредности на јудео-христијанското демократско општество, негово ремек дело во кое преку универзалната солидарноста се остварува заповедта “љуби го ближниот свој”. За други, таа е кочница на прогресот и во минимизирањето на нејзината улога го гледаат излезот од корсокакот, поточно формулата за економски напредок. Социјалната држава е зависна од демографските, геополитичките, економските и социјалните фактори кои се доволно моќни да го насочат нејзиниот фокус на делување.

2.1. Поимно определување на социјалната држава

Модерната социјална држава е “Европски изум” (Peter, наведено според Cousins, 2005:3). Според некои толкувања “welfare state” потекнува од германскиот збор “Wohlfahrtsstaat”, создаден кон крајот од 19-от и почетокот на 20-от век (ибид, 2005). Иако, постојат недоследности во однос на тоа кога и во кој контекст е воведен поимот “welfare state” во англискиот јазик, сигурно е дека за првпат е употребен од страна на надбискупот на Англиканската Црква, Вилиам Темпл (William Temple). Па така, според едни извори тој е воведен во книгата “Христијанството и државата” (Christianity and the State) објавена во 1928⁶⁰ година, а според други, вклучувајќи го и Оксфордскиот англиски речник, терминот е воведен во 1941 година во книгата “Граѓани и верници” (Citizen and Churchmen) (Grimley, 2004; Pleuger, 2007). Во рамки на првата книга, за Темпл, “социјалната држава” едноставно делува како “орган на заедницата” (Grimley, 2004). Во рамките на втората книга, терминот, “социјална држава” е употребен⁶¹ во контекст на “пружање заштита од страна на општеството преку

⁶⁰ Четиринаесет години пред бевериџовиот извештај (Grimley, 2004)

⁶¹ Според Бригс, превземено од Мегинсон и Нетер, Темпл при употребата на “welfare state” сакал да ја истакне разликата која настанува во време на воени услови помеѓу Велика Британија (welfare state) и Германија (warfare state)(2001:8).

државата, со цел да им се помогне на болните, старите, сиромашните, хендикепираните и неспособните за работа” (Pleuger, 2007).

Во западно европските држави постојат разлики во определувањето на поимот социјална држава. Во германската литература вообичаено се користат термини, кои можат да се преведат како “социјално-пазарна економија” и “социјална држава” (Socialstaat⁶²). Шветската социјална држава се нарекува “Folkhemmet”, настаната е некаде во 1936 година преку компромисот помеѓу синдикатот и големите корпоративни компании. Термини кои се употребуваат во Франција се “État providence” и “État sociale”. На почетокот, “État providence”, помеѓу противниците на социјалната држава, се употребувал со саркастично, пежоративно значење. Во Италија се употребуваат термините “stato del benessere”, “stato sociale”, а во Шпанија, “estado social de derecho”, “estado de bienestar”, и така натаму.

Социјалната држава во енциклопедиските дефиниции се определува како “систем во кој владата ги превзема најголем дел од одговорностите за обезбедување на социјална и економска сигурност на сите жители, обично со посредство на осигурување за незапослените, старосни пензии и останати мерки на социјална сигурност; социјален систем кој се одликува со овие политики” (Collins English Dictionary, 2007)

Според Бар, превземено Перишиќ, (2007) “наспроти вложените напори, дефинирањето на социјалната држава се уште ги збунува писателите. Бар смета дека овие потешкотии произлегуваат од разликите кои се согледуваат во тоа дека “изворите на благосостојбата ги надминуваат лимитите на активностите на државите; постојат разлики во начините на обезбедување на благосостојба; а границите на државите на благосостојба се далеку од утврдени”. Под различни извори на благосостојба, Бар подразбира различни актери кои ја обезбедуваат благосостојбата во општеството: државата, пазарот на труд, заштедите, приватното социјално осигурување, како и традиционалниот начин на обезбедување на доходи и заштита на животниот стандард со посредство на семејството. Државите се разликуваат во однос на изворите на благосостојба иако потенцираат еден од нив, во сите постои комбинација на помалку или повеќе изразени извори. Постои плуралитет на

⁶² Термин кој се користи уште од 1870 година. Во практиката го воведува Бизмарк во рамките на неговиот државен социјализам (Науек, 1960:502).

начините за обезбедување на благосостојбата. Додека границите на социјалната држава зависат од пристапот на дефинирање. Еспинг-Андерсен (превземено од Perišić, 2007) укажува на поширок и потесен пристап во определувањето на социјалната држава. Во потесниот пристап социјалната држава се посматра од аспект на “социјална амелиорација”, под која се подразбираат паричните надоместоци и социјални услуги, а понекогаш иако ретко, и обезбедување на домување. Поширокиот пристап ја позиционира социјалната држава во рамките на политичката економија и ја разгледува улогата на социјалната држава во однос на управување со економијата.

Социологот Маршал⁶³ ја идентификува социјалната држава како посебна комбинација на демократија, благосостојба и капитализам (Wikipedia, 2007).

Суштината на социјалната држава е во тоа што државата се јаува како гарант на еден “минимален стандард на приход, исхрана, здравје, домување, и образование, обезбедени за секој граѓанин како политичко право, а не како дарување” (Wilenski, 1975:1).

Исто така, поимот социјална држава често се поистоветува со поимот социјална заштита. Социјалната заштита е организирана *дејност* за спречување и надминување на основните социјални ризици на кои се изложени граѓанинот, семејството и групите население. Согласно тоа, социјалната заштита има превентивна и куративна функција и е потесен по своето значење во однос на социјалната држава.

Денес социјалната држава е дефинирана како серија на државни програми кои обезбедуваат сигурност во ситуација на животна непогода и ги изедначуваат економски нееднаквости (според Kaufmann, превземено од Leiberfried & Mau, 2007:7). Воопштено, социјалната држава се состои од два легални или државни *де факто* аранжмани за справување на животните ризици како што се болест, невработеност, старост и сиромаштво, вклучувајќи

⁶³ Т. Н. Marshall во својата интерпретација за растот на државите на благосостојба му придавал основно значење на граѓанството (citizenship). Тој сметал дека елементите на граѓанство ги сочинуваат граѓанските, политичките и социјалните права (Deacon, 1999; Gilbert N., Terrell P., 2002). Социјалните права, пак, содржат минимум економска благосостојба и сигурност и право на потполн удел во општественото наследство и живот на цивилизираното битие во склад со доминантните општествени стандарди (Ружица М., превземено од Перишиќ, 2007). Аналогно на тоа, социјалната држава, според Marshall настанува дури во 20 век, кога социјалните права стануваат универзално достапни на сите луѓе. Во периодот кој претходел на 20 век, социјалните права имале привилегираните општествени слоеви (подетално види подглавје 3.3).

во некои држави и јавни програми за обезбедување на домување, образование, персонални социјални сервиси и социјална заштита на граѓаните (ибид).

Во услови на глобализација, интеграција и компетативност, националните системи на социјална сигурност во Европа се изложени на драматични предизвици, потенцирани со актуелните демографски трендови, незапосленост и промена во структурата на семејството. Имајќи во предвид дека концептуализацијата на одговорите на овие притисоци доминантен значење имаат и понатаму националните социјални политики, плурализмот на европскиот социјален модел, предметен во праксата со подстретство на различни социјални институции и различни права во системот на социјална сигурност и понатаму опстои.

Иницијативите на државата во социјалната сфера се движат во рамките на фрагментирано пренесување на националните компетенции на ниво на Европската Унија во согласност со принципот на субсидијарност и преку уважување на начелото на ефикасност.

2.2. Модели на социјална држава

Компаративното проучување и истажување на современите држави на благосостојба се развива низ неколку фази, со поместување на фокусот на експлораторна варијабла од економските и демографските фактори кон социјалните интереси (модел на ресурсна моќ) и институциите (нов институционализам и условеност од развојот).

Но, наспроти едnodимензионалните студии, а во склад со увидување на значењето на економските, политички и социјални фактори во развојот на државата на благосостојба, конструирана е теоријата на режими. Теоријата на режими овозможила широк евристички пристап во толкување на државата на благосостојба и, оттука, претстаува доминантен начин на современи проучувања на социјалните модели. Поврзувајќи ги политичките, економски и социјални аспекти на општеството, овој социјално политички концепт поаѓа од системските варијации помеѓу програмот и политиката кои ги одржуваат различни типови на држава на благосостојба. Поставувајќи ја државата на

благосостојба во различни категории, се обезбедува основа за проучување на неколку типови на режими во Европа.

За општо прифаќање на теоријата на режими највеќе придонела студијата на Еспинг Андерсен за „Трите света на благосостојбата“ во капитализмот. Според Андерсен, можат да се издвојат три модела на држава на благосостојба: либерален, конзервативен и социјалдемократски. Либералниот се одликува со резидуална социјална политика кој подразбира социјална помош на најзагрозените граѓани, а за остварување на правото се врши проверка на приходите. Во конзервативниот модел се нагласува задолжителното социјално осигурување на вработените и минимум социјална помош за загрозените. Додека во социјалдемократскиот модел е имплементиран принципот на универзален пристап до услугите.

Се смета дека значењето на оваа студија е повеќекратно и произлегува од конципирањето против аргументи во однос на теоријата на конвергенција. Имено, глобализацијата и конкурентноста помеѓу националните економии, ја оживеа дилемата во однос на „дивергенцијата“ и „конвергенцијата“ особено во рамките на европската унија. Во услови на економска, социо-културна и политичка интеграција во Европа (Kelstrup M., 2001: 2), кој се до пред две децении, има првенствено западноевропска конотација и во најголема мерка се однесува на трендовите својствени за (тогашните) држави членки на Европската Унија, се наметнува прашањето за изградба на единствен европски модел на социјална држава. Европскиот социјален модел во најширока смисла би го означувал сето она што е заедничко и општо во социјалната димензија на различните национални европски држави, почнувајќи од повоениот период навака. Она што овде треба да се нагласи е дека во проширувањето Европската Унија е условено преку прифаќање на западноевропските демократски вредности и преку усвојување на законски регулативи кои ги гарантираат основните права и слободи во земјите аспиранти за членство во унијата. Овие регулативи подразбираат закони со кои се гарантира слободата во домените како што се етничката, верска, политичка, па дури и сексуална определба. Се смета дека европскиот социјален модел треба да поприми значење на наднационален социјален модел на Европската Унија. Ова значење поаѓа од прифаќање на оние аспекти на социјална политика кои се во доменот на Унијата, односно кои се пренесуваат на

наднационално ниво. Според Геровска-Митев (2008:48), „прифаќањето на европската социјалната политика се јавува како резултат на четири фактори (а) директно влијание на Европската унија во доменот на социјалната политика, (2) индиректни влијанија предизвикани од економските или политички потреби за поврзување на Унијата; (в) зголемување на наднационалните институционални интеграции во национално-социјалната политика; и национален интерес кон навремено приближување и хармонизација со европското законодавство и со наднационалните стандарди и норми.“ Оттука, европскиот социјален модел поприма значење на наднационален социјален модел на Европската Унија. Ова значење поаѓа од прифаќање на оние аспекти на социјална политика кои се во доменот на Унијата, односно кои се пренесуваат на наднационално ниво (Hay C., Watson M., Wincot D., 1999). Иако, социјалната политика е во надлежност на државите членки на ЕУ, и представува нивен последен аргумент во одбрана на националната сувереност, сепак останува фактот дека ЕУ има се поголема улога во обликување на секторските социјални политики, каде преовладува употребата на таканаречените софт методи, како што е отворениот метод на координација.

Сепак, компаративната политичка економија нуди докази за постоење на воочливи разлики во националните реакции, наспроти сличните глобални влијанија (Ebbinghaus B., Manow P., 2001). Докажувајќи дека тие тежнеат кон различни цели и дека создаваат различни долгорочни резултати, во светло на права во системот на социјална сигурност, Еспинг – Андерсен смета дека современите европски држави на благосостојба не можат да се подведат под единствен социјален модел.

2.3. Криза на социјалната држава

“... од решение за пробемите на модерното капиталистичко општество, социјалната држава се повеќе почна да се смета за пробем, за кој јакнењето на пазарните сили стана очигледно решение”.

(Wildeboer, Vrooman, de Beer, 2001:149 превземено од Perišić)

Неминовно, секоја дебата поврзана со кризата на социјалната држава е дебата за справување со предизвиците од демографските⁶⁴ и економски⁶⁵ промени (Hindess, [1987], 2004). Социјалната држава навлезе во потешкотии кои ја натераа да излезе од патеката на постојано зголемување на социјалните давачки и проширување на државната одговорност (Leiberfried & Mau, 2007:5). Фразата “криза на социјалната држава” е толку вообичаена и истата ја преиспитува оддржливоста на социјалната држава и ја поставува во центрот на долготрајните академски дебати насочени кон редефинирање на “социјалниот договор⁶⁶” (ибид, 2007:3).

Според некои автори социјалната држава се наоѓа во криза од моментот на нејзино настанување⁶⁷, додека други овој момент го поврзуваат со појавата на светската нафтената криза во седумдесетите години. Во рамките на овој труд ќе го прифатиме мислењето на авторите кои кризата на социјалната држава ја поврзуваат со ренесансата на либералната држава.

Аналитичарите користат различни имиња за обележување на збиднувањата кои се случуваат по таканаречената “златна ера” на социјалната држава. Според нив дојде до поместување од “златно кон сребрено доба” на

⁶⁴ Зголемување на популацијата на стари лица како товар за работната популација (Hindess, 1987, 2004).

⁶⁵ Намалување на економскиот раст и зголемување на невработеноста кои влијае врз трошоците за социјални услуги (Ibid).

⁶⁶ Терминот социјален договор се однесува на договорот помеѓу поединците и социјалната држава и истиот содржи два елемента: согласност на индивидуите да ги почитуваат соодветните елементи на општествените норми, со цел да и се овозможи на државата да ги примени врз своите членови, и обврска на државата да обезбеди социјална благосостојба во склоп на своите функции (Dahrendorf, превземено од Perišić).

⁶⁷ Sopred Esping-Andersen, razli~nite aspekti na kriza stanuvaaat vidlivi po vtorata svetska vojna. Nejjzinite simptomi vo pedesetite se manifestiraat preku inflacijata, vo {eesetite krizata se sogleduva preku nemo`nosta da se proizvede ednakvost i sozdavaweto na golema birokratija. Vo sedumdesetite i vo osumdesetite simptomite na krizata na socijalnata dr`ava se uviduvaat vo stagflacijata, nezaposlenosta, postmaterijalizmot i glomaznite vladi. Vo devedesetite krizata na socijalnata dr`ava e obele`ana so globalizacija, nezaposlenost, rigidnost, neednakvost, socijalna iskl~enost i nestabilnost na semejstvata (Esping-Andersen, prevzemeno od Bežovan, 2001).

социјалната држава. (Traylor-Goobs, 2002) Овој период уште се нарекува транзиција, преобликување, ремоделирање, реконструирање, трансформирање, приватизација, реформирање и на крај криза на социјалната држава (Powell, 2004).

Првите знаци на повлекување на социјалната држава, можеа да се забележат во екот на неповолните економски настани кои беа поврзани со големата нафтена криза во средина на 70-тите години од 20-от век. На пример, социјалните издатоци во Европа и САД во 1960 година во просек растеа со годишна стапка од 6.5%. Една деценија подоцна оваа стапка изнесуваше 3.4% годишно (Gilbert, Terrel, 2002:35) Во овој период се повеќе се апелираше на подигање на нивото на одговорност на поединците за сопствената благосостојба и намалување на улгата на државата.

2.4. Трансформацијата на социјалната држава во социјално општество

Трендовите кои започнаа во 70-те години, а продолжија во 80-те и 90-те од дваесетиот век, предизвикаа сериозни реформи во социјалната држава. Во овој период, државите воведоа соодветни измени во своите социјални функции. Политичките актери кои гледаа на социјалната држава како на агенс за решавање на социјалните проблеми, започнаа да ја критикуваат за кочење на развојот, генерирање на економски проблеми. Настанатите промени како бран ги зафатија скоро сите земји, при што некаде беа воведени поголеми, а некаде помали промени. Притоа, голем број актуелни влади експлицитно се залагаа за помала, помалку бирократска и поефтина социјална држава со што се доведе во прашање динамиката на нејзиниот развој.

Притисоците врз социјалната држава настанаа како резултат на зајакнување на десно ориентираните политички опции инспирирани од возобновувањето на либерализмот, односно неолибералната парадигма како неговата модернизирана верзија. Најрадикално, неолиберализмот е дефиниран од Пиер Боурдије, според кого „тоа е програм за уништување на

оние колективни структури кои можат да ја попречат логиката на слободниот пазар“ (превземено од Hegyesi, 2003).

Хегиеси разликува три подваријанти на политиката која се залага за минимум интервенции на државата во сферата на приватното: неолиберализам, неоконзервативизам и новата десница. Неолибералите, се залагаат за минимум држава, додека ставот на неоконзервативците кон државата е изразен преку недоверба во улогата на државата и барања за нејзино намалување, но сепак признаваат дека таа мора да игра одредена улога во социјалната политика. Новата десница исто така, се залага за намалување на улогата на државата, но таа делува повеќе како политички антирадекален активист, со цел е да го намали влијанието на социјалистичките и феминистички движења и да предизвика политички промени кои ќе доведат до укинување на правото на абортус, развод, програмите за сексуално воспитување. Според Левитас, новата десница ја застапува капиталистичката, семејно ориентирана агендата на фундаменталните религиозни групи (ибид.).

Државата согласно либералното капиталистичкото поимање за функционирање на општеството има ограничена одговорност за „губитниците, социјално неадаптираните⁶⁸“ да го обезбеди потребниот минимум неопходен за преживување. Преостанатите потреби треба да бидат обезбедени од семејството или волонтерите, ако постојата, ако не, тоа не е нејзин проблем.

Согласно Еспинг-Андерсеновиот модел, политиката на намалување на трошоци најчесто е применувана во либералните и коорпоративни земји, како и во земјите од средна и источна Европа во кои дојде до смена на политичкиот систем.

Настанатите промени во однос на социјалната држава зависат од ориентацијата на избраните влади. Така во Велика Британија за време на владеењето на ториевците настанаа промени со неолиберална ориентација, додека за време на лабуристичката влада се превземаа чекори за воспоставување на партнерство на полето на социјалната заштита. Во средна и источна Европа како и во скандинавските земји се применуваа комбинирани промени.

⁶⁸ Согласно социјалниот дарвинизам сите луѓе не се раѓаат со еднакви способности и во услови на слободна конкуренција нормално е едни да успеат, а други да не се толку успешни.

Рестрикциите во сферата на социјалната држава ја наметнаа потреба за нејзино реобликување при што државата полека го отстапи приматот на носител на заштитата на своите граѓани. Во тие услови дојде до трансформација на одговорноста⁶⁹ за обезбедување на општествена благосостојба, односно се прифати концептот на споделена одговорноста. Оваа идеја за партнерство во обезбедување на социјалните услуги особено беше промовирана во земјите кои го применуваа коорпоративниот модел каде субсидијарноста бездруго е централен концепт на социјална држава.

Во литературата најчесто се среќава трипартитната поделба на општеството, согласно која се разликуваат јавниот (државниот), приватниот (профитниот) и непрофитниот сектор. Но, истата може да биде дополнета со примарната, неформална сфера на општествено живеење во чии рамки поединците ги задоволуваат основните, но круцијални, потреби за нивен правилен развој. Во периодот кој популарно е наречен „златната ера“ на социјална држава постои несоодветна пропорционална застапеност на горе наведените сектори. Имено, државниот сектор се стекнува со голема моќ и доминација, а централизирањето на услугите доведува до уништување на локалните иницијативи, губење на автономијата на локалната заедница и губење на семејниот интегритет и одговорност.

Кон крајот на дваесетиот век се поголемите проблеми поврзани со политичките промени во посткомунистичките земји, социјални барања во Јужна Америка и предизвиците настанати во високоразвиените земји под влијание на глобализацијата доведоа до актуелизирање на идеата за поголема партиципација на останатите сектори, а особено невладиниот (граѓанскиот), на полето на обезбедување на социјални услуги (Bežovan, 2004). Оттука, како алтернатива се наметна моделот на социјално општество, каде партнерството е клучен концепт, согласно кој, им се придава воедначена улога на сите сектори. Карактеристика на овој нов модел е тоа што: локалните заедници ги

⁶⁹ “Сметам дека поминавме низ период во кој премногу луѓе сметаа дека ако имаат проблем, државата има обврска да им го разреши. ‘Јас имам проблем.’ ‘Ќе добијам помош.’ ‘Јас сум бездомник, државата мора да ми обезбеди дом.’ Тие ги префрлуваат своите проблеми на општеството. Тоа се поединци, мажи и жени, и нивните семејства. Државата не може да стори ништо без луѓе, но луѓето најпрвин мора да се погрижат за себе. Наша обврска е да се грижиме најпрвин за себе, а потоа, исто така и за нашите ближни. Луѓето премногу се ослонуваат на правата, без притоа да ги имаат во предвид обврските. Не постои такво нешто како право на заштита ако пред тоа не сте ја исполниле обврската.” Маргарет Тачер интервју објавено во Women’s own magazine, 31 Октомври 1987.

дефинираат протребите, а услугите се децентрализирани и бараат партиципација од страна на локалното население во дефинирање на потребите и контрола на дистрибуираните услуги. Овој пристап му дава поголема улога на волонтерскиот сектор во смисла на обезбедување на социјалните услуги, обезбедување на избор на корисниците, осигурување во учеството во локалниот општествен живот, социјално планирање и превентива (Крамер, 1980). Во овој модел неформалниот сектор, превзема поголема одговорност, додека улогата на пазарниот сектор е лимитирана пред се заради намалената можност за контрола на квалитетот како и неговата ограниченост за ширење и навлегување во сите сфери на социјалната заштита. Како последица од приватизацијата доаѓа до зголемување на нееднаквостите, особено кога се има во предвид дека приватизираните услуги се обезбедуваат за материјално способните граѓани, додека сиромашните остануваат корисници на државно обезбедените услуги, кои во основа подразбираат понизок квалитет. На крајот, секоја држава согласно својата специфика на различен начин ја применува плурализацијата. Во скандинавските држави се иницираат промени на локално ниво и истите многу често се поддржани од страна на законодавната власт (Hadley I McGrath, превземено од Nagyesi, 2003). Според Абрахамсон (1995) пазарот, државата и цивилното општество го означуваат плурализам во социјалните програми (welfare pluralism). Истите во социјалната политика понекогаш се јавуваат супсидијарно, понекогаш комплементарно, а често и комбинирани (Bežovan, 2004).

Хегјеси ги наведува теоријата на конфликт и теоријата на соработка во чии рамки е направен обид да се оправда потребата за имплементирање на моделот на социјално општество и примена на концептот на партнерство. Целта на моделот на социјалното општество очигледно е прифатлив за оние професионалци кои се грижат за недостатокот на ресурси и растечкиот број на незадоволени потреби.

Новиот модел на социјално партнерство се појавува на локално ниво и тој ја следи филозофијата на социјалното општество и бара социјални промени во кој приватниот сектор ќе ги затвори дупките во мрежата на социјална сигурност, настанати како резултат на постепено повлекување од социјални програми (ибид.). Социјалното партнерство или социјалниот дијалог стана клучната алка помеѓу процесите на економска и социјална политика во

европската, национална и секторска рамка. Неговата цел особено во Европската унија е да придонесе на процесот на нејзина модернизација, подигање на дијалогот на ниво на прилагодливост, доживотно учење и модернизација на организација на работата. Целта на дијалогот содржи три елементи. Првата е препознавање на важната улога на невладините организации и организациите од цивилното општество како агенси на европската сигурносна мрежа. Втората е признанието дека партнерството може делотворно да функционира и да се развива во однос на општите, заеднички прашања само тогаш кога постојат структурни и програмски активности. Третото прашање е поврзано со недостигот на темели договорот кои недостасуваат за понатамошно градење на партнерство.

Моделот на партнерство е инкорпориран во документот изготвен на лисабонската средба на Советот на Европа во 2000 година каде е утврдена метода на отворена соработка, „помош со која треба да се пристапи кон одлучно искоренување на сиромаштвото и социјалната исклученост до 2010 година“. Партнерството треба да претставува основен модел за постигнувањето на поставената.

Позитивната улога на непрофитниот сектор и поширокото цивилно општество се огледа во исполнување на четири цели. (1) Непрофитните организации заговараат вредности или приоритети на некои групи и на тој начин влијаат на владата и на другите учесници. Заговараат начела на **социјална правда**⁷⁰ и достапноста на нивните услуги може да биде важен дел од нивната мисија. (2) Нудат услуги за кои постои побарувачка, кои не ги нуди државата, на пр. пружаат на помош во домови за стари лица; иновираат социјални програми. (3) На база на договор со владата нудат социјални услуги за различни корисници. (4) Имаат повисок степен на транспарентно работење, а нивните извештаи се достапни за јавност.

2.4.1. Улогата на религиозните заснованите организации во социјалното општество

⁷⁰ Енциклопедијата на социјалната работа (Flynn, 1995 превземено од Garcia & Van Soest, 2006) ја дефинира социјалната правда како “отелотворување на праведноста (правичниот третман), еднаков третман (решавање на слични ситуации со слични постапки) и еднаквост во прераспределбата на социјалните ресурси”.

*„Правдата е основниот столб на цивилното општество“,
(Смит А. превземено од Тсукада, 2002:33).*

Во современите социјални режими организацијата на цивилното општество има значајна улога. Неговиот развој е производ на специфични историски фактори поврзани со идеологијата, политиката, социјалните, културни и религиски традиции на секоја држава поединечно. Улогата и големината на цивилното општество во поголем број на земји е резултат на горе споменатите поединости.

Најчесто, под поимот цивилно општество се подразбира социјалната сфера помеѓу јавното и приватното или државното и индивидуалното (Geoff ed., 2000). Иако, од секогаш постоеле организации кои делувале помеѓу приватното и државното, организации кои се нарекуваат непрофитни, волонтерски или организации во рамките на „третиот сектор“⁷¹, кои имаат бројни контрибуции во рамките на општата благосостојба (Leibfried & Mau, 2007:7), значењето на цивилното општество е посебно нагласено при редефинирање на социјалната држава.

Денес, за најголем дел од луѓето, цивилното општество се сведува на невладини⁷² организации во чии рамки се остварува формално или неформално организирана интеракција помеѓу луѓето. Но, покрај невладиниот сектор, цивилното општество вклучува и други интересни групи, неформални групи на самопомош, религиски организации, граѓански здруженија и тн. (Доневска 2006, Hauss 2003). Комплексноста на цивилното општество го усложнува неговото дефинирање. Во сферата на цивилното општество се регулираат економски односи, културни активности и други легални институции кои се организирани во приванти или волонтерски аранжмани и во голема мерка се надвор од контрола на државата (Geoff ed., 2000).

Кога се говори за третиот сектор неопходно е да се нагласат бројните разлики помеѓу државите во однос на историското наследство, регулирањето, законската традиција и доминантната идеологија.

⁷¹ Популарно, цивилното општество некои го нарекуваат “трет сектор”.

⁷² Според Годишникот на меѓународни организации, во 1990 година имало само 6000 меѓународни невладини организации, додека во 2000 година нивниот број се зголемил на 26000. Тие како група обезбедуваат побеќе помош од сите ОН организации (Ferris E., 2005).

Распадот на комунизмот/социјализмот на истокот и кризата на социјалната држава на западот, поттикнаа “нови дискусии” за цивилното општество (Трајковски, 1997:57). Во услови на редефинирање на државата или попрецизно социјалната држава, цивилното општество ја доживеа својата ренесанса. Притоа, повеќе се потенцира потребата од негов ангажман во сферата на обезбедување на примарната заштитата на граѓаните. Социјалната заштита се подразбира како услуга, а граѓаните се сметаат за нејзини консументи односно корисници (Heffernan, 2006; Parton, 2000). Во рамките на оваа пазарна филозофија корисниците се во можност да изберат обезбедувач на услугата, обезбедувачот може да биде од државна, приватна или од граѓанска сфера. Овој микс на обезбедувачи на заштита станува доминантен модел во рамките на социјалната држава.

Голем број влади, особено либералните, во рамките на своите политики настојуваат да ги вклучат идентификуваните потенцијали верски заснованите религиски организации. Така, своевременно, во официјалната политика⁷³ на бушовата администрација рамноправен третман во пристапот на буџетските средства, наменети за обезбедувачите на услуги, најдоа религиските организации. Со усвојувањето на оваа политика, бушовата администрација се најде на удар на застапниците на секуларниот карактер на американското општество.

Германија е една од државите во кои на религиските, односно црковните невладини организации им се придава големо значење. Согласно религиското портфолио, таа е доминантно лутеранска земја со влијателно католичко малцинство. Под влијание на Католичката Црква субсидијарноста станува цврсто инкорпориран принцип во системот на германската социјална заштита, а под влијание на Лутеранската Црква се нагласува принципот за проверка на потребите, согласно кој се проверува и способноста на семејствата за поддршка на лицата во потреба. Во германскиот систем на социјална помош религиозните социјално заштитни асоциации се јавуваат во улога на обезбедувачи на услуги и политички актери. Како најзначајни претставници во невладиниот сектор се наведуваат Германскиот Каритас, непрофитна организација на Католичка Црква, и Дијаконијата, непрофитна организација на

⁷³ Во овој случај не се работи за официјален закон или усвоен документ, туку за политика која е дел од агендата на актуелната Влада на САД.

Евангелско-Лутеранската Црква⁷⁴. Нивното поле на делување е широко, од обезбедување на помош и поддршка на различните ризични групи до помош на емигрантските заедници во прилагодување кон новите пазарни услови⁷⁵. Каритас ја превзема обврската за заштита на емигрантите од Италија, Португалија и Шпанија, додека Дијаконијата имаше обврска да ја обезбеди заштитата за емигрантите од некатоличките држави како што се Грција, Србија и др. Додека бирото за вработување ја превзема заштитата на емигрантите од Турција, Мароко и останатите муслимански држави.

За разлика од Германија во скандинавските држави невладиниот сектор е релативно слаб и фокусиран на маргинализирани групи, како што се бездомниците и зависниците.

Плурализацијата претставува еден од основните принципи на кој се темели актуелниот Закон за социјална заштита на Република Македонија, па оттука здруженијата на граѓани, верските заедници, фондациите и приватниот сектор се повеќе ги надополнуваат услугите кои се оставарени преку државниот, односно јавниот сектор. Во тој поглед верските организации во Република Македонија, се вклучени заштитата на ризичните групи. Православната Црква, се вклучува во организирање на јавни кујни, а делумно се вклучува и на полето на рехабилитирање на лица зависници од психотропни супстанции. Католичката Црква е активна на полето на образована и социјална интеграција на ромите во Република Македонија. Додека Протестантските заедници активно делуваат во обезбедување на интервентна заштита, како во случајот на косовската криза од 1999 година и внатрешниот конфликт од 2001 година. Исто така, како и горе наведените цркви, претставуваат значаен дистрибутер и обезбедувач на хуманитарна помош за најзагрозените социјални групи во македонското општество.

Сметаме дека е незамисливо да се зборува за цивилното општество, а притоа да не се направи осврт кон религиски заснованите организации или попрецизно христијанските невладини организации. Тие преставуваат важен и ефикасен локален, но и глобален ресурс, на кој може да смета секоја влада.

⁷⁴ Статистички, во Германија овие две организации претставуваат најголеми работодавци.

⁷⁵ Новите пазарни услови доведоа до намалување на потребата во германското општество за нискоквалификувана работна сила, која најчесто е сочинета од емигрантските семејства во Германија.

Христијанските невладини организации многу често ги надминуваат локалните и национални граници на делување. Тие се еден уникатен ресурс на меѓународната хуманитарна сцена чии корени се во локалните цркви, а кои делуваат глобално. Скоро и да не постои земја во светот во која не делува некоја христијанска организација која потекнува од западните демократи. Во основа христијанските организации се разликуваат од исламските и еврејските по тоа што тие не се насочени само кон дистрибуирање на помош за своите верници, но нивната помош има универзален карактер (Ferris E., 2005). Имено, голем број христијански религиски организации имаат стекнато меѓународен кредибилитет за ефикасно обезбедување на акутна заштита при хуманитарни кризи предизвикани од војни, елементарни непогоди и сл. Тие се перманентно присутни во „земјите од третиот свет“ во домени во кои тамошните влади не обезбедуваат услуги.

Како повлијателни христијански организации ќе ги наведеме: (1) Светска визија (World Vision), меѓународна христијанска организација која работи на полето на интервенција на хуманитарни кризи, развој на заедници и се застапува за глобални промени. Нејзина декларатива цел е „следење на примерот на Исус Христос, како Господ и Спасител, во работа со сиромашните и потчинетите и промовирање на човекова трансформација, барање на паведност и проповедање на добрата вест за Царството Божјо“. Оваа организација е присутна на шест континенти и е хуманитарна организација со најголем буџет⁷⁶ во светот. (2) Во рамките на католичката црква како најзначајна се издвојува меѓународната организација Каритас, глобално движење за солидарност и унапредување на светот. Оваа чадор организација вклучува 165 национални Каритас членки кои работат во преку 200 држави и територии во светот. Денес Каритас делува на полето на изградба на мир и помирување, хуманитарни кризи, економска правда, климатските промени, ХИВ/СИДА, заштита на жени и мигранти. Во католичката црква постојат и редица други социјално-хуманитарни организации, некои од нив директно се поврзани со редовите⁷⁷ на оваа црква, а други како на пример Армија на спасот, делуваат како организации со посебна мисија.

⁷⁶ Во 2008 година буџетот на оваа организација изнесува 2,6 милјарди долари.

⁷⁷ Фрањевците, бенедиктијанци, редот на чесни сестри на мајка Тереза и многу други. Сите тие имаат посебна улога во различни домени на социјалната политика.

3. Поврзаноста помеѓу христијанството и социјалната политика

Христијанството од самиот почеток се занимава со животните проблеми на луѓето и со дејности насочени кон разрешување на тие проблеми. Оттука, составен дел на христијанската филозофија е развивање на социјално-политичката мисла, а својствено на црквата е развивањето на жива активност на полето на социјалната заштита на сиромашните верници. До институционализирање на Црквата како агенс за заштита на верниците, како што веќе напоменавме, доаѓа во IV век во тогашниот Коринт. Додека за време на феудализмот христијанската црква или попрецизно католичката црква се јавува како главен носител на социјалната политика.

Вклучувањето на Црквата, примарно во обезбедување на заштита на своите верници, а секундарно во обезбедување заштита за лицата во потреба, е библиски заснована обврска. Основите на јудео-христијанското учење, пред се, се втемелени во петтокнижието или петте книги Мојсееви. Согласно овие религиско-етички норми, верниците се должни да чинат милосрдие. Подоцна, ова учење во голема мерка е усовршено и модернизирано во рамките на Новиот Завет. По етаблирањето на христијанството како организирана и институционализирана религија, заштитата на верниците е вклучена и во расправите на црковните собори.

Според христијанското верување, обратениот верник е повикан да прави добри дела и да биде милосрден. Тој тоа го прави за слава на Бога, но и како акт, манифестација на неговата вера⁷⁸, „верата без дела е мртва“ (Јаков, 2:12). На тој начин, во христијанството е завземен директен став според кој верниците се должни да чинат милосрдие, а црквата е повикана да ја насочува таа активност во општеството т.е. да се занимава со социјално политичка дејност (Lakičević, 1987).

⁷⁸ „Оти судот ќе биде безмилосен спрема оној, кој не покажал милост, милоста во судот се пофалува. Ако некој брат или сестра се голи и немаат што да јадат, па некој од вас име рече: Одете си со мир, грејте се и наситете се!, а не им даде што им е потребно за телото – каква позла? И така верата ако нема дела сама по себе е мртва“ (Јак 2:13-17).

3.1. Социјално политичката мисла во христијанската практика

Христијанството многу брзо се здобива со монопол на духовниот живот на поединците во земјите во кои тоа станува државна религија. Како што претходно нагласивме, примарно, христијанството станува религија на сиромашните. Христијанството, во првата фаза од својот развојот, пред да биде официјално прифатена религија, во услови на прогонство на верниците, се организира во комуни. Овие христијански комуни се изградени на принципот на солидарност и взаемност и преку нив се обезбедува опстанок на тогашните верници. Записи за овој вид на организирање среќаваме уште во Новиот Завет во Делата Апостолски: „Не постоеше ниту еден меѓу нив што имаше потреба за нешто, бидејќи оние кои имаа ниви или куќи ги продаваа и парите земени од нив ги донесуваа пред нозете на апостолите: и секому му се даваше според неговите потреби“ (Дела 4:34-35).

Постојат толкувања дека во ранохристијанскиот период доминира меѓусебната еднаквост и „братските“ односи меѓу верниците, некој вид на примитивен, „исконски“ комунизам, каде апостолите се застапуваат за укинување на општествените разлики преку залагање за собирање на добрата во заедницата и нивна рамномерна распределба, согласно потребите. Меѓутоа, сметаме дека ваквото толкување на настаните опишани во однос на раната Црква не ги земаат во предвид околностите, прогонствата и притисоците на кои се изложени тогашните верници⁷⁹. Комуналниот модел на живеење веројатно е резултат на еден претходно усвоен модел на преживување во услови на загрозен опстанок, многу често присутен во историјата на еврејскиот народ од кој се регрутираат првите христијани.

Според Лакичевик, солидарноста помеѓу христијаните настанува како резултат на споделена општествено економската положба, погледи на свет, верување и заедничките интереси. Објективно настанатата солидарност условува развој на одредени социјално политички сваќања и социјалнозаштитна пракса.

⁷⁹ Веројатно е дека оваа пракса има длабоки корени во Јудеизмот. Историјата на Израилот укажува на фактот дека комуналното живеење не е негова непознаница. Комуналното живеење во јудео-христијанската традиција може да биде препознаена и во организирањето на Кибутците во модерната еврејска држава.

Прогонот на христијаните официјално завршува во 313 година, а официјално христијанството се легализира како прифатена религија на Римското Царство во 381 година. Од неговата легализација до подвојување на Источно и Западно христијанство, социјално-политичката мисла најсистематизирано е развиена од Св. Августин „Блажениот“, кој во своето дело „Божјиот град“, прави споредба со „Римската Република“. Употребувајќи ја Цицероновата дефиниција за Републиката, нуди докази дека римјаните никогаш немале Република, бидејќи во неа не постоела вистинска правда. Нецелосната правда и еднаквост се должат на фактот што римјаните не му биле покорни на вистинскиот Бог. Според него, христијанските доблести можат да доведуваат до подобра влада (Kilcullen J., 2006).

Во овој период доаѓа до темелни промени во општествените услови кои го фацилитуваат развојот на христијанството. Укинувањето на прогонството ја прави ирелевантна потребата за комунално организирање на заедниците. Верниците се повеќе се економски и етнички хетерогени. Исто така, доаѓа и до рedefинирање на Црквата, од едно прогонето тело на верници до институција, која се стекнува со економска и општествена моќ. Зајакнатиот општествен углед на Црквата од една страна резултира со висок степен на внатрешна хијерархија, а од друга страна, таа станува основен бранител на земниот поредок и власт⁸⁰. Притоа, проповедањето на милосрдието, добродетелството, е подоминантно во однос на еднаквоста.

Црковните социјални институции подразбираат практикување на верски живот, а наспроти своите залагања за еднаквост по сите основи, Црквата е насочена кон помагање на христијанските верници. Но, кога помошта се пружа на неверните, тоа е исклучително со цел истите да бидат конвертирани (обратени). Примарно, заштитата на сиромашните и неспособните е организирана во рамките на манастирите. Еден од начините за обезбедување на средства за помош на сиромашните е преку воведување на задолжителен порез на имот за богатите (Lakičević, 1987).

Поделбата на црквата на Источна (Православна) и Западна (Католичка) доведува до две социјално политички концепции. Католичката Црква развива систематизирана социјално политичката мисла. Според Лакичевиќ, реформите

⁸⁰ Повикувајќи се Библиските стихови „Сите власти се од Бога дадени“.

на социјалната политика во рамките на Католичката Црква се јавуваат како резултат на потребата да се оправда превземањето на ингеренции во земната, односно световна, власт, преку правото кое и припаѓа заради организирање на социјална заштита на населението. Имено, во време на владеење на Инокентие III, е изведена тезата дека „оној кој нуди заштита на населението има право на политичка власт“ (ибид: 129). Меѓутоа, монополизирањето на правото на заштита оди дотаму што Карло Велики издава декрет со кој се уредува организирањето на заштитата за бедните и незгрижените од страна на Црквата и парохииите. Влијанието на Католичката Црква е продлабочено со прогласување на бракот и крштевањето како сакраменти (ибид: 129).

Православната Црква во тоа време останува доследна на ранохристијанските социјално политички учења според кои добродетелството е должност на верниците, а Црквата треба да иницира социјални акции. Една од причините за разидувањето на православната и католичката црква е во доменот на мешање на светото и световното, односно. Имено, во православната црква, еден долг период е застапувана тезата за немешање на истите, односно таа примарно е раководена од библиското начело „на царот царевото, на Бога Божјето“.

Поделбата внатре во Католичката Црква, резултира со појава на еден трет поглед во христијанската социјално-политичка мисла, протестантизмот. Со реформацијата и преведувањето на Библијата од страна на Мартин Лутер се воведуваат две димензии во концептот за работата: прво работата станува исклучитено позитивна и Богоугодна активност, а второ на работата⁸¹ се гледа како на средство преку кое се нуди излез од сиромаштвото. Оттука, работата на сиромашниот селанец се цени исто како и работата на богатиот занаетчија. Сепак, стремежот по материјална добивка со кој се надминуваат индивидуалните потреби се смета за грев или алчност (Kahl, 2003).

Питачењето, особено од страна на оние кои се физички способни се смета за „уцена“, а концептот за индивидуалното давање милостиња се отфрла. Разликите во однос на давањето на милостиња и нивната теолошката исправноста, поттикнува многувековни дебати помеѓу католичката и протестантската социјална мисла. Лутер, творецот на реформацијата,

⁸¹ Германскиот социолог Макс Вебер тврди дека учењето на протестантската црква за работата има пресудна улога за продор на капитализмот во земјите на Западна и Северна Европа.

изградува став дека и државните и црковни власти се одговорни за воспоставување на систем за помош на сиромашните, а во воведот на неговото дело „Ред за заедничко добро/ Order for Common Purse“ за Витенберг во 1520/21 година, укажува на потребата сиромашните да бидат регистрирани и помогнати од собраниот доброволен приход. Ставот на Лутер во однос на питачењето е рефлектиран во една од неговите најпознатите реплики каде вели: „Никој не смее да безделнички и да живее на грбот на другите“.

Лутеровата социјално политичка мисла доведува до бирократизирање на процесот на стекнување на право за социјална помош кое се заснива на формално испитување на потребата и подобноста за остварување на истата. Висината на помошта се одредува врз основа на бројот на деца, индивидуалното однесување и способноста за раководење со буџетот (Kahl S., 2005). Овој присап подоцна е имплементиран и во одредбите на кралицата Елизабета I.

Џон Калвин, исто така, се издвојува како голем и влијателен црковен реформатор. Калвин ја прифатќа лутеровата интерпретација за работата, но истата ја доведува до степен на апсолутна должност, ја поставува на врвот на духовноста, како најдобар начин да му се удоволи на Господ. Калвинистите развиваат две докрини за сиромаштвото една е предестинацијата, а другата е работната етика и индивидуалната одговорност. Согласно предестинацијата Бог ги предодредува луѓето уште пред нивното раѓање, па така калвинистите се во потрага или по знаци за проклетство или за спасение. Според Калвин, помошта за сиромашните треба да биде во доменот на локалната црква. Црквата и приватните организации ја имаат главната улога во давањето помош. Социјалните аспекти на неговата доктрина извршиле значајно влијание врз обликувањето на социјалната политика во земјите во кои мнозинското население ги прифатиле калвиновите христијански погледи, земји во кои денес е доминантно реформираното и слободно христијанство.

Наспроти ударите зададени на католичката црква од реформацијата, таа продолжува активно да ја развива социјалната мисла. Па така, во обид да ги зајакне своите позиции, во Трент, во период од 1545 година до 1563 година, се организираа Деветнаесетиот екуменски концилот. Таму, покрај другото се потврдени традиционалните принципи за давање помош, *caritas*, се отфрла репресијата на просјациите, но се прифаќа регулирање на питачењето.

Давањето милостиња е прифатено како индивидуален чин во склад со верата во Христа и одредбата за чинење добри дела. Секуларизацијата на помошта за сиромашните не е прифатена од Католичката Црква и од нејзините верниците. Во основа, постои страв дека секуларниот ситем може да ја избрише светоста на доброволното давање, а со тоа и да се изгуби Божјиот благослов.

Подоцнежнo, ревидирање на социјалнополтичката мисла на Католичката Црква, настанува дури кон крајот на 19-тиот век, со издавањето на Енцикликата „За новите работи/Reum Novorum“ на папата Лео XIII од 1891 година. За прв пат, во овој документ, Католичката Црква во својата историја го објавува ставот дека државата треба да ја остварува социјалната заштита на граѓаните. Енцикликата претставува блага критика на капитализмот и се залага за унапредување на положбата на работниците, но во рамките на постојниот државен систем.

Четиринаесет години подоцна излегува енцикликата на папата Pius XI, во која се повикува на солидарност и субсидијарност и се истакнува правото на приватна сопственост, а работниците се советуваат да не се здружуваат по класна основа и да не организираат штрајкови, а социјализмот е окарактеризиран како општествена „чума“. Потоа, следат три енциклики. Во 1961 година, Иван XXVIII, ја објавува енцикликата *Мајка и учителка*. Во неа се осудува алчноста на крупниот капитал и се осудува искористувањето на слабите. Работната злоупотреба ја осудува и на папата Павле VI Монтини во 1968 година. Сепак, се смета дека Папата Иван Павле II направил најтемелна анализа на социјално-економските проблеми со кои се соочува модерниот свет. Тој го застапува ставот дека треба да се развиваат нови односи на совласништво во однос на средствата за производство, при што работниците треба да партиципираат во управувањето и насочување на профитот на претпријатијата.

3.2. Поврзаноста помеѓу основните начела на социјалната политика и христијанството

Социјалната политика се темели на моралните вредности на солидарност, взаемност и еднаквост⁸². Овие вредности во општественото мислење се етаблирани во еден подолг историски период. Во суштина организирањето на социјалната политика не настанува како рефлексивна на некоја морална обврска на државата, па оттука таа и не е исклучително морален проблем, туку таа воедно е и економски, политички, организационен и проблем кој е поврзан со општите достигнувања во општествениот развој.

Кои морални вредности се релевантни за целите и акциите на социјалната политика? Кога и како доаѓа до нивно усвојување во свеста на доволно голем број на луѓе за да можат да делуваат на создавање на структури и на одвивање на процеси на социјалната политика?

Со цел да дадеме одговор на горе поставените прашања најпрвин ќе го определиме моралот како општествено регулативен систем кој делува на однесувањето на луѓето преку усвоени и сетилно нагласени вредности и правила. Може да се забележи дека тој, како една апстрактна општествена креација, доживува свој развој и промени. Овие промени се случуваат и на општествено и на индивидуално ниво, односно моралот се менува со развојот на самото општество, но и поединците во текот на својот раст и созревање искусуваат промени на своите морални вредности. Исто така, во услови на интеракција на општествените заедници доаѓа до приближување помеѓу моралните системи. Развојот на моралот се однесува на неговите содржини, односно на вредностите и правилата кои го сочинуваат, но и на мотивацијата да се постапува согласно тие вредности и правила.

3.2.1. Взаемност

Горе споменатите правила и вредности во голема мерка се општи и имаат взаемен и реципрочен карактер. Реципрочноста во меѓучовечките односи можеме да ја поврземе со таканареченото златно правило, чии корени ги пронаоѓаме во јудеоизмот, „не прави го она што не сакаш тебе да ти го прават“ (Pusić E., 1993). Ова морално правило подоцна е надоградено од страна на Исус Христос, во „прави го она што сакаш тебе да ти го права“,

⁸² Основни начела на социјалната политика, според Нано Ружин (2004) се хуманизам, солидарност, взаемност.

давајќи му нова, проактивна димензија на христијанството. Имено, во христијанството грев не е само кога некој прави злодела, туку, грев е и кога некој не прави добро, а е во можност тоа да го направи. Взаемноста е мошне блиска на солидарноста. Според речникот Ларус превземено од Ружин, взаемноста се дефинира како „трајна врска меѓу две лица или популации од која имаат полза двата субјекта“, додека во потесното значење се дефинира како „систем на солидарност меѓу членовите на една професионална група заснована врз логиката на взаемното одржување“. На овој принцип се темели и оснивањето на мутуалистичките режими и режимите на взаемна солидарност.

Социјалната политика е поврзана со моралните кодекси втемелени во христијанското учење преку концептот за ближниот и определбата на другиот. Христијанското поимање на ближниот произлегува од, веројатно една од најексплоатирани и анализирани христови параболи, „добриот самарјанин“⁸³. Неа, Христос ја употребува за рedefинирање на значењето за ближниот, но и за да укаже на неселективниот однос кон лицата во потреба. Темеланата анализа на оваа параболa укажува на тоа дека таа има за цел не само да го рedefинира поимот ближен и во него да го вклучи „другиот“⁸⁴, туку во неа е дефиниран и обемот на помошта, пришто се прави инсинуација за институционална грижа.

3.2.2. Солидарност

⁸³ Во одговор на прашањето „Кој е мојот ближен,“ поставено од еден законик, Исус одговори „Еден човек слегуваше од Ерусалим во Ерихон и сретна разбојници, кои го соблекоа и му направија рани, и си отидоа, оставајќи го полумртов. Во тоа време по патот пројде еден свештеник и, кога го виде, си замина. Исто така и еден левит, кога дојде на тоа место, се приближи, погледна и си отиде. Еден, пак, Самарјанин, кој патуваше, кога дојде до него, го виде и се сожали. И кога се приближи, му ги преврза раните, поливајќи го со елеј и со вино; ... па го однесе во гостилницата и се погрижи за него. А утредента, на кинисување, извади два динарија, му и даде на гостилничарот и му рече: „Припази го, а ако потроши нешто повеќе, кога ќе се вратам ќе ти платам“. Кој, пак од овие тројца ти се чини дека му беше ближен на оној што падна во рацете на разбојниците? (Лука 10:30-36). Познавајќи ги односите во тогашното јудејско општество, знаеме дека самарјаните се сметаат за нечисти, недостојни од страна на евреите.

⁸⁴ Оваа категорија е најчесто користена од колонизаторите и мисионерите, кои го употребуваа терминот „другите“ при остварување на контакти, средби и односи со други цивилизации, раси, народи во рамки на империјалните експанзии. Клучна карактеристика на овој модел на размислување, развиен од Херодат, е дека настапуваме од перспектива на „необележаното јас“ или „унмаркед селф“, „ние“ и тоа станува норма наспроти која се споредуваат сите разлики поврзани со отуѓените категории (Трбојевиќ, 2008).

Христијанската димензија на заповедта „љуби го ближниот свој“ е тесно поврзана со развој на солидарност или попрецизно уневерзалното поимање на солидарноста, како врвна вредност на социјалната политика. Социјалната држава и во нејзини рамки социјалната политика не е можна без општествена солидарноста⁸⁵ како нејзин базичен постулат. Примарно, хомогеноста на државата го фацилитира реализирањето на овој концепт, од аспект на тоа што солидарноста произлегувала од заедничкиот идентитет и е тесно поврзана со националноста (Lacroix, 2004:290). Развојот на социјалната политика успева да доведе до развој на национална солидарност помеѓу „вработените и старите, здравите и болните, вработените и невработените. Солидарност која е обезбедена во рамките на националната држава придонесува за полесно надминување на длабоките кризи кои се предизвикани од војни, окупации, морални оптеретувања предизвикани од воени злочини и геноцид. Државата на благосостојба, дискредитираните европски национални држави во втората половина од XX век, ги стабилизира на начин тешко замислив половина век порано. Со тоа, истовремено се променува односот помеѓу европјаните и националните држави. Новиот однос примарно повеќе не се заснова на национална лојалност заради надворешниот непријател со кој е крунисана смртта на нацијата, туку поврзаноста која произлегува од материјални должности и права (Kaelble H., според Vuković D., 2006: 16).

Но, наспроти позитивното влијание на десекуризацијата⁸⁶ се поголемата диверзификација на заедниците може да има “кородирачки ефект” врз општествената солидарност и да доведе до ерозија на довербата и солидарноста помеѓу граѓаните со што ќе се намали социјалната редистрибуција во општеството (Срепаз, 2006).

Современата социјална политика влијае врз редефинирање на легитимноста на државата врз основа на општествената солидарност, која ги поврзува сите државјани без разлика на класните и други разлики со

⁸⁵ Степенот на општествена солидарност не е определен ниту од стравот на богатите ниту од потрбите на сиромашните, туку вистинската национална солидарност може единствено да биде случаен и скроман нус-производ на меѓукласното осигурување (Tamir, 2004:10).

⁸⁶ Десекуризацијата е поим со кој се определува зголемената геополитичка сигурност, најчесто остварена во рамките на меѓународните безбедносни организации и воени сојузи. Под десекуриација, исто така, може да се подразбира постигнување на ситуација во која на проблемите нема да се гледа како на закана и истите нема да се третираат како загрозувачи на државната безбедност. (Wæwer, 1998:81).

заедничкиот интерес за непрекинато функционирање на јавните служби, модел развиен во рамките на теоријата на државни јавни служби во Фанција.

3.2.3. Еднаквост

Еднаквоста како трет постулат на социјалната политика, посебно развиен во рамките на социјалистичките и социјалдемократски социјални политички опции, лесно може да биде поврзана со христијанството. Имено, „ниту една друга религија не го застапува сваќањето за ригорозна еднаквост пред Бога, како што тоа го правело и го прави христијанството“ (Лакичевиќ, 1987:126).

Христијанството, или Библијата поточно, третира проблеми кои се поврзани и со статусна и редистрибутивна еднаквоста. Еден од аспектите на статусната еднаквоста се однесува на рамноправноста помеѓу мажот и жената (Симоновска, 2009) и истата подразбира укинување на непосредни или посредни форми на дискриминација. Општествениот статус, исто така, е определен од економската, етничка и религиозна припадност.

Во контекст на надминување на статусната нееднаквост ќе го наведеме примерот каде Христос го нагласува изедначувањето на незнабошците со јудејците и изедначувањето на мажите и жените, „Нема веќе разлика помеѓу Елин или Јудеец, маж или жена, сите сте исти во очите на Бога“. Силината на оваа изјава единствено може да биде разбрана ако истата се разгледува во општествениот контекст во кој е изречена. Имено, во првиот век, јудејското општество е крајно стратификувано и поларизирано. Постои висок степен на верска нетолеранција, а жените се во крајно подредена положба и интелектуално и професионално. Сепак, Бог, одбра преку жена да му го донесе спасението на овој свет, а Христос во многу наврати се појавува во улога на заштитник на жената.

Редистрибутивната еднаквост е проткаена низ целата Библија, па така, наспроти одредбите за почитување на властите, хиерархијата, редот и општествената позиција, Библијата многукратно ја искажува симпатијата кон сиромашните, угнетените и обесправените. Говори за тоа дека тие полесно можат да го досегнат Бог пр. „Полесно е на камила да мине низ иглени уши, отколку на богатиот да влезе во царството Божјо“ (Мат. 19:24), или пак,

Исусовата парабола за „сиромавиот Лазар.“ Но, во второто послание на апостол Павле до Коринѓаните се дадени одредбите „Зашто не сакам на другите да им биде лесно, а вам – тешко, туку **подеднакво**: сегашниот вашиот одвишок да го дополни нивниот недостиг, та и нивниот одвишок да послужи за вашиот недостиг, **па да има еднаквост**, како што е напишано: 'Кој собрал многу, немал одвишок, и кој малку немал недостиг'" (2 Кор. 8:13-15).

Елаборирањето на религиската⁸⁷ заснованост на социјалната заштита, која воедно ги нагласува и религиозните должности за грижа за оние кои се сметаат за сиромашни или недоволно адаптирани, ја прави се уште релевантна параболата за „добриот самарјанин“ (Alcock C. et al. 2008).

Односите помеѓу граѓаните и државата значајно се менуваат со појава на индустриското и урбаното општество во 20 век, пред се преку државата со јавни служби, а потоа социјалната држава, односно државата на благосостојба (Welfare State). Кон државата на благосостојба граѓаните се појавуваат во улога на корисници, улога која се разликува од онаа на поданици на власт и од нивните политички улоги на граѓани кои се извор и надзорници на власта.

Еднаквоста е тесно поврзана со концептот на граѓанство, кој доведува до проширување на цивилните, политичките и социјални права во рамките на заедницата (ибид.,:33). Согласно Маршал, трите компоненти на граѓанството се: граѓанските⁸⁸, политичките⁸⁹ и социјалните⁹⁰ права. Постои согласност помеѓу научниците дека социјалната држава не само што ја фацилитува еволуцијата на граѓанските, политички и социјални права туку таа е и клучен институционален механизам за обезбедување на социјалните права на своите граѓани. Според Маршал, настојувањата за воспоставување на граѓански права преку образованието, здравството и обезбедување на гарантирани приходи фундаментално ги трансформираа лиците на социјални нееднаквости (Hidess, [1987], 2004; Leibfried & Mau, 2007:7). Оттука, граѓанските права нудат

⁸⁷ За ова види (Fraser, 1976, Marshall, 1985, Slack, 1995)

⁸⁸ Подразбираат еднаков третман пред законот (Дикон, 1999:20). Права неопходни за индивидуалната слобода особено значајни за развојот на капиталистичката пазарна економија (Hidess, [1987], 2004:34).

⁸⁹ Право на глас (Дикон, 1999:20). Право за учество и остварување на политичка моќ (Hidess [1987], 2004:34).

⁹⁰ Право на подеднаков третман во дистрибуцијата националните ресурси (Deakon, 1999:20). Се однесува на серија на права за минимум економска благосостојба и безбедност до право за удел во социјалното наследство и привилегии во општеството (Hidess, [1987], 2004:34).

основно ниво на еднаквост и единствен, униформен, статус на кој е изградена еднаквоста. Воведувањето на идеата за социјални права создаде универзално право за реален приход кој не е пропорционален на вредноста која барателот може да ја оствари на пазарот на трудот. Се разбира промените кои настанаа во социјалната држава доведоа до промени во однос на концептот на граѓанство и го трансформираа односот помеѓу државата и граѓанинот.

3.2.4. Субсидијарност

„Онолку слобода колку што е можно – онолку држава колку што е нужно“

Ниче превземено од Вилнер, 1995

Во горенаведениот цитат на Ниче суштински го определува поимот субсидијарност, ограничувајќи го мешањето на јавното во сферата на приватното само во ситуации кога се исцрпени индивидуалните опции. Коренот на зборот субсидијарност е во латинскиот збор *subsidium* со значење помош или поддршка и во најширока смисла на своето значење начелото на субсидијарност подразбира помошта што едно повисоко и по ефикасно ниво на организација да им ја дава на помалите организации во остварувањето на посакуваните цели. Но, оваа помош е условена од претходно исцрпување на алтернативите за решавање на проблемите на пониско ниво.

Субсидијарноста е општо прифатен начин на организирање на различните облици на општествено живеење. Воедно, таа претставува темелно начело на организирање на западните општества со висок степен на децентрализација и федерализација. Во нејзини рамки се нагласуваат правата и обврските за субјективна одговорност и самопомош (Bežovan, 2004:32).

Начелото на субсидијарност е едно од трите социјални начела на Католичката Црква дефинирано, во Енцикликата⁹¹ „*Quadragesimo anno*“ на Пиус XI во 1931 година⁹², како „Она што поединците можат да го направат со

⁹¹ Самиот поднаслов на енцикликата, кој се однесува на реконструкција на социјалниот ред, ги отсликува општествените услови во кој таа настанува и претставува една манифестација на стравот пред налетот на комунизмот, кој го доживува не само Католичката Црква туку и целата западна демократија.

⁹² Во 1991 година во енцикликата *Centesimus annus* на Јован Павле II доаѓа до повторно актуелизирање на значењето на субсидијарноста во Католичката Црква.

сопствени сили и со сопствен труд, не смее да им се одземе и да биде пренесено на заедницата. Исто така, неправда е и истовремено тешка повреда и реметење на праведниот поредок ако задачите кои можат да се совладуваат и извршат на помала или подредена заедница му се доделуваат на повисокото и надредено општество. Имено, секоја општествена институција мора согласно своето значење да им помага на деловите на општественото тело, но не смее никогаш да ги уништи или присвои“ (одредба бр. 79-80).

Субсидијарноста подразбира хиерархиско поставување на солидарноста, при што семејството е идентификуван како негов основен извор, потоа следи заедницата, државата и на крај одговорноста на меѓународната заедница. Државата во однос на поединците делува субсидијарно, односно како повисока социјална единица и помага на пониската социјална единица само во ситуација кога оваа не може да обезбеди соодветни ресурси. Само откако, поединците и групите ќе ги исцрпат сите алтернативи во нивната непосредна средина се охрабруваат на здружување со други носители на ист или сличен проблем (Bežovan, 2004:32-33).

Субсидијарноста подразбира решавање на проблемите онаму каде тие настануваат, односно нивно решавање на локално ниво и претпоставува висок степен на автономија на локалните заедници.

Согласно начелот на субсидијарност во социјалната политика помошта треба да води кон самопомош, што подразбира избегнување на патерналистичкиот однос на државата. Субсидијарноста во основа подразбира плурален модел на социјална политика во кој не се одзема одговорноста на помалите заедници, а се намалува опасноста „државата на благосостојба да се претвори во 'згрижувачка држава““, преку превземање на активности кои подобро се реализираат на индивидуално или на ниво на помали групи и институции (Valković, M.1994:19).

3.2.5. Хуманизам

Поимот хуманизам потекнува од латинскиот збор *humanisare* со значење хуманизира, очовекува, прави човечен. Согласно неговото пошироко значење тој се однесува на се што е човечно во позитивна смисла на зборот. Како филозофско движење се јавува во 14 век во век и тоа како негација на

сколастичката догма на христијанската религија. Ако до 14-тиот век Бог и црквата биле во средиште на човековиот духовен и творечки интерес, по овој период човекот стана центар на уметничкото и интелектуално творештво (Лакичевиќ, 1987:20). Подоцна, како резултат на гноселоски пристап во решавањето на проблемите, доаѓа до преобразба во филозофската и политичка мисла, во чии рамки подоцна се развива социјална политика со хуманистичка ориентација. Поаѓајќи од начелото на хуманизмот, организирањето на социјалната политика се раководи од благосостојбата на индивидуата, семејството, групата и нацијата (Ружин, 2004:34-35). Современото хуманистичкото движење се повикува на рационализмот на старата античка хеленистичко-римска култура.

3.3. Критика на моделизацијата во социјалната политика од христијанска перспектива

„ Христијанството е поврзано со социјално-заштитниот капитализам до оној степен до кој протестантизмот е вклучен во привите чекори во процесот на секуларизација и индивидуализација ... Протестантизмот квалитетно го менува односот црква-држава, што од своја страна резултира со создавање на државата на благосостојба...Контрастот помеѓу протестантските и католичките нации ја објаснува разликата во однос на квалитетот на нивната социјална држава. Овие разлики се однесуваат на степенот на 'државност' (нивото на централизација; степенот на интеграција на ниво држава-црква; степенот на државна интервенција во економијата) и степенот на институционална кохерентност (универзализам наспроти фрагментација)“

(Van Kersbergen, 1995: 194-195)

Во западните демократии развојот на различни форми на обезбедување на заштита за сиромашните и еволуција на заштитата во сферата на осигурување од ризици е тесно поврзана со религиозното наследство на доминантната религиозна група во дадена држава. Најголемиот број на компаративни научници кои ја проучуваат државата на благосостојба се сложуваат со горе наведеното тврдење дека религијата игра значајна улога во развојот на современата социјална заштита. Но сепак, научниците како Еспинг Андерсен ставаат поголем нагласок на каузалната поврзаност помеѓу социјалистичкото движење на работничката класа и имплементирањето на

современата социјална политика. Според ова гледиште работничката класа и нејзините социјалистички организации се движечка сила која ја поттикнаа „социјалната демократизација“ на капитализмот преку државата на благосостојба.

Влијанието на христијанството врз развојот на социјалната политика или попрецизно социјалната држава е разгледуван низ неколку димензии. Некои автори ја истакнуваат улогата на католичката црква како најхомогена и херархиски етаблирана христијанска задница. Други пак за свој предмет на научен интерес го имаат протестантизмот, додека трети ги земаат во предвид теолошките разлики, кои се појавуваат помеѓу католицизмот и лутеранството и нео-калвинизмот како две поголеми подгрупи во протестанството, во однос на помошта кон ближните.

Научници, како што се Џон Стивенс и Виленски кон крајот на седумдесетите години од минатиот век посочуваат на поврзаноста на идеологијата на католичката црква и развојот на современата социјална заштита. Стивенс смета дека, анти-капиталистичките аспекти на католичката идеологија во однос на концептот за фер надници или забраната за лихварството, како и општиот позитивен став на католичката црква кон заштитата на сиромашните, дека веројатно влијае врз спремноста на владите да ги зголемат трошоците во сферата на заштитата. За Виленски постои значаен степен на идеолошко преклопување помеѓу социјалдемократското и христијанско демократското движење, но за него католицизмот е позначајна вариабла во споредба со левоориентираната политичка сила (превземено од Manow P., Van Kersberger K, 2009).

Вандервоерд посочува на две христијански теории кои го разгледуваат прашање за улогата на државата во обезбедување на заштитата на своите граѓани: Католичкиот концепт за субсидијарност и нео-калвинистичкиот концепт за сфери на сувереност (Chaplin, 1995; Koyzis, 2003; McIlroy, 2003 превземено од Jim Vanderwoerd, 2007). Согласно двете позиции, Божјата замисла подразбира воспоставување на социјални односи и организација на општеството во семејство, брак, воспоставување на училишта, претприемништво, синдикати, спортски организации, соседски групи и тн. Во рамките на субсидијарноста и во рамките на сферата на суверенитет се смета дека овие различни социјални ентитети се создадени не само врз основа на

државниот авторитет, но и преку легитимноста и авторитетот кој произлегува од Бог. Сепак, во католичкото гледиште се поаѓа од премисата за општо добро кое ја подразбира одговорноста на државата за обезбедување на контекст и регулативна рамка со кој се осигурува правото црквата да придонесе во неговото остварување. Оттука, според субсидијарноста, клучниот критериум не е во заштитата на интересот на поединечни организации или ентитети, но да се обезбедат најдобри резултати во однос на општото добро. Со други зборови, општото добро е примарно, а правата на организациите и поединците се секундарни. Оттука, католичката социјална мисла секогаш дозволува или бара повисоки ентитети како што е владата да ја превземат одговорноста и да интервенираат во ситуации кога е загрозувано општото добро.

Слично, концептот за сфера на суверенитет се нагласува дека секоја социјална организација има специфична и централна улога која ја стекнала согласно својата суштина и Божјиот план. Не е важно дали организација се смета себе си за Христијанска или не, важно е таа да работи во согласност со Божјите норми. Оттука поставената како зададена норма за државата како институција е да обезбеди правда, да ги охрабрува другите организации во исполнувањето на нивната одговорност во заштита на правата на граѓаните и организациите согласно праведниот третман во одржување на својствените и од Бога создадени норми. Основната разлика во однос на овие два погледи се состои во тоа што субсидијарноста социјалните институции ги поставува повеќе вертикално, хиерархиски, додека погледот за сфери на суверенитет различните социјални ентитети се поставени хоризонтално (Chaplin, 1995).

Зависноста помеѓу некоја од христијанските варијации практикувани во западните демократи и изградбата на моделот на социјална заштита се аргументирани во трудовите на Маноу и Кахл. Маноу повеќе е насочен на пошироката поврзаност помеѓу католицизмот, лутеранизмот и реформираното протестантство и моделите на социјална политика, додека Кахл во своето истражување се занимава повеќе со аспектот на поврзаноста помеѓу горе посочените христијански деноминации и развојот на концептот и праксата на обезбедување на социјална помош.

Во својот труд *Религијата и корените на современата политика за сиромаштија: компарација на католичката, лутеранска и реформирана протестантска традиција*, Кахл (2004), укажува на тоа дека реформацијата

доведува до појава на три различни деноминациски традиции на дистрибуција на помош. (1) Католичката како што е онаа во Шпанија, Италија и Франција; (2) Лутеранската во Данска, Шветска и Германија и (3) Реформираната протестантска во Холандија, Англија и САД. Според него овие три вида на традиции не се поклопуваат со Еспинг-Андерсоновите модели на социјална политика, пред сè од причина што се изоставени два аспекта (1) социјалната помош не е вклучена во анализата, (2) а христијанските деноминации се игнорирани како можен извор на разлики помеѓу државите на благосостојба.

Ману во својот труд дава остра критика на Еспинг-Андерсеновата типологија на западните држави на благосостојба при што тој се обидува под нив ја подметне религиската матрица и да направи анализа на изградените модели на социјална држава врз основа на доминантната христијанска деноминација во дадените држави. Тој тврди дека религијата како занемарена димензија влијае врз процесите на изградба на државата на благосостојба во западноевропскиот простор. Од една страна ги анализира државите со доминантно лутеранско население кои го фацилитираат развојот на социјалното осигурување (пр. Германија и Данска). А од друга страна, го анализира импактот на државите како што се Холандија, САД и Нов Зеланд, во кој доминира реформираниот протестантизам, оценувајќи го нивниот придонес за индиректен и понекогаш негативен.

Во државите во кои се доминантни реформираните и слободни протестантски црковни деноминации, се поддржува идеологијата за немешање на државата во сферата на приватното. Оттука, во овие држави доминира нагласокот на промовирање на самопомошта, автономноста и светоста на локалната црковна заедница и стриктна поделба меѓу државата и црквата. Реформираната протестантска црква се застапува за стриктно анти-државен интервенционализам. Според Ману, различните вариации на слободни протестантски цркви влијаат врз различните периоди на воведување на програмите на социјално осигурување во протестантските држави. Силните позиции на протестантските цркви влијаат врз подоцнежното воведување на државата на благосостојба во Велика Британија, САД, Холандија и Швајцарија. За разлика од нив лутеранските држави ја поттикнуваат одговорноста на државата за благосостојбата на своите граѓани. Додека во католичките држави од Јужна Европа, Црквата го има „приматот во однос на државата“ што доведе

до задоцнето воведување на програмите на социјална држава (Manow 2004:6). Пред се заради големата улога на Црквата во католичките држави, социјалната држава започнува подоцна, социјалната заштита е во доменот на локалната црква (пр. Италија, Шпанија, Грција), а помошта е „рудиментарна“ со исклучително ограничено и недарежливо обезбедување на услуги на државно ниво (Кахл, 2004).

Оттука може да се заклучи дека лутеранските држави предничат во воведување на социјално заштитни програми и социјално осигурување, додека државите со католичка и реформирано-протестантска ориентација заостануваат на тој план. Во однос на структурата на бенефициите католичките и калвинистички социјални помошти се или фрагментирани и не обемни, со различни бенефиции за различни групи на сиромашни. Додека лутеранската социјална помош е унитарна и обемна, со униформни програми на социјална помош (Кахл, 2004).

Една од одликите на калвинистичко/пуритантскиот систем на социјална помош е англосаксонската welfare-to-work политика која е концентрирана на определување на социјално заштитните бенефиции преку работната етика и социјалните вредности. Улогата на државата во борбата за надминување на зависноста од социјална помош е во обезбедување на шанса за вклучување на пазарот на трудот, најчесто во доменот на нископлатените работни места. Овој вид на политика се повеќе се промовира и во земјите на Југоисточна Европа кои ни одблиску не припаѓаат на пуританската христијанска идеолошка матрица.

Во Италија, Шпанија и Грција има недостиг на социјална помош, бидејќи ним им недостасува секуларна традиција во однос на помош на сиромашните. За разлика од нив во скандинавските земји социјалната помош е унитарна, униформна и дарежлива, бидејќи според лутеранската социјална доктрина, секуларните институции треба да дистрибуираат помош за сите сиромашни на униформен начин. Францускиот систем не е дарежлив бидејќи истовремено е католички и реформиран протестантски, а од државата се очекува да помогне само кога е неопходн и многу ограничено.

IV. Социјалната работа и христијанството

Богатството на социјалната работа

1. Праксата на социјалната работа

Теоријата и праксата на социјалната работа се рефлексција на периодот во кој тие опстојат. Во најдлабока смисла, социјалната работа е дефинирана од развојниот однос помеѓу државата и индивидуата.

Давид Хоув (David Howe), 2000

Централна тема во третиот дел од овој труд е концептуалната и теоретска дебата која се однесува на променливите услови и нивното влијание врз реализацијата на праксата на социјалната работа. Социјалната работа, како општествена дејност, е тесно поврзана и условена од идеолошките промени и пошироките социјални трансформации низ кои минува општеството. Историски, етаблирањето на професионалната социјална работа коинцидира со појавата на социјалната држава, во чии рамки социјалната работа го обезбедува својот легитимитет (Parton, 2000). Ваквата коинциденција не е случајна, таа произлегува од самата природа на социјалната држава. Ако државата е обликувана под влијание на општествените идеологии, тогаш социјалната држава, како продукт на државата, е манифестна форма на доминантната идеологија и претставува простор на кој се имплементира социјалната работа. Со самото тоа, социјалната работа е условена од промените кои настануваат на сите нивоа. Секоја криза во проектот социјална држава, се рефлектира врз условите во кој се остварува социјалната работа. Праксата на социјалната работа е условена од видот на социјалната држава. Исто така, секоја критика врз социјалната држава наметнува потреба од евалуација на ефективноста и ефикасноста на социјалната работа и неминовно води кон нејзина трансформација.

Овие промени се рефлектираат и врз теоријата и врз праксата на социјалната работа. Покрај општествениот контекст, во изградба на социјалната работа голема улога имаат и корисниците и социјалните работници. Попрецизно, во изградбата на социјалната работа учествуваат три

групни фактори кои: го чинат социјалниот контекст во кој се практикува социјалната работа; ја создаваат и контролираат социјалната работа како професија; и ги создаваат клиентските односи помеѓу луѓето или оние кои бараат и се упатени на помош од социјалната работа (Payne, 2001:11).

Во однос на идентификација на причините за неповолната општествена положба на поединците, групите и заедниците во социјалната работа доминираат две становишта. Тие се поставени на двата краја на континуумот, од едната страна доминираат убедувањата според кои предизвикувачите на проблемите се идентификувани во начинот на кој е организирано општеството, а од другата страна, проблемите се лоцирани во индивидуалните или групни способности за соочување со проблемите. Притоа, едните излезот или решенијата за сите зла на светот го гледаат во економијата и поголемиот пристап до ресурси, додека другите ја нагласуваат посветеноста кон хуманитарноста, филантропијата и грижата (Devore & Schlesinger, 1996:127). На крајот, и двете групи се фокусираат на големината на човековиот разум и својата надеж ја полагаат во научната перспектива и научно конструирани и проверени решенија за проблемите со кој се соочува човештвото.

Социјалната работа е суштествено поврзана и насочена кон основните општествени конституенти: поединецот, семејството, групите и заедницата⁹³. Токму врз основа на ваквиот фокусот на интервенција во социјалната работа се издиференцирани нејзините три основни методи: социјална работа со поединец и семејство, социјална работа со група и социјална работа во локална заедница. Во рамките на овие методи се развиваат посебни истражувачки и применливи техники.

1.1. Дефинициите на праксата на социјалната работа

“Еден од проблемите (во социјалната работа) е недостатокот од адекватни зборови, темнини и концепти за во целина да бидат претставени значајните аспекти и компоненти на професионалната практика”

Хариет Бартлет превземено од Рамси, 2003

⁹³ Локалната и функционална заедница.

Според германскиот социолошки лексикон, социјалната работа нема точно определено научно поле како своја спознајна база, истовремено е блиска и со правото и со здравствената заштита и подразбира подготвителни работни активности за голем различни експерти (Endruweit & Trommsdorff, 1989). Определувањето на праксата на социјалната работа предизвикува проблеми поврзани со разнообразното разбирање, толкување и дефинирање на поимот социјална работа како специфично организирана пракса (Martinović, 1987). Најопшто, социјалната работа е насочена кон утврдување на врските помеѓу клиентот, клиентовиот систем и општеството и кон интервенција за создавање промени на индивидуално и срединско ниво (Larkin, 2004). Историски, основните дефиниции на социјалната работа се поставени кон крајот на 19-тиот век и поттекнуваат од англосаксонско подрачје (Доневска, 1999). Според Мери Ричмонд (Merry Richmond), социјалната работа е “умешност за извршување на различни работи, за и со различни луѓе, по пат на соработка да се постигне воедно и истовремено нивно сопствено општествено подобрување” (Richmond превземено од Доневска, 1999:124).

Водечката дефиниција за праксата на социјалната работа е дадена од страна на Хариет Бартлет⁹⁴ во 1958 годинина. Бартлетовата дефиниција го потенцира значењето за развој на компетентна пракса холистичка пракса на социјалната работа. Во рамките на оваа дефиниција Бартлет истакнува дека “Праксата на социјалната работа е призната како констелација (на меѓусебни односи) вредности, цели, санкции, знаења и метод. Ниту еден дел, сам за себе, не е карактеристичен за праксата ниту пак некој дел опишан овде е единствен за социјалната работа ... Имплицитно, тоа значи дека во некои делови од праксата на социјалната работа пошироко ќе се употребат едни, а во други делови, други компоненти, меѓутоа, праксата на социјалната работа постои само во случај кога до одреден степен се застапени сите нејзини елементи (компоненти)” (Bartlett, [1958:5] 2003:267; Martinović, 1987:29). Оттука, праксата на социјалната работа вклучува широк обем на активности и претставува предизвик во идентификување на есенцијалните вредности, метод, знаења и вештини за сите социјални работници (Larkin, 2004:4). “Методот на социјална

⁹⁴ Хариет Братрлет (Harriet Bartlett) ја развива оваа дефиниција во рамките на подкомисијата на пракса при Националната асоцијација на социјални работници НАСР (Поимот “Национална” во кратенката НАСР се однесува на “Американска” асоцијација на социјални работници. Кратенката НАСР е превод на англиската верзија на кратенката NASW)(Ramsay, 2001).

работа подразбира одговорно, свесно, дисциплинирано, вложување на себе си во однос со индивидуите и групите. Преку овој однос практичарот создава интеракција помеѓу индивидуата и неговата социјална средина при што тој постојано е свесен за реципрочните ефекти што едниот ги има врз другиот. Праксата овозможува промени: (1) на поединецот во однос на неговата социјална средина; (2) на ефектите на социјалната средина врз индивидуите; (3) и како резултат на взаемната интеракција, промени настанати и кај индивидуите и кај социјалната средина” (Bartlett, [1958:5] 2003:267, Wikiversity, 2007). Токму преку ова истакнувањето на интерактивниот однос социјален работник/индивидуа и група/социјална средина се посочува холистичкиот пристап.

Во студијата “Истражување на праксата на социјалната работа”, подготвена од група автори, беше евалуирана бартлетовата дефиниција на праксата на социјалната работа. Авторите внимателно ја анализираа оваа дефиниција и укажаа дека новата дефиниција треба посоодветно да ги рефлектира предизвиците со кој се соочува современата социјална работа (Larkin, 2004). Притоа, истакнуваат тие, проблемот на дефинирање на современата пракса на социјалната работа е поврзан со четири фактори: (1) промените на кои е изложена праксата на социјалната работа; (2) професионални проблеми како што се професионалниот идентитет, образование, модели и легитимитет; (3) глобализацијата и нејзиното влијание врз социјалната работа во 21 век; и (4) клиентно/корисничката перспектива на праксата на социјалната работа (Bidgood, Holosko, Taylor⁹⁵, 2003). Авторите прецизно ги нагласуваат суштествените фактори кои влијаат врз праксата на социјалната работа. Акцентирање на промените кои настануваат во праксата на социјалната работа како резултат на глобализацијата неминовно ја наметнува потреба од воведување на аспектот на културни разлики во дефиницијата на социјалната работа.

Конструирањето на сеопфатна работна дефиниција на 21-виот век, неопходно мора да опфатат елементи од различните културни вредности, традиции и поединости кои ќе се однесуваат на дистрибуцијата на социјални

⁹⁵ Покрај горе наведените автори во дискусијата за ревизија на дефиницијата се вклучени и Ramsey 2003; Risler, Rowe & Nackerud, 2003; Sallee, 2003; Turner, 2003; и Wakefield, 2003.

услуги. Бидејќи, секоја дефиниција која ќе биде изградена според пристапот “оне сизе фитс алл” (универзална голема) нема да биде корисна за развојот на социјалната работа во културите кои не припаѓаат на западниот свет.

Културните разлики во определувањето на праксата на социјалната работа за прв пат директно се застапени во финалните документи кои произлегуваат од средбата на Меѓународната асоцијација на школи за социјална работа (МАШСР) и Меѓународната федерација на социјалните работници (МФСР) одржана во Копенхаген, Данска во 2001 година. Притоа се наведува дека “... приоритетите на праксата на социјалната работа ќе се разликуваат во зависност од земјата во која таа се изведува, но во одредени случаи таа ќе зависи и од клтурата, историјата и социоекономските услови” Според нив принципите на човекови права и социјална правда се фундаментални во социјалната работа (IASSW&IFSW, 2001).

1.2. Историска перспектива на развојот на професионалната работа: однос дејност/професија

“Подготвувањето за иднината не значи да се почне од нула, тоа подразбира откривање и надградба на наследството. Што е наследство во социјалната работа?”
(Dhooper & Moor, 2001:4)

Генерално, при утврдување на историскиот развој на социјалната работа се издвојуваат едно потесно и едно пошироко стојалиште. Во рамките на првото, развојот на социјалната работа е поврзан со етаблирањето на социјалната работа како професија, додека второто поаѓа од премисата според која социјалната работа е подразбрана пред се како дејност и историски и претходи на професионалната социјална работа.

Ако социјалната работа ја определиме како “помагателна дејност” тогаш нејзините почетоци се тесно поврзани со историјата на човештвото⁹⁶. За

⁹⁶ “Истражувањето на законитостите за настанување и развој на најразлични облици на човековото дело низ целата човекова историја” е начинот на кој Неделџковиќ (Доневска, 1999)

поткрепа на ваквиот став ќе се повикаме на вредносните смерници за хуман однос помеѓу луѓето застапени во сите светски религии. Исто така, можеме да посочиме на каритативната мисија што ја имаше Црквата⁹⁷, која покрај семејството, соседството, гилдите, филантропските организации и др., долги векови е еден од најзначајните обезбедувачи на заштита за лицата во ризик. Заради просторната ограниченост и различниот фокус на овој труд нема да пристапиме кон детална анализа на развојот на социјалната работа како дејност. Но, ќе потенцираме дека “развојот на активностите на посебните здруженија и организации доведе до премин од милосрдни (често засновани на одредена верска припадност) кон световни форми на организирана социјална помош” (Доневска, 1999). При што, според Доневска (1999), зачетоците на професионалната социјална работа можат да бидат идентификувани во активностите на Здружението на организирано милосрдие и Сетлементите. Според германскиот социолошки лексикон, историското потекло на социјалната работа е тесно поврзана со феминистичкото движење и движењето на сетлементите од 19-тиот век во Викторијанска Англија и САД (Endruweit & Trommsdorff, 1989). Канда, развојот на професионалната социјална работа, особено во Соединетите Американски Држави се јавува како резултат на духовното реагирање на Христијаните и Евреите на сиромаштвото, бездомништвото и останатите проблеми поврзани со емигрантите. Јудео-христијанските принципи на солидарност, сочувство и зачувување на вредностите биле темелени вредности на Здружението за организирано милосрдие, Движењето за сетлементско домување, и Еврејската комунална служба (Canda, 1997). Но, поттикот за професионализација и натпревар со останатите помагателни професии ја одвоило социјалната работа од своите Јудео-христијански духовни основи. Една од причините за ваквиот развој била и надежта дека наводно научните основи за помагање ќе доведат до социјални и бихевиорални лекови кои не биле застапени во теолошките пристапи. Исто така, цврстата поврзаност создадена помеѓу социјалната работа, владините социјално заштитни програми, и осигурителните компании довеле влијаеле врз зачувување на идеолошката определба за подделеноста помеѓу црквата и

го определува предмет на проучување на социјалната работа, што истовремено претставува акламација на социјалната работа како дејност нераскинливо поврзана со човековата историја.

⁹⁷ Во овој контекст најопшто, надконфесионално, определена како религиска институција.

државата. Оваа поделба доведела до одвојување од духовното наследство и неговата исцелителна сила како еден природен одговор и свет императив.

За голем број автори, историјата на социјалната работа е поврзана со развојот на научната мисла и воспоставување на професионалното образование на социјалните работници⁹⁸ (Devor & Schlesinger, 1996). Во период кога на научното поле се случува револуција на хуманитарните науки, доаѓа до трансформација на социјалната работа од помагателна дејност кон научно структурирана и организирана професија⁹⁹. Мери Ричмонд, истакнат пионер во социјалната работа, на крајот од 19 век ја нагласува потребата за формално образование во социјалната работа и во 1897 во Њу Јорк и Чикаго се осниваат првите Школи¹⁰⁰. Притоа се укажува на потребата за нагласување на нова научна перспектива и дефинирање на социјалната работа како наука (Ибид. 1996:127). Блум (1994) во својот труд “Историска анализа на социјалната работа како применета социјална наука”, почетоките на социјалната работа како применета наука ги поврзува со Конференцијата за милосрдие¹⁰¹ која во 1874 година се издвојува како подгрупа на Американската асоцијација за социјални науки¹⁰², а во 1879 станува самостојна организација. Притоа нагласува дека до 1910 година движењето за “Социјални истражувања¹⁰³” ја зацврсти научната позиција на професионалната социјална активност (ибид)¹⁰⁴.

Она што е малку познато е дека уште на самиот почетокот на 20 век се поставува фундаменталното прашање “Дали социјалната работа може да се нарече професија?” Корените на оваа дебата можат да се пронајдат во дебатата која се води помеѓу Мери Ричмонд, тесно поврзана со Здружението на организирано милосрдие, и Џејн Адамс, поврзана со Движењето на

⁹⁸ Ставање акцент на ситематизација на знаењата и обид за комбинирање на ‘нов начин на служење на човештвото’ (Richmond, 1917 превземено од Devore & Schlesinger, 1996:127).

⁹⁹ Во многу нешта слична со медицината, таа нема своја признаена парадигма (Mueller, 2007)

¹⁰⁰ Образование во рамките на Школите за филантропија или Образование за применета филантропија (Доневска, 1999; Dhooper & Moog, 2001:7).

¹⁰¹ Подоцна (NCCC) Национално здружение на каритативните и поправни (корективни) организации (Bloom, 1994)

¹⁰² Американската асоцијација за социјални науки во 1870 година започнува со објавување на (Journal of Social Sciences) Списание за социјални науки (ибид.).

¹⁰³ Воедно име на списание кое во тој период претставуваше доминантен глас на социјалната работа како професија (ибид.).

¹⁰⁴ Bloom (1994) нагласува дека својот зенит социјалната работа како применета наука го доживува во 1950-ите и 1960-ите години. Овој заклучок е изведен врз основа на анализа на содржина на научните списанија издавани во САД во период од 1870-1990 години.

сетлемент домови. Во суштина на дебатата се огледа проблемот за тоа дали на социјалната работа да и се пристапи на традиционален начин, согласно научниот метод, фокусиран на ефикасност и превенција или на начин на кој се делува во рамките на сетлементите, со вклучување во проблемот, при што границите помеѓу практичарот и клиентот се помешани¹⁰⁵ (Parker-Oliver & Demiris, 2006). Во 1915 година на “Националната конференција за милосрдие и корекција”, д-р. Абрахам Флеџнер одржува говор на тема “Дали социјалната работа е професија?” Негирајќи ја како професија¹⁰⁶, тој укажува дека, за социјалната работа да биде професија потребно и е специјализирано знаење и специфична апликација на теоретско и интелектуално знаење за разрешување на проблемите на човештвото и социјалните проблеми. Ова, впрочем, ја поттикна професионализацијата на социјалната работа, со формирање на социјалната работа со поединец и прифаќање на научниот метод.

На почетокот организациите¹⁰⁷ за социјална работа применуваат бифокална¹⁰⁸ перспектива насочена истовремено и кон промена на поединецот и кон промена на средината. Социјалните работници биле засегнати и со социјалната благосостојба и со социјалните реформи (Dhooper & Moor, 2001:7).

По издавањето на книгата на Ричмонд “Социјална дијагноза¹⁰⁹” во 1917 година, се поставуваат постулатите на “социјалната работа со поединец¹¹⁰”, метода во која “се формулирани првите сеопфатни принципи за директна пракса во социјалната работа” (Longres превземено од Dhooper & Moor, 2001:8).

Впрочем, во 120 годишната историја на социјалната работа, можеме да забележиме дека како и во рамките на социјалната држава, евидентни се два пристапи кои наизменично го добиваат и губат приматот. Најпрвин, мошне кратко, во рамките на Сетлементите можат да се видат зачетоци на стратешкиот модели, на акционо истражување, па дури и елементи на социјана

¹⁰⁵ Сметаме дека токму во овој пристап можат да биде идентификувани првите форми на акционо истражување.

¹⁰⁶ Токму овој изнесен став претставуваше поттик и инспирција за Мери Риџмонд да ја напише книгата Социјална дијагноза.

¹⁰⁷ Сетлментите и Здруженијата за организирано милосрдие.

¹⁰⁸ Бифокалната перспектива и како идеја и како пристап за човековите проблеми претставува специфичен допринос на социјалната работа како професија (Dhooper & Moor, 2001:8).

¹⁰⁹ Книга која некои ја сметаат за Библија на социјалните работници (ибид.:7)

¹¹⁰ Социјална работа со поединец, го понуди системскиот пристап во праксата, поставувајќи ја целата личност во центарот (Parton, 2000).

работа во локална заедница. Потоа, започнува да доминира Ричмондовиот медицински модел, влијателен и доминантен во поголемиот период од 20 век, за повторно, некаде пред крајот на 20 век акцентот да биде ставен на локалната заедница.

Професионализацијата на социјалната работа доведе до технократски пресврт и до вообичаена професионална алергија кон духовноста, а одвојување од природните форми на помагање ги премина границите. Бордовите за издавање лиценци во некои држави се обидуваат да ги ограничат традиционалните, религиозни методи на исцелување и помош, практикувани од некои религиозни и културни групи, пред се затоа што ним им недостасува општото академско ниво и лиценца. Некои пак бордови се обидуваат и стриктно да ја забранат експлицитно духовната социјална работа. Оттргнувањето од нашите духовни корени и цел, доведува до дехуманизација и на социјалните работници, но и на клиентите.

1.3. Влијанието на модернизмот/постмодернизмот¹¹¹ врз развојот на социјална работа

Модернизмот се појавува, во време на интелектуални превирања во Европа во 16-тиот и 17-тиот век, под името “просветителството”, (Howe, 1994; Carter & Jackson, превземено од Leveridge and Gilchrist, 2007; Payne, 2001). Меѓутоа, како термин тој не е воведен од неговите интелектуални архитекти француските филозофи, рационалистите, британските емпирицисти, германските идеалисти и бејконовите научници.

Основната задача на модернизмот била наметната од новонастанатиот индивидуализам, кој се стремел кон ослободување од репресивната моќ на суеверието, ненаучноста и ирационалноста и наложил нивна замена со разумски и научно основани тврдења (Naugle, 1992). Во тој контекст ќе ја наведеме дефиницијата на Parton (2000) за “модернизмот како аспирација за откривање на централната вистина(и) за светот, во рамките на која се прифаќа

¹¹¹ Кларк(2000)изразува резервираност во однос на терминот ‘пост’ и ја доведува во прашање полезноста од употребата на овој префикс при проучување на социјалната работа.

дека вистината не се наоѓа на површината, таа е скриена и треба да се открие". Согласно пристапот на научниот рационализам, човекот, по пат на истражување, може да ги утврди законитостите и да дојде до сознание не само на природниот, но и на социјалниот поредок.

Концептот на модернизмот се потврдува како корисен за појавата на социјалната работа во 19-тиот век. Социјалната работа се јавува во услови на големи социјални проблеми поврзани со либерализмот во 19-тиот век и претставува обид за регулација на општествениот живот (Howe, 2000:77). Иако, социјалната работа се јавува во период на првата криза на модернизмот, таа е негов клучен проект (ибид). На почетокот, модернизмот претставувал основна база за развој на единствена и обединета социјална работа (Hopkins, 2000). Со прифаќањето на модернистичките и позитивистички¹¹² методи на истражување во социјалната работа се промовирала идеата дека во стварноста луѓето, културите и општествата имаат карактеристики кои можат да се откријат по пат на истражување (Katz¹¹³ превземено од Payne, 2001).

Меѓутоа, појавата на новата радикална социологија го предизвика модернизмот и влијаше врз радикализирање на академски работници, кои од своја страна очекуваа од социјалните работници да ги радикализираат социјалните институции, а со самото тоа и социјалната практика (Hopkins, 2000). Радикалните социјални работници¹¹⁴ мошне агресивно ја застапуваат тезата дека за успешна социјална работа неопходно е да дојде до редефинирање на односот со клиентите, притоа, според нив треба да се избегне секаква класна, полова, па дури и расна доминација. Движењето на радикалната социјална работа исто така допринесе за промена на терминот "клиент" од индивидуа која прима професионална помош, кон индивидуа која се стекнува со изедначена улога како "корисник на услуга" (Heffernan, 2006:140). Радикалистите и забележуваат на социјалната работа дека го штити "статус љуото" во општеството (Доневска, 1999; Trainor, 1996), односно позицијата на државата која е во функција на белиот, европеецот,

¹¹² Позитивизмот е филозофски систем базиран на искусвено и емпириско знаење за природните феномени во кои метафизиката и теологијата се сметаат за неадекватен и несовршени системи за стекнување на знаење.

¹¹³ Vo su{tina toa podrazbira prifa}awe na esencijalizmot. Istot taka spored nego, vo socijalnata rabota se prifateni i slednite pozitivisti~ki metodi na ispituvawe: Univerzalni zakoni; Neutralno posmatrawe i Teleologijata.

¹¹⁴ Vklu~uvaj{i gi tuka marksistite i feministite (Tarner, prevzemeno od Payne, 2001:47)

христијанинот, и на крајот мажот, особено кога се работи за пракса кој е насочена кон етничките групи кои се различни од маинстримот. Понатаму, застапниците на концептот “корисник на услуги”, настојуваат да се воспостават индивидуални и социјални права за различните категории на популација (Parton 1994, превземено од Heffernan, 2006:142). Критичарите на традиционалната (маинстреам) социјална работа се залагаа за изнаоѓање модел на антирепресивна пракса¹¹⁵ која ќе има особен осет за културните разлики на постоечките етнички групи. Критичарите на модернизмот во социјалната работа укажаа на тоа дека универзалните вистини за човековата состојба не помогнаа во разрешување на индивидуалните пробелми, па дури и често претставуваа “извори на насилство” (Howe, 1994). Истовремено, модернизмот беше на удар на новите десноориентирани критичари, кои посочуваат дека социјалната работа не ги дава очекуваните резултати (Howe, 2000). Според нив, модернизмот се покажа како неспособен за разрешување на главните проблеми на дваесетиот век (Nagule, 1992). Укинувањето на модернизмот во социјалната работа доведе до кратење на јавните давачки, удар што го доживеаја преку реформите на социјалната држава.

Постмодернизмот во филозофијата е воведен од стана на германската¹¹⁶ научна мисла, а е развиен од страна на француските¹¹⁷ филозофи (Ибид, 1992). Постмодернизмот е реакција на колективните обиди да се наметне благосостјба како опција врз основа на претпоставени социолошки и психолошки сознанија и вистини. За постмодернистите не постои фундаментална вистина. Таа не е ниту откриена во Зборот Божји, ниту пак може да се открие преку моќта на човековиот разум. Оттука, не постои една единствена вистина. Вистината може само да се интерпретира. Таа е релативна во однос на време и место. Вистината е децентрализирана и се појавува во локален контекст (Howe, 2000). Постмодернистите настојуваат да откријат многубројни перспективи и реалности (Kantamby, 1995). Пред се постмодернизмот се јавува како резултат на културниот ефект од политизацијата на различностите и ерупцијата на многу од историските, расни,

¹¹⁵ Model koj jas bi go narekla “unobtrusive practice”, (to vo prevod bi zna~elo praksa koja nema da ja poremeti prirodната ramnote`a na odnosi vo dadena grupa, i koja ne bi predizvikala kulturna asimilacija ili konformizam.

¹¹⁶ Frederich Nietzsche and Martin Heidegger (Naugle, 1992)

¹¹⁷ Jacques Derrida, Michel Foucault, Jacques Lacan (ibid.)

етнички, полови, и сексуални, борби (Clarke, 2000). Постмодернизмот се рефлектира во сите аспекти на социјалната работа од неговата теорија, преку образованието и истражувањата, до неговата пракса. Тој влијае врз реобликување на социјалната теорија, давајќи му централно место на процесот на промена. При анализата на движењето кон постмодерната парадигма, Вилиамс (2000), укажува на тоа дека постмодернизмот е предизвик за социјалната и политичка теорија. Процесите на минато и иднина во социјалната работа треба да се разгледуваат како процеси на трансформација, поеднакви, контрадикторни и помалку завршени.

Социјалната работа и нејзината пракса беа опфатени со либералните реакции против социјалните акции, вредности на заедницата и државно – раководените интервенции врз основ на сознанијата на социјалните науки. Бројните промени во социјалната работа и тоа од аспект на: начинот на кој се гледа на однесувањето на клиентот; промени во однос на компетенциите и делувањето на социјалните работници, неаместо вештини за дијагностицирање на проблемите, програми за третмани, лекување на поединци и промена на социјални системи, се нагласуваше потреба од знаења за класифицирање и идентификување на клиентите, согласно типологиите на расположливи услуги, зголемување на менаџеријализмот во социјалната работа. Беа воведени низа на евалуативни вештини поврзани со дефинирани и измерени изведби и резултати. Под влијание на постмодернизмот, се инсистираше социјалната работа да се подреди на пазарните услови, пред се во здравствените и во индивидуалните социјални сервиси (Howe, 2000).

Социјалната работа во 'постмодерната ера' ги рedefинира барањата за знаења од областа на социјалните науки и бара истите да бидат дополнети, а не заменети со неопходни знаења од областа на менаџментот и финансискиот менаџмент (Hopkins, 2000). Во социјалната работа постои наследена контрадикција во однос на нејзината двојна посветеност од една страна кон традиционалните начини за стекнување на знаење, доминантни во рамки на универзитетите, а од друга страна кон алтернативните гледишта кои се наоѓаат на "улица" или потточно во нејзината пракса. Корисниците на социјалните работници не се ниту унидимензионални ниту пак делат единствен поглед на светот. Сепак нивните проблеми и грижи се глобални и тешко можат да се одвојат (Martinez-Barwles, 1999).

Накрајот ќе нагласиме дека постмодернизмот во голема мерка е ориентиран кон имплементација на „духовната перспектива“, сватена како појдовна основа за партикуларна идентификација и задоволување на потребите на поединците. Тој го рефлектира релативизмот и субјективизмот и ја нагласува потребата за прифаќање (неисклучување) на се, секако верување и на секого (Naugle, 1992:9). Според постмодернистите, ниту една културна и религиска група не го поседува клучот за апсолутните стандарди на вистината, убавината и моралното однесување. Ниту една група нема привилегиран пристап кон универзалните вредности кои можат да се применат на сите култури (Howe, 2000).

1.4. Перспективи, модели и пристапи во социјалната работа

Во рамките на водечките перспективи кои ја обликуваат интервенцијата во социјалната работа, се издвојуваат три, кои се базираат на верувањето: (1) дека голем дел од функционирањето на човештвото најдобро може да биде разбран преку психолошки засновани објаснувања за човековото однесување; (2) дека изворите на индивидуална и социјална дисфункција се идентификувани во нееднаквостите на социјалната структура и во срединските проблеми, објаснувајќи го однесувањето согласно социолошките и структурални термини.; (3) дека проблемите во општеството произлегуваат од взаемниот однос на социјалните и психолошки сили кои влијаат врз обликување на луѓето, застапувајќи интервентни стратегии насочени кон социјалните и средински промени. Секој од овие пристапи влијае врз изборот на помагателни стратегии. Притоа, многумина гледаат на еколошката перспектива, која во својот фокус се залага за реципрочен однос помеѓу луѓето и нивната средина, како на современ одговор на долготрајната потрага по перспектива за функционирање на луѓето. Таа се смета за одржлива перспективата на социјалната работа насочена кон создавање на ефективен, адаптабилен однос помеѓу луѓето и нивната средина (Devor & Schlesinger, 1996:128) и истата води кон по ефективна работа со културно различни корисници (Dhooper, Moore, 2001:9).

Праксата на социјалната работа е погодно тло за развој и имплементација на бројни интервентни модели¹¹⁸ и пристапи. Наспроти евидентниот хаос кој постои во однос на класификацијата на моделите во социјалната работа, ние го прифаќаме основниот начини на нивна класификација на медицински и стратешки модел (Доневска 1999:142-143). Концепцијата за медицинскиот модел потекнува од Мери Риџмонд.

Моделите ја детерминираат стратегијата кон корисникот, додека пристапите го определуваат видот на применетата интервенција. Согласно одредени верувања интервенцијата треба да се заснива на пристапи кои се емпириски докажани. Постојат бројни динстинктни, но и преклопувачки поделби на пристапите, притоа некои од нив се преклопуваат, но она што е заедничко за сите нив е дека тие се засниваат на варијациите на теориите и претпоставките за човековото однесување. Како превладувачки, ќе ги наведеме: психосоцијалниот, проблемскиот, структуралниот, системскиот, целно-ориентиран, еколошки, културно и етнички сензитивна пракса (Devor & Schlesinger, 1996; Доневска, 1999). Од горе наведените модели, накратко ќе се осврнеме на структурниот, еколошкиот и културно-сензитивниот пристап. Во структурниот, еколошки и етнички сензитивниот пристап за интервенција со културно различни клиенти се потврдува значењето на срединските и социјални сили кои влијаат врз функционирањето на популацијата на клиенти кои припаѓаат на малцинските групи (Newsome, 2004:10).

Според Давор и Шлезингер пристапите кои ја нагласуваат нееднаквоста на социјалната структура можат да бидат забележани уште во работата на Адамс (1910) и Валд (1951). Една од основните претпоставки во рамките на структурниот пристап е дека луѓето не се единствената причина за проблемите и оттука тие не се соодветна цел на промената. Неадекватните социјални ангажмани и срединските притисоци треба да се сметаат како примарен извор за проблемот и оттука промената треба да се насочи кон нив.

Еколошкиот пристап е развиен од Герман и Гитерман во 1980 година. Еколошко-системската теоретска рамка го зема во предвид проблемот согласно системот на поединецот, ситуацијата и интеракциите, и генерира идеи

¹¹⁸ Моделот претставува одреден пристап, комплексен збир на идеи кои се поврзани со одредена теорија или произлегуваат од праксата (Доневска, 1999:141).

за сеопфатна проценка и интервенција на сите нивоа од поединец, до група, организација, заедница и општество (Dhooper, Moore, 2001:20). Некои аналитичари гледаат на екологијата како на корисна “метафора од праксата” со која се настојува да се разберат реципрочните релации помеѓу луѓето и средината и да се види како тие делуваат на и во рамките на взаемното влијание.

Пристапот за културна и етничка сензитивност е развиен од страна на Грин во 1995 година. Во рамките на овој концепт се предлага културните вариации да помогнат во разбирање на кроскултурните интеракции во рамките на социјални сервиси, без притоа да се земаат во предвид социјалните карактеристики или релативната моќ на групите или поединците вклучени во интеракцијата (Green, превземено до Devor & Schlesinger, 1996:147). Во рамките на овој пристап се наведуваат четири улоги во кој се наоѓаат социјалните работници во рамките на интервенцијата: застапување, советување, регулирање, и посредување.

Мултикултурната пракса нуди можност за интегрирање на пристапите кои му претходат на мултикултурализмот, а кои се потврдуваат како ефективни во праксата и произлегуваат од различни гледишта. Заедно тие претставуваат моќно оридије кое може да биде искористено во кроскултурната пракса.

1.5. Духовната перспектива во праксата на социјалната работа

Согласно своето примарно значење поимот „духовност“ потекнува од зборот „здив или душа“, како есенцијален елемент на живиот свет. Според христијанското поимање за постанокот на човекот, откако Бог го создаде човекот од правот земен и виде дека е добро „Му вдахна здив и тој оживе“. Здивот е во основата на животот, без него тој е невозможен. Таа движечка сила во животот денес ја нарекуваме „дух“, додека „духовноста“ се однесува на способноста да му се додаде смисла на животот (Zeller J., 2008).

Многу често во секојдневниот говор доаѓа до поистоветување на термините духовност и религија. Многумина сметаат дека духовноста е примарно личностна, а религијата е наследно општествена појава. За некои поединци, духовноста и религијата се нераздвојно поврзани, за други тоа тие се динстиктно различни. Во основа се работи за два динстиктно различни поими. Санценбах, Канда и Јосеф се едни од позначајните автори кои укажуваат на потребата за разграничување на овие два поими (Sanzenbach, Canda & Joseph, 1989). Карол ги разграничува овие два поими на следниов начин: религиозноста се однесува на основната природа на поединецот и на процесите на пронаоѓање на смисла и цел, додека религијата вклучува низа на организирани, институционализирани верувања и социјални функции како средства на духовно изразување и искуство (Carroll M. M., 1998).

Духовноста е поширок и сеопфатен поим и може да се однесува на индивидуалното доживување за време на прошетката низ шума, медијација, палењето свеќи во спомен или за слава на некого, слушање на музика, водењето дневник, мала церемонија во природа, набљудувањето на залезот на сонцето, помирувањето и тн.

Духовноста „е подразбрана како есенцијален или холистички квалитет на човековата личност и истата не може да се сведе на еден нејзин дел“ (Canda & Furman, 1999, p. 44). Тоа е „аспект на човековата загриженост за развојот на смислата и моралноста, како и за односот со божественото или со врховната, крајна реалност“. „Духовноста го вклучува трансперсонално искуство кое е над свесноста и кое ги надминува вообичаените лимити на егото и поставените граници, таа исто така ги вклучува и мистичните искуства“ (ибид.: 44).

Духовноста не се смета како една од многуте димензии во животот; наместо тоа таа се шири и му дава смисла на живото (Moberg, 2001b, p.15).

Според Watkins (2001:134), духовноста ги обезбедува основите вредности преку кои се евалуираат сите останати вредности; централната филозофија за животот за религијата, безрелигиозноста, или антирелигиозноста, која обезбедува смерници за нивното поведение и ставови.

Канда ги опишува духовните аспекти на личноста како „индивидуална потрага по смисла и морално исполнет однос помеѓу себе, другите луѓе, и универзумот, и онтолошка основа за искуство, без оглед дали личноста ја

подразбира како теистично, атеистично, нетеистично или една комбинација од горе наведените“. (1999:стр. 44).

Врз основа на овие дефиниции може да се заклучи дека духовноста игра круцијална улога во значењето кое им се придодава на животните настани и на идентитетот на поединците и нивните односи со другите. Иако за некои поединци духовноста се доживува издвоено од религијата, за многумина таа е дел од нивното религиозно искуство. Големо е влијанието на религиозната традиција која го обликува значењето на духовното искуството на поединците.

Религијата во основа подразбира вклучување на модели на духовни верувања и практики кои се одвиваат во религиозните институции и заедници (Canda, 1999). Секоја религија има културна, историска и организациона диманзија како и сет на верувања и искуствени компоненти. Религиозните групи и персонални искуства го обликуваат чувството на духовност за голем број на луѓе. Па затоа е значајно да се разбере како религиозните традиции влијаат врз светогледот на луѓето од специфични групи и да се биде запознат со потенцијалните ресурси и проблеми присатни кај сите група.

Навраќањето кон духовноста во професионалната социјалната работа се случува во 1960-тите години кога Советот за развој на наставните програми во социјалната работа ги препознава духовните аспекти на помагањето и човековите потреби. Но, поголема промена настанува со тредното, кој се појави во повеќе дисциплини и општествени сектори, на применување на холистички и духовно ориентирани перспективи. Во периодот од 1980-тите, научниците во социјалната работа како што се Макс Сипорин и Сестра Винцентина Јосеф укажаа на потребата да се земат во предвид не само био-прихо-социјалните но исто така и духовните аспекти на човековите потреби и развој. Постоеа повици за навраќање кон духовната социјална работа заедно со препознавање на потребата да се избегнат грешките од минатото. Во 1990 година во САД е формирано Здружението за духовност и социјална работа, што го поттикна објавувањето на научни трудови и статии и во специјализирани и во меинстрим списанија и презентација на трудови на национални и регионални средби на социјални работници. Од неодамна Советот за развој на образовни политики и наставни програми во социјалната работа во САД го препозна религиозниот и духовен диверзитет како легитимни теми во образованието за социјални работници (Canda, 2009).

Најголеми придонес за развој на духовната перспектива во социјалната работа е направен од страна на Едвард Канда. Според него кај различни религиозни перспективи се забележуваат седум заеднички теми на духовност: (1) „тоа е внатрешен и нераздвоен аспект на личноста“; (2) изразен преку индивидуален развој и однос со средината; (3) ги интегрира сите аспекти на личноста; (4) вклучува потрага по значење и цел; (5) вклучува хармоничен однос со се што е создадено; (6) обезбедува начин за разбирање на човековото патење и оттуѓување; и (7) го интегрира секојдневниот световен аспект со трансценденталните аспекти (Canda, 1998a, p. 41).

Канда ја поима духовноста како „гештalt на севкупниот процес на човековиот живот и развој, вклучувајќи го биолошкиот, ментален, социјален и духовен аспект...еден квалитет на светост и смисла во себе, другите луѓе, живиот свет...поврзаност со димензиите на реалноста кои ги надминуваат вообичаените граници на човеково разбирање и објаснување. (стр. 41,43).

Во услови на голем религиозен диверзитет од социјалните работници се бара да се обидат да ги разберат различните религиозни традиции како дел од културниот диверзитет. Во последните неколку децении, во рамките на холистичкиот пристап за разбирање и работа со луѓе, на духовноста и на други концепти поврзани со религијата им се придава големо значење од страна на социјалните работници и професионалците од другите помагателни професии. (Van Hook P. V., 2008).

Традиционално постои остра поделба помеѓу социјалната работа и духовноста, односно религијата. Оваа поделба доведе до голем скептицизам и изоставување на духовноста/религиозноста од советодавната пракса во социјалната работа и другите области на менталното здравје. За жал, тој скептицизам ги оневозможува социјалните работници во искористување на духовноста како ресурс во нивната работа. Малата примена на духовната работа како што истакнуваат Канда и Фурман (1999) од една страна е резултат на од недостиг на соодветна обука на практичарите во ова поле, а од друга страна се јавува како резултат на традицијата на стриктна поделба помеѓу социјалната работа и религијата. Канда и Фурман ја опишуваат „духовноста како срцевина на помагањето, централна за емпатијата и грижата, пулсот на сочувството, движечка сила на праксата и акциското делување во службата“ (Canda and Furman, 1999, p. xv). Вклучувањето на духовноста во процесот на

лекување не подразбира посебна техника за третман, но наспроти тоа е признание дека духовноста може да игра голема улога во процесот на исцеление и дека е значајна за изнаоѓање на соодветни патишта на поддршка на овој посебен аспект на исцеление. Духовноста како еден дел од терапевтскиот процес отвара врата на една важна област од човековото искуство и ги заокружува силите и прашањата кои се присатни кај поединците.

- *Етички прашања и духовноста.*

Канда и Фурман (1999) го издиференцирале етичкиот код на духовно сензитивната пракса на социјалната работа. Овој етички код е дериват на етичкиот код на Националната американска асоцијација на социјални работници (НАСР). Секоја од изјавите која следи по поставените принципи накратко ја сумаризира природата на духовно сензитивната пракса содржана во принципите на етичкиот код развиен од Канда и Фурман.

„Вредност: Услуга. Етички принцип: Примарната цел на социјалните работници е помагање на луѓето во потреба и соодветно пресретнување на нивните социјални проблеми.“ „Духовно сензитивната социјална работа подразбира безусловно давање услуги на другите“... препознавајќи дека таквата услуга „промовира развој и за давателот на услуга и за клиентот“ (30,31).

„Вредност: Социјална правда. Етички принцип: социјалните работници се спротивставуваат на социјалната неправда.“ „Духовно сензитивните социјални работници трагаат по социјална правда“ за промовирање на социјална правда со и за лицата и нивните екосистеми (п. 31).

„Вредност: Дигнитет и вредност на лицата. Етички принцип: Социјалните работници го почитуваат достоинството и вредноста на поединците.“ „Духовно сензитивните социјални работници искажуваат грижа кон сите лица“ почитувајќи ги индивидуалните разлики (п. 32).

„Вредност: Значењето на човековите односи. Етички принцип: Социјалните работници го препознаваат централното значење на човековите односи.“ „Духовно сензитивните социјални работници ја разбираат вредноста на човековите односи и настојуваат истите да ги зајакнат“ (п.32).

„Вредност: Интегритет. Етички принцип: Социјалните работници се одесуваат доверба“. Духовните социјални работници настојуваат да ја исполнат мисијата и вредностите на својата професија. (п. 33)

„Вредност: Компетентност. Етички принцип: Социјалните работници ја изведуваат својата пракса согласно нивните компетенции и работат на развивање и зајакнување на својата експертиза“. Социјалните работници настојуваат да ја зајакнат својата компетенција, вклучувајќи го и духовниот живот на клиентите, и да допринесат кон знаењето.

1.5.1. Примена на духовната перспектива во советодавната работа

При примена на духовната перспектива, практичарот треба да ги увиди духовните аспекти во животното искуство на неговиот клиент и истите да ги стави во функција за надминување доживеваниот проблем. Оттука, на духовноста се гледа како на ресурс со кој се промовираат клиентовите напори за разрешување или справување со проблемите. Оваа пракса изискува висок степен на разбирање на улогата на духовноста, религиозните традиции и културата во животот на клиентите. Во тој контекст, практичарот има потреба и од знаења поврзани со проблеми кои можат да доведуваат до поткопување на духовноста.

Значаен аспект во примената на оваа пристап, како и во останатите терапевтски пристапи, е советниците да се преиспитаат себе си во однос на нивниот став за улогата на религијата и духовноста во нивните животи (Canda and Furman, 1999). Духовната перспектива може да се користи како дел од терапевтските пристапи во советодавните модели кои се засноваат на зацврстување на јаките страни и препознавање на улогата на животните приказни во терапијата на интерактивните процеси во кои индивидуите ја конструираат својата смисла врз основа на животни настани кои повратно влијаат врз оние настани кои биле искусени.

Пред се кога станува збор за употреба на духовната перспектива во советодавниот третман треба да се направи разлика помеѓу поимите исцелителен процес и третман. Исцелителниот процес е опишан како „терапевтски однос кои ги охрабрува клиентовите наследени потенцијали за

исцеление. Исцелението вклучува прибирање на ресурси во личноста, семејството, и заедницата и е остварено преку терапевтскиот процес (Walsh, 1999). Исцелението е процес на постигнување на целовитост. За разлика од третманот каде нагласокот е ставен на акцијата од страна на надворешен агенс. Исцелението може да се оствари на повеќе нивоа: физичко, емоционално, интерперсонално, и духовно. Луѓето можат да се исцелат духовно од настани кои не можат да се лечат со физички средства или со унапредување на економската благосостојба. Иако, траматските настани не можат да бидат избришани од животите и спомените на луѓето, болката и емоционалните повреди на такви настани може да биде исцелена. Концептот на исцеление е многу значаен за социјалните работници и други советници бидејќи иако тие можат да им помогнат на луѓето за разрешување на проблемите, постојат и други солуции во кои индивидуите мораат да ги научат или да живеат со своите проблеми, или да опстојат, да се адаптираат или да се справат со нив. На пример, во ситуации кога лицата се наоѓаат во хоспициуми или изгубиле член во семејството, советодавните работници им помагаат на своите клиенти да се соочат со неизбежната смрт. Поединците мораат да продолжат понатаму по смртта на саканите или откако тие ќе ги напуштат.

Постојат се повеќе докази за позитивното влијание на духовноста врз физичкото здравје. Исцелението е особено компатибилно со улогата што ја има духовноста, бидејќи и исцелението и духовноста го нагласуваат значењето на искористување на индивидуалните ресурси и моќната улога што духовноста може да ја има за да влијае врз системите кои го промовираат процесот на исцеление.

Мери Ван Хук, укажува на причините зошто духовноста треба да биде составен дел од клиентовата перспектива. Пред се духовноста е пристап заснован на јаките страни во терапијата и го нагласува значењето за потрага по извори на сила во животите на клиентот.

Второ, се повеќе е присатно мислењето помеѓу практичарите од помагателните професии дека духовноста и религијата играат голема улога во животот на луѓето. Религијата е препозната како потенцијална сила за доброто и злото.

Трето во научната литература се истакнува позитивната улога на духовноста и религиозноста во промовирање на менталното и физичко здравје.

Христијаните традиционално го препознаваат сопственото тело како „храм Божји“. Кај Адвентистите овој поглед е продлабочен со верувањето дека здравиот начин на живот ги подготвува за небото (Vander Waal & McMullin, 2001). Мормоните веруваат во нераздвојната поврзаност помеѓу телото, умот и духот и оттука одржувањето на добро физичко здравје го зголемува менталното и духовно здравје. Луѓето активно ги прифатиле религиозните верувања, партиципираат во религиозен живот воопштено се помалку склони кон злоупотреба на алкохол и дроги и поретко искусуваат проблеми кои се поврзани со овие злоупотреби. Според, Бутх и Мартин (Booth & Martin) превземено од Ван Хук тоа се случува како резултат на личното доживување на љубовта Божја која ја намалува потребата за алтернативни хемиски средства за постигнување на чувство на целовитост. Молитвата е еден моќен духовен ритуал во широката палета на религиозни традиции, која игра голема улога во одржување на здравјето. Согласно одреден број на студии, молитвата на поединецот или други лица кои во молитва се застапуваат за него, се смета за причина која доведува до подобри резултати при лекувањето.

Четврта причина за вклучување на духовноста во советодавните процеси е дека духовноста е промотор на отпорноста (процес преку кој луѓето успеваат не само да издржат потешкотии туку и да создадат и опстојат во животот на кој му придаваат смисла и придонесуваат за оние околу нив). На пример таков е случајот со младите од Хаваи изложени на бројни ризични фактори, за кои според истажувањето на Варнер и Смит (Werner & Smith) превземено од Ван Хук, духовноста била идентификувана како фактор кој придонел за нивната отпорност бројните ризични фактори на кои биле изложени (Mary P. Van Hook, 2007:37-40).

2. Христијански засновани теоретски концепции во социјалната работа

Праксата на социјалната работа почива и се развива на одредени филозофски концепти, при што вредносната компонета¹¹⁹, е една од нејзините најзначајните елементи. Вредносната димензија на социјалната работа е поврзана со универзалноста на човековите права и потреби, заеднички за сите поединци, но и со концептот на различност кој произлегува од есенцијалата уникатноста на поединците и ги диференцира од сите останати индивидуи. Оттука, се наметнува потребата да се укаже на дихотмониот однос во кој се наоѓаат концептите на човековите и социјалните права од една страна и концептот на човекови разлики од друга страна.

Човековите и социјални права се доминантните концепти во социјалната работа кои почиваат на принципот на универзалност. Историјата и наследството на социјалната заштита и социјалната работа се разликуваат од сите други социјални науки и помагателни професи по тоа што своите корени ги имаат во вредностите на човековите права и социјалната правда. Примарни цели на социјалната работа се помош на маргинализираните и потиснатите групи, служење на општеството и обезбедување на достоинство и вредност за сите луѓе (Lum, превземено од Sue & McGoldrick, 2006).

Меѓутоа, под влијание на постмодернизмот, пред крајот на дваесетиот век, се позабележително продирањето на релативизмот во теоријата и праксата на социјалната работа. Тој, се наметнува и наложува приспитување на универзално усвоените вредности во социјалната работа. Релативизмот во социјалната работа е издиференциран во доминантниот концепт за човекови разлики.

Наспроти големиот придонес на концептот за човекови разлики во нагласување на културните специфики при третманот на поединците, групите и заедниците, тој е најголемиот критичар на доминантните западни вредности во социјалната работа. Неговиот најголем недостаток и мана е што навидум тој заговара “прифаќање на безбројни вистини”, но се доживува себе си како

¹¹⁹ Вредносната компонента е првиот елемент во рамките на Бартлетовата работна дефиницијата на праксата на социјалната работа. За подетално види стр. 98.

абсолютна вистина и не манифестира толерантност кон оние кои го негираат како апсолут. Тој не нуди јасен одговор за позиционирање на социјалниот работник во услови на очигледо кршење на човековите права¹²⁰ или правата на детето, кои се универзално прифатени како заеднички, кои се однесуваат и произлегуваат од природата на човекот и априори не значи дека се наметнати од белиот, европјанинот, мажот, христијанинот.

2.1. Христијанството, човековите права и социјалната работа

“Човекот како личност е носител на изворните права и обврски кои не му ги зададо општеството, па оттука, истото несмее ни да му ги оздема.”
Rudolf Weiler, 1995

Горе наведениот цитат укажува на христијанското поимање за човековите правата, кое се заснива на премисата дека човекот е примарно Божјо создание, па оттука и човековите права ниту можат или смеат да бидат одземени или дадени од човек.

Концептот за човекови права е долгогодишна преокупација на филозофи, правници, политичари, педагози и социјални работници. Долгата традиција и неговите корени можат да бидат пронајдени во сите поголеми светски религии. Уште во античките времиња филозофите, Платон, Сократ и Аристотел, пишуваат за еднаквост и правда, се разбира во тоа време тие биле концентрирани на еднаквоста и правдата на човекот, сватен буквално како именка од машки род. За правата на жените се зборува нешто подоцна во човековата историја. Веројатно, еден од првите акти за признавање на човековите права е усвоен во 1215 година, кога англиските благородници, бискупи и поглаварот го приморале тогашниот крал Џон да престане со угнетување на неговите поданици. Впрочем, потпишувањето на “Магна Карта” претставува историскиот момент на поставување на камен темелникот на човековите права (Reichert, 2003:21). Подоцна францускиот филозоф Кондорек во 1787 година издава “Спогодба за правата на жените”, на кои, согласно природниот закон им се изедначуваат правата со мажите. Во обид да не

¹²⁰ Потточно, правата на жената да биде заштитена од робскиот однос во семејството или заедницата. Правата на детето да биде заштитено од средината која е штетна за неговиот развој и тн.

навлегуваме подетално во историскиот развој на човековите права, би сакале само да нагласиме дека Џејн Адамс¹²¹, Алис Соломон¹²² и Еглантина Јеб¹²³ како едни од првите дејци во социјалната работа имаат голем допринос во развојот на човековите права (ибид.: 31-32).

Значењето за почитување на човековите права на национално и на меѓународно ниво е изедначено. Ако, човековите права не се почитувани на ниво на индивидуа, заедница, корпорација и влада, се губи смислата за нивно признавање на меѓународни рамки. Само откако индивидуите, заедниците, или групите ќе имаат разбирање за локалното значење на човековите права, може да дојде до нивна поширока експанзија.

Генерално концептот на човекови права може да биде разбран како “права, кои се наследени согласно нашата природа и без кои неможе да живееме како човекови битија. Човековите права и фундаменталните слободи овозможуваат потполно развивање и користење на човекови квалитети, интелегенција, таленти и совест, како и задоволување на духовни и други потреби” (United Nations, 1987).

При проучување на човековите права, согласно Декларацијата¹²⁴ за човекови права, треба да се запазат два елемента: нивната универзалноста и неделивоста. Концептот на универзалност подразбира уживање на исти права, неземајќи го во предвид местото на живеење. Оттука, обезбедувањето на храна и здравствена заштита се обврска на секоја држава. Меѓутоа, концептот на универзалност може да биде во судир со некој од културните, правни, политички, морални и други одредби. На пример правото на избор на брачен другар¹²⁵ во одредени случаи се коси со религиските и културните традиции на некои етнички групи. Истовремено, согласно Декларацијата, забрането е мешање во религиските и културни традиции, па оттука се поставува

¹²¹ Џејн Адамс во 1915 година патува кај тогашниот германски Канцелар со цел да го убеди да ја прокине Првата Светска Војна (Reichert, 2003:31).

¹²² Оснивач на првото училиште за социјални работници во Германија, голем активист за правата на жените (Доневска, 1999; Reichert, 2003).

¹²³ Еглантина Џеб, британска социјална работничка која во 1919 година ја формира Фондацијата Save the Children, организација која ја изготвува декларацијата за Правата на детето усвоена од страна на Лигата на народите во 1924 година.

¹²⁴ Во рамките на Декларацијата за човекови права се опфатени три динстиктни подрачја: (1) политички и индивидуални слободи; (2) позитивните права, како што е обезбедување на адекватен животен стандард; и (3) колективни права, овие права индицираат меѓунационална солидарност како суштествена вредност на Декларацијата (Reichert, 2003)

¹²⁵ Согласно член 16 од Декларацијата за човекови права.

прашањето што е повредно или посвето, човековите права или религиозните норми? Постои одредена потешкотија за аплицирање на принципот за универзалност во социјалната работа, особено во рамките на останатите принципи на социјалната работа кои им придаваат значење на културниот диверзитет и самоопределбата. Она што е значајно за овој принцип е дека преку него не се настојува да се постигне културна униформност и еднообразност. Тој едноставно значи обезбедување на минимум услови за еднаков развој на сите луѓе, без оглед на нивната социјална, религиозна, расна, етничка и културна припадност.

Концептот на неподвоиност, се однесува на неопходноста владите и поединците, не селективно, да ги признаат сите човекови права содржани во Декларацијата. На пример фактот што САД не го признава правото на здравствена заштита како универзално право, само посебе значи кршење на принципот на неподвоиност. Негирање на едно право консеквентно може да доведе до негирање или кршење на останатите права.

Како што веќе нагласивме во рамките на провото подглавје од оваа глава, МАШСР и МФСР ги истакнуваат принципите на човекови права и социјална правда како фундаментални во социјалната работа. Со цел социјалните работници да можат да ги аплицираат човековите права во својата пракса, пред се, потребно е да имаат познавање на документите кои ги прецизираат истите. Друг инструмент кој социјалните работници мораат да го усвојата на ниво на национални организации на социјални работници е етичкиот кодекс, кој покрај одредбите за принципите на однесување треба да содржи и одредби поврзани со почитување на човековите права. Следењето и аплицирањето на етичкиот код воедно ќе ја гарантира имплементација на човековите права како примарна мисија на професијата (Reichert, 2003:233).

Човековите права на социјалната работа како професија и обезбедуваат поширок и посовремен сет на упатства. Додека социјалната правда настојува да ги дефинира непрецизните термини како што се праведноста и неправедноста или еднаквоста и нееднаквоста. Оваа динстинкција на човековите права им го дава потребниот авторитет кој недостасува во рамките на социјалната правда.

Спорет Херцке, Христијанскиот теизам, барем теоретски, се застапува за универзален пристап во однос на човековите права. Бидејќи се смета дека сите

луѓе имаат иста вредност и дигнитет, без оглед како ја обликуваат смислата во своите животи, се смета дека сите луѓе имаат исти човекови права (Hertzke, 2003).

Ако луѓето се гладни, ако родителите не можат да си ги хранат децата, тоа веќе е основа за кршење на човековите права.
Ели Висел (Elie Wisel), 2008

2.2. Христијанското помање на социјална правда и социјалната работа

Непостои универзално прифатена дефиниција со која се определува поимот социјална правда. Енциклопедијата на социјалната работа (Flynn, 1995 превземено од Garcia & Van Soest, 2006) ја дефинира социјалната правда како “отелотворување на праведноста (правичниот третман), еднаков третман (решавање на слични ситуации со слични постапки) и еднаквост во прераспределбата на социјалните ресурси”. Речникот на социјална работа (Barker, 2003) ја дефинира социјалната правда како “идеална состојба во која сите членови на општеството имаат исти основни права, заштита, можности, и социјални бенефиции. Имплицитна во овој контекст е потребата за признавање и исправување на историските неправди преку специфични мерки. Како една од клучните вредности во социјалната работа, социјалната правда вклучува застапување во процесот на конфронтација со дискриминацијата, репресијата и институционалните нееднаквости” (404-405).

Можеме да разликуваме индивидуална и групна димензија на социјалната правда. Индивидуалната димензија на социјалната правда произлегува од позицијата што поединецот ја има во општеството, додека групната димензија на социјалната правда се однесува на кршењето на правата на одредени групи и заедници.

Гарсиа и Соест (2006:10-11) разликуваат три вида на социјална правда дистрибутивна, легална и кумулативна, исто така, постојат и различни видови на нивно поимање. Видовите на социјална правда се втемелени во традицијата за социјални договори. Дистрибутивната правда е рефлектирана во одговорот

на прашањето “што е она што општеството им го должи на индивидуите?” Кога се поставува прашањето “што е она што индивидуите го должат на општеството?”, тогаш станува збор за легална правда. Додека, кумулативната правда е содржана во одговорот на прашањето “што е она што индивидуите си должат помеѓу себе?” Дистрибутивната правда е централниот фокус на социјалната работа пред се од причина што дистрибутивната правда се однесува на начинот на кој се алоцираат средствата во општеството кој е мошне близок со мисијата на социјалната работа. Прераспределбата на добрата како што се здравствените сервиси, образованието и одморот се во делокругот на социјалната правда.

Како идеја, социјалната правда го менува своето значење под влијание на историските предизвици. Според Раихерт (2003), поимањето на социјалната правда може да се разгледува преку три перспективи утилитарна, либерална, егалитарна. Гарсиа и Соест (2006) на горе наведените перспективи ги додаваат уште расната и перспективата на човековите права. Концептот за утилитарна правда бил застапуван од страна на Џон Стујард Мил. Согласно оваа перспектива социјалната правда ги проценува акциите врз основа на бројот на лица кои се сметаат за среќни во општеството. Таа постои во услови кога се задоволени правата на најголем број на луѓе. Односно, кога се застапува општото добро, иако во тие рамки за некои поединци правата во целост се задоволени, а за некои тие воопшто не се задоволени (Reichert, 2003). Либералната теорија на социјалната правда предлага дека секој поединец има право на било каков материјален имот кој тој легално го стекнал (Нозик, превземено од Reichert, 2003). Нејзин најзначаен претставник е Роберт Нозик. Согласно, оваа перспектива дистрибуцијата со одвива според правилата на природата и се застапува да не се наруши оваа природна рамнотежа по пат на интервенција (Garcia & Soest, 2006). Егалитарната теорија е заснована на теоријата за социјален договор на Џон Лок. Подоцна истата е развиена од страна на Џон Ровлс. Оваа теорија подразбира пресретнување на потребите на сите членови на општеството и според неа редистрибуцијата на добрата е морална одговорност. Еднаквоста е основната вредност во егалитарните општества каде граѓаните мораат да имаат еднакви права, можности и пристап до ресурси. Reichert (2003), смета дека оваа теорија е најблиска до суштината на социјалната работа. Творец на расната перспектива е Чарлс Милс. Според

него во западните демократии теоријата за социјален договор е мит, она што е потребно е воспоставување на расен договор (Garcia & Soest, 2006). Согласно, претходно елаборираниот концептот за човекови права, примарно социјалната правда подразбира задоволување на основните човекови права и подеднакво споделување на материјалните ресурси (United Nations, 1992:16). Оттука, за Гарсиа и Соест концептот за човекови права е еден од перспективите на социјалната правда. Проучувањата на Социјалната правда не може да се пропишува само со закони. Таа зависи од социјалниот поглед. Социјалната правда неможе да биде остварена без морални социјални идеи и норми за предокот.

Во социјалната работа под името социјална правда се наведуваат бројни цели. Процесот на задоволување на социјалната правда е поврзан со проблеми на дискриминација и репресија базирани на социјалниот идентитет и расна, ентичка, религиска припадност. Су и Мек Голдрик (2006) истакнуваат дека еднаквиот пристап и можности за сите групи се водечки принципи на социјалната правда. Согласно својата мисија, социјалните работници се повикани да се застапуваат за воспоставување на социјална правда во општеството. Тие се повикани да се јават во улога на зајакнувачи на поединците, групите кои се под репресија и кај кои е евидентно кршењето на социјалните права.

Социјалната работа може да се гордее со своето наследство. Тоа е единствената професија која поттикнува социјална правда како своја фундаментална вредност и преокупација.

НАСР, превземено од Reichert, 2006:25

2.3. Концептот на човечки разлики, културниот релативизам и крос културната пракса во социјалната работа

Прифаќањето на културните разлики, во рамките на идеата за културен плурализам, несомнено остава свој белег врз дејностите чии предмет на делување се конструктивните човекови односи.
Хамилтон, превземено од Greene, 1994

Како резултат на глобализацијата и зголемената миграција, во последните 20 години, во светски рамки, се забележува пораст на диверзитетот. Промената на демографската структура и се поголемата мултикултуралноста на општествата наметнува изнаоѓање на нови општествени одговори кои ќе соодветствуваат на општествената реалност. Зголемените разлики во однос на етничката, расната, класната позадина, сексуална ориентација и културата во плуралистичките општества се рефлектира и во местото што истите го завземаат во научната и професионална литература (Greene, 1994).

Во Христијанскиот теизам е прифатено верувањето дека Бог постои и дека тој го создал и продолжува да биде вклучен во севкупниот универзум вклучувајќи ги и материјалната и духовната сфера. Овие сфери се во заемна коегзистенција, го одразуваат интелегентниото создавање, и постојав во старноста независно од човештвото. Во создадениот ред, луѓето се онтолошки уникатни созданија, креирани според обличје Божјо. Заеничко за сите луѓе е нивното достоинство, вредност, персоналитет, креативност, јаки страни и рационалност. Вреднувањето на човековите разлики и автономијата е значаен идеал кој е нагласен во христијанскиот теизам во поимањето на човековата уникатност и индивидуалност.

Човекови разлики се централни во дебатите на современите општества. Се појавуваат во дискусиите за емиграционите политики, политичката коректност, образованите практики, праксата на социјалната работа и тн. Концептот е поврзан со прашањата за афирмативни акции и позитивни квоти и влијае врз проценката на еднаквоста во социјалната политика и праксата на социјалната работа (Tricket, Roderick, & Birman, 2004).

Концепт на човечки разлики претставува разбирање за природата на културата и нејзиното влијание врз развојот и функционирањето на луѓето, при што, посебно внимание им се посветува на факторите на моќ. Тој се однесува на континумот од разлики меѓу луѓето и групите кои се резултат на биолошките, културни и социјални фактори (Борнарова, 2005).

Идеолошки, концептот на човечки разлики е поврзан со релативизмот или по прецизно со културниот релативизам кој се јавува како реакција на евроцентризмот и империјалистичко-колониистичкиот концепт за доминација на една култура, една раса или една религија. Културниот релативизам претставува опозиција на доминантниот колонијалистички пристап (Pierpont, превземено од Reichert, 2006). Како што веќе напоменавме, централно за колонијализмот е дека една култура е супериорна во однос на друга. Но, антрополозите во 20 век ја преиспитаа културната супериорност и нагласија дека секоја култура има сопствени вредности. Културниот релативизам е тесно поврзан со постмодернистичкото гледиште за релативност на вистината. Оттука, во рамките на културниот релативизам се придодава еднаква важност на сите гледишта и секоја вистина е релативна. Вистината им припаѓа на индивидуите и на нивната култура. Вистините се сите етнички, религиозни и политички верувања поврзани за културниот идентитет на општествената група на која припаѓа поединецот (ибид.).

Опасноста поврзана со културниот релативизам е во тоа што, во име на прифаќање на културните разлики, тој е погодна тло за повреди на основните човекови права. Бидејќи човековите права ги подразбира врз основа на национална, религиска или културна припадност. Во рамките на културниот релативизам постои убедување дека човековите права се засниваат на Западниот концепт на универзални права. Но, се наметнува прашањето зошто тогаш одредени технолошки достигнуања како што е автомобилот, авионот или телефонот не се сметаат за достигнуања на Западната цивилизација? Зошто истите се прифаќаат како универзални човекови достигнуања кои не се во контрадикторност со одредени култури?

Својот моментум, концептот на човекови разлики, го добива во период кога се интензивираат борбите за граѓански права и феминистичките движења. Според Вилијамс (2000), феминизмот треба да се разбере и како импулс на просветителството и како негова критика. Тој е критика на универсализмот наследен во социјалната и политичка мисла и во негови рамки се застапува размислување кое е доминирано од мажите и ги наметнува категориите маж/жена, јавно/приватно, стар/млад и тн. Еволуцијата на феминистичката мисла во рамките на концептот на разликите оди дотаму што во негови рамки

се повеќе се зборува и за разликите кои настануваат помеѓу категоријата жени. Прашањето на различноста во однос на самите жени и тоа според раса, сексуална ориентација, дисабилитет и тн.

Овие внатрешни општествени превирања и емиграцијата станаа доминантни обликувачи на свеста. Истовремено, овој концепт стана предизвик за социјалната работа. Тој го поттикна преминот од универзално кон специфично поимање на човековите потреби. Специфичноста на потребите се определува врз основа на културно потекло. Застапниците на оваа перспектива се залагаат теоријата и праксата да ги земат во предвид средината и културата на популацијата со која работат. Тоа е обид за инклузија на етнички кодови и посветување на внимание и ценење на севкупните човекови разлики (Tricket, Roderick, & Birman, 1994).

Социјалната работа како професија е насочена кон помош на поединците во остварувањето на нивните целосни потенцијали. За таа цел, се прифаќа холистичкиот пристап во третманот на поединците и нивната средина. Во рамките на оваа холистичка перспектива социјалната работа ги зема во предвид биолошките, психолошките, социјалните и духовни аспекти на човекови потреби, сили и искуства. Според Грин (1994), праксата на социјалната работа поврзана со поединци и групи од различно потекло треба да ја земе во предвид културната динамика и разнообразното функционирање на луѓето. Притоа, според неа се наметнува прашањето за тоа кои теории или кои концепти и претпоставки од теориите, најдобро одговараат за транскултурната пракса на социјалната работа?

Како одговор на социјалните промени кои настанаа под влијание на барањата за еднакви права, наложени од групи кои по основ на нивната различност искусуваа несоодветен третман во општеството, во социјалната работа интензивно започна да се нагласува потребата за примена на културно осетлива и културно компетентна пракса.

3. Христијанската социјална пракса

3.1. Воспоставување на институцијата на милосрдие

Во средниот век, согласно воспоставената институција на милосрдие, етиката на сиромаштво во христијанството поддржува две однесувања: од една страна го поддржува херојскиот живот на одрекување, а од друга страна ја поддржува обврската за помагање на сиромашните. Милосрдието е општа обврска, но и средство за откупување на гревот. Во една наредба на Карло Велики стои дека црковниот порез изразен во десеток мора да се дели на три дела: трошоци за оддржување на храмот, средства за издршка на свештениците и средства за помош на сиромашните. Ова световно покровителство за дистрибуција на помош на сиромашните, заживува во 16 век како резултат на стопанската и политичка моќ на западно европските градови (Puljiz, 1994). Милосрдието и добродетелството како инструменти на „економијата на спасот“ исто така можат да бидат поврзани со зголемување на трговската економија во почетокот на вториот милениум. Милосрдноста и добродетелството се особено застапени во 11, 12, и 13от век. Во тој период доаѓа до една форма на „евангеско пробудување“. Во овој период (12 и 13 век) се појавуваат одреден број на болнички институции, како последица на добродетелство на богатите луѓе, во парискиот регион. Овие болници се отвараат пред сè за прифаќање на слабите и сиромашни, а сродни институции се развиваат долж аџиските патишта. Целта на овие востановени институции е згрижување сиромашни и други маргиналци. Тие осигуруваат постојана грижа за помош на болните, старите и сиромашните. Станува збор за болници, азили, и сиротилишта. Тие се градат покрај цркви, манастири, катедрали. Се нарекуваат Божји куќи, болници, хотели. Нивниот број се зголемува за време на христијанските свети војни. Нивната примена е различна, едни се наменети за сиромашните и аџиите (*syndochium*), други за прехрана (*procotrophium*), трети се наменети за старите (*gerontocanium*), четврти имаат функција за згрижување на деца (*orphanotrophium*). Според Gerhoch Van Reischersbert се разликуваат: (1) сиромашни со Петар и (2) сиромашни со Лазар. Првите се доброволни сиромашни, тие претставуваат пратеници на црквата и во своето совршенство се медијатори помеѓу човекот и Бог, додека вторите, чии симбол е Лазар, се обичните луѓе, погодени од сиромаштво. На нив црквата има должност да им помогне. Во период од средниот век, особено во привите четири века, Црквата имала посебна улога и обврска во заштита на сиромашните. Притоа, посебно место на заштита уживаат аскетите, лицата кои

се сиромашни по сопствен избор, следејќи ги библиските примери и животото на светците. Шеснаесетиот век ќе донесе големи поместувања во однос на социјалната заштита на сиромашните и потиснување на институциите на милосрдие (Puljiz, 1994).

Во некои православни земји, на пример во Русија за време на владеењето на Петар Велики и подоцна, црквата била потполно во подредена положбата и во служба на световните власти (Puljiz, 1994), за разлика од католичката црква на западот која во период на средниот век и подоцна ја задржува својата автономија, а во некои периоди и надмоќта, во однос на световната власт, тоа пред се произлегува од нејзината способност за решавање на социјалните прашања. Во овој историски период доаѓа до колективна дистрибуција на милосрдието. Но, постепено се појава на бројните гратски класи, се шири праксата на индивидуално милосрдие, при што во некоја рака доаѓа до генерализација на милосрдието.

Во новата ера ќе дојде до прераспределување на овластувањето во однос на социјалната заштита помеѓу црквата и државата, но дуалноста ќе има делотворно влијание врз развојот на плурализмот и демократијата во западните демократии (Puljiz, 1994:395).

Бројни стихови од Библијата сугерираат на правото за остварување на основните потреби. Исус му вели на богатиот човек, на пример, во Лука 18:22 „Продај се што имаш и раздај го на сиромаси, и ќе имаш скровиште на небото; потоа дојди и врви по Мене!“

Папата Лео XIII's ги нагласува „позитивните обврски за помош на луѓето во потреба, да партиципират во одржување во јавно добро и да се вложат взаеми напори за создавање на институции кои промовираат вистинска мутуалност“ (Hollenbach, превземено од Wronka J. 1998) б. Папата Јован John XXIII, исто така, ги нагласи овие позитивни права во енцикликата *Pasem in Terris* (Мир на земјата).

3.2. Функциите на христијанската мисија

Мисиската димензија на христијанството произлегува од неговата месијанска концепција, според која спасението се однесува на секој кој ќе го прифати дарот на спасението преку Христа. Концепција која како што

претходно наведовме го диференцира христијанството од јудеизмот. Библиската основа за мисиската активност ја идентификуваме во една од Исусовите заповеди упатени кон неговите ученици каде Исус вели „Одете и проповедајте го Царството Божјо“, заповед која ги отвара границите на тогашната еврејска заедница кон останатите многубожни народи и го предодредува христијанството како експанзионистичка религија со инклузивен карактер.

Концептот мисија, исто така, е тесно поврзан со верувањето за второто Христово доаѓање на земјата, верување тесно поврзано со спасението. Имено во Откровението на Апостол Јован се нагласува дека Месијата ќе се врати тогаш кога Зборот Божји ќе биде пренесен до сите народи на светот, односно кога за Христос ќе чујат сите племиња и кога за Него ќе се зборува на сите јазици. Поврзувањето на повторното враќање на Спасителот со доследното исполнување на заповедта, за пренесување на „радосната вест“ до сите народи ја прави мисиската активност носечка дејност на секоја од подоцна диференцираните Цркви.

Во суштина мисиската активност наспроти пренесувањето на „радосната вест“, која може да се дефинирана како општа цел на христијанството, уште од самиот почеток е придружена со добротинството или концептот на милосрдие¹²⁶. Токму овој аспект на мисијата е она особено значење при проучувањето на поврзаноста на христијанството и социјалната работа, сватена како дејност. Имено, мисиската концепција е тесно поврзана со една друга заповед која Исус ја нарекува „најголема заповед“, а им ја дава на своите следбеници: „Љубете се едни со други како што Јас Ве возљубив Вас, така да бидете спремни да си го дадете животот едни за други ...По љубовта ќе Ве познаат дека сте мои ученици“ (Лука 22:1-37). Имено, фузијата на наведените заповеди доведува до развивање на каритативна мисиска димензија на христијанството која е евидентна од самиот негов почеток. Фузијата може да биде идентификувана во првите мисиски патувања евидентирани во Делата Апостолски, каде Апостолот Павле ги замолува верниците од Македонија да соберат помош за браќата и сестрите од Јерусалим.

¹²⁶ “Социјалната дејност на Црквата е воспоставена во согласност со посебната задача за евангелизација, дијалог со светот, христијанското толкување на настаните и насочување кон пасторални дејности. Оттука на Црквата се смета за ‘искусна во човечноста’.” (Weiler, 1995:18).

Меѓутоа, токму социјалната мисиската димензија на христијанството, тоа е постојано предмет на критика, особено од страна на социо-етнолошките научници. Имено, мисиите преку кои христијанството се проширило на сите четири страни од светот, се обвинуваат за уништување на етно-спецификите на цели цивилизации кои опстоеле надвор од „стариот свет“¹²⁷. Исто така, каритативната димензија на христијанството, во услови на пенетрирање на секуларизмот во сите домени на организирање на заедниците, е протолкувана како облик на прозилетизам.

Самиот поим просилетизам се однесува на обидот поединци или групи да го променат мислењето, односно да прифатат друго мислење, верување или религија. Етиолошки, овој поим потекнува од Грчкиот јазик и е кованица од 'πρός' 'кон' и глаголот 'έρχομαι' 'доаѓам'. Во рамките на Стариот и Новиот Завет овој поим првенствено се однесувал на многубожни поединци кои своеволно го прифатиле јудеизмот. Наспроти доброволниот карактер кој е содржан во значењето на овој збор, денес овој поим се почесто се употребува во негативна конотација и зборот често се користи да опише употреба на сила или одредена форма на субтилноста во придобивањето на поединците да прифатат одредено верување. Оттука, овој термин често е употребен од страна на современите креатори на политики и социални научници со цел да се осудат или превенираат каритативни активности на верски заедници помеѓу лица со различни верувања.

Помеѓу христијаните постои една лажна претстава за професионалната хиерархија. На пример, многу христијани не доволно ги ценат бизнисмените, трговците, адвокатите, а од друга страна ги преценуваат мисионерите вклучени во мисиски патувања во странство. Резултатот од тоа на некои професии да се гледа како на подуховни од другите им служи само за „потценување на ефективностата на црквата бидејќи многу христијани се доживуваат како второстепени. Но, суштината е да се поврзе претприемникот со мисионерот.

Еден од другите аспекти на мисијата, тесно поврзан со економскиот и социјален развој, а чии корени можат да бидат идентификувани во павловата мисиска активност, произлегува од таканаречениот „градител на шатор“. Имено, Апостолот Павле се самофинансира на дел од своит мисиски патувања

¹²⁷ Европа

преку тоа што ги ползува своите вештини за правење на шатори. Ако денес се анализираат мисиските активности во нив може да се идентификува токму димензијата насочена кон развој и соработка која се развива помеѓу локалното население и христијанските мисии. Мисиите денес се одликуваат со социјална одговорност, творење на приход, менаџиран од страна на мисиските работници, а создаден за унапредување на локалните цркви во неразвиени, неевангелизирани делови од светот. Ваквата мисиска стратегија создава услови за драматични, целоопфатни промени во места со изразени потреби (Rundle S. & Steffen T., 2003).

3.2.1. Развој на католичката социјална мисла во XIX и XX век

Согласно христијанската специфика, во доменот на социјално заштитната дејност, посебно се диференцира католичката социјална мисла, која прераснува во општествена или социјална наука на Црквата. Католичката социјална наука е доктрина која почива на разбирањето на Црквата како *Ecclesiae*, односно тело на верници. Оттука, неможе да се прави разлика помеѓу поимите *католичка социјална наука* и *социјалната наука на црквата*¹²⁸. Таа е свесно и системски изградена и во поширокиот екуменски контекст, не земајќи ги во предвид нејзините Библиски корени, има повеќе од стогодишна традиција, а нејзините зачетоци се поврзуваат со енцикликите на папата Лео XIII (Weiler, 1995). Уште во 1901 година, со указ на бискупите, социјалната наука на црквата станува предмет на сите теолошки факултети во Австрија.

Социјалните пораки на црквата, согласно нивниот историски развој, хронолошки можат да бидат идентификувани во бројни документи. Суштински овие порка се однесуваат на одговорот кој црквата го дава во однос на социјалните прашања кои се наметнуваат во одреден историски период.

¹²⁸ Додека Христијанската социјална наука се однесува на христијанската слика за човекот и општеството со нормативно сватена социјална етика. При што се придава значење на резултатите и анализите на емпириските општествени науки. Иако, неретко, поимот Католичка социјална наука се изедначува со христијанска социјална наука, сметаме дека вториот е нешто поширок и ослободен од црквените догми.

Според Маријан Валковиќ (1994), социјалната наука на црквата, примарно поаѓа од пристапот со кој се определува човековата „природа“, поим кој се повеќе преоѓа во поим „личност“. Најзначајни претставници на овој пристап се Освалд Нел-Бреунинг и Јоханес Менсер. Вториот во своите дела „Социјалното прашање“ и „Природното право“ ги поставува „основите“ на социјалната наука на Црквата (ибид:13-14). Вистината, љубовта, и праведноста се темелните вредности на кои почива социјалната наука на црквата и истите се предуслов за социјален соживот.

Спознајни извори на црковната социјална наука произлегуваат од природниот разум и надприродната објава втемелени во изворите на верата и знаењето. Црковната социјална наука се повикува на поврзаноста на моралот со природниот закон, исконската совест и Христовиот закон, преточен во евангелијата. Сликата за човекот и општеството содржана во навестувањето на црквата се негува како наука, а системски е втемелена и служи како начело за решавање на социјалните проблеми. Согласно оваа изградена слика, човекот во христијанството се доживува како брат, ближен, пријател или како „другиот“, односно во поимовото концепирање се издвојуваат „Јас“, „Ти“, „Ние“ и „Тие“. Додека општествената слика почива на идеата за тоа дека луѓето се во постојана меѓусебна интеракција. Општественото живеење подразбира единство и соживот, иако истото многу пати е нарушувано како резултат на предимензионираноста на човековото его во остварување на личните цели и заради искривената концепција за „другиот“ (ибид.). Оттука, според Вилер (1995:22), „општествениот поредок настанува како последица на менаџирање на егоистичните нагони, додека моралниот поредок произлегува од индивидуалнит претпоставки или од општествените прилики кои како такви сами го создаваат поредокот.“

За Новак, примарни елементи на католичката социјална мисла се духот, солидарноста, општествената субјективност, субсидијарноста и кршењето на синџирите на сиромаштво кои служат како критериум за пофалба или обвинување на либералните институции (превземено од Vlaković, 1994).

3.2.2. Развој на протестантската социјална мисла од XIX и XX век

Црквата во деветнаесетиот век е изложена на огромен притисок за преиспитување на нејзините вистини. Истовремено доаѓа до наплив на нови научни дисциплини во природните и општествени науки. Најдиректниот атак во природните науки и го нанесува дарвиновата теорија со која директно се настојува да се сруши „теорија за божественото создание на светото“ или „креационата“ теорија, врз која е неприменлив научниот метод. Додека во општествените науки се повеќе се посочува на „мрачните“ историски периоди, во кој црквата се идентификува како угнетувач на широките народни маси, но и на нејзината инертност да застане во одбрана на работничката класа и емигрантите и да се застапува за социјалната неправда во индустријалискиот капитализам.

Овие предизвици во протестантските земји доведоа до појава на едно меѓу црквено движење кое најчесто се поврзува со либералниот протестантизам и на европско тол се нарекува „социјално христијанство“ и „применето христијанство“, додека во САД е познато под името „социјално евангелие“. Историски, во Северна Америка, тоа се појавува кон крајот на деветнаесетиот век и почетокот на дваесетиот век под влијание на англискиот христијански социјализам. Ова движење, исто така, негова основна цел е преобликување на општеството во демократско Царство Божје на земјата, а остварувањето на оваа цел е можно преку вложување во развој на луѓето и изградба на лидери во заедницата (Lander, D. A., 2007). Масовното прифаќање на оваа идеја во САД е тесно поврзан со пуританската традиција каде е развиен концептот за „Блескавиот град на брдото“¹²⁹.

Движењето за социјално евангелие примарно било насочено кон редесфинирање на духовната и социоекономска димензија на машкоста и христовото евангелие во секуларизираната, урбанизирана и индустријализирана култура. Поаѓајќи од убедувањето дека овој развој генерира социјални проблеми кои го попречуваат индивидуалното и социјално спасение и претставуваат закана за христијанската машкост и улогата на

¹²⁹ Основоположник на оваа идеја е Џон Винтроп. „Блескав град на брдото“ или „светилник“ е концепт за пресликување на Божјето Царство на земјата преку изградба на совршена држава која ќе биде патоказ за другите нации за слободата и просперитетот. Ова е најдолго одржаниот имиџ кој Америка го има за себе (Ramsey, 2006)

протестантската црква во општеството. Социјалните евангелисти ги отфрлаат постарите идеи за претприемничка, самозададена машкост и го прифаќаат моделот на христијанска машкост каде нагласокот е на служење, самопожртвуваност и тимска работа. Имено тие ја истакнуваат Христовата димензија на „социјален работник“, заштитник на болни, сиромашни и маргинализирани лица (примерот со самарјанката во четврта глава од јовановото евангелие). Меѓутоа, социјалните евангелисти се обвинети за занемарување на Христовата духовна димензија, во која Христос е посветен на својата прокламативна мисија за духовно спасение. Оваа димензија доведува до појава на едно друго движење во овој историски период помеѓу протестантските црковни заедници познато под името „спасително евангелие“.

Имплементацијата на моделот на „социјално евангелие“ подразбирал интеграција на работна дисциплина и етика, идентификувана во моделот на татко, и прифаќање на моделот на сентименталност и самопожртвуваност, идентификувани во однесувањето на мајката.

Во основа, социјалното евангелие претставува критика на социјалниот и економски систем кој генерирал конфликт и сиромаштво (Carson J. M., 1990:11). Посебното значење на социјалното евангелие се огледа во неговата прокламирана посветеност кон социјална правда. Концептот за застапување за социјално праведно општество во движењето за „социјално евангелие“ започнува да се развива во раните 1880-ти. Нагласокот на социјалната правда во овие кругови доведува до појава на „социјалната етика“, како ново движење, кое произлегува од „социјалното евангелие“¹³⁰. Овие идеолошки поврзани движења се јавуваат како одговор на рапидниот раст на социјалистичките и синдикални движења и обвинувањата за индиферентниот став на црквата кон сиромашните. Имено, во услови во кој синдикалните лидери ја обвинуваа црквата дека не прави ништо за сиромашните и работничката класа, се одважува една група на либерални христијански мислители и свештеници кои преку социјалната акција прават обид да ја променат перцепција за црквата помеѓу работничките слоеви и некои интелектуални кругови во тогашното американско општество. Тие сметаат дека е бесмислено да се брани

¹³⁰ Социјалната етика во САД, е традиција која започна со една динстинктна модерна идеја дека Христијанството има социјално-етичка мисија да ја трансформира структурата на општеството во правец на социјална правда (Carson J. M., 1990:11).

христијанството ако црквата не е активна по ова прашање. Одбраната на христијанството и унапредување на социјалната свест се сметаат за две взаемно поврзани работи, а движењето за „социјално евангелие“ се јавува како бранител на христијанството кое е предизвикано од новите погледи на свет. (Dorrien G., 2009).

Во рамките на ова движење протестантските¹³¹ цркви во САД активно се вклучени во иницијативи насочени кон воспоставување на мисии за болните, осиромашените и необразованите, а со цел преку ширење на реформираното протестантско христијанството да дојде до унапредување на нивната положба. Богатите бизнисмени, припадници на локалните цркви, се основен извор за економската поддршка на мисиските програми.

Се смета дека социјалното евангелие е поврзано и со други социјални движења како што се движењето за граѓански права на ослободените робови, жените суфражиски и тн. (ибид.). Историчарите на социјалното евангелие не ги сметаат Џејн Адамс и нејзините соработници од движењето на сетлементите за дел од ова движење, бидејќи тие не биле поврзани со некоја религиозна институција, но сепак Џејн Адамс ја опишува својата мотивација за отварање на Хул Хоус како нова форма на христијанство кое ги проширува рамките на светото и го вклучува световното (ибид.).

Но, за христијанската фундираност на сетлементите говорат и примерите за развој на сетлементите во Канада каде всушност, христијанските цркви и мисии имаат активно место и улога се до првата декада од дваесетиот век. Најголем дел од тамошните цркви раководат програми слични на сетлементите и истите некогаш ги нарекувале „сетлементи.“

Дорсет Мисијата од Торонто¹³² се јавува неколку години порано од Лондонскиот Тојнби Хол, а била воспоставена во 1870 година од страна Презбетеријанската Црква Св. Андреј, каде одговорниот свештеник ги воведува програмите за вечерно училиште, гимназиумот, пливање и други рекреативни активности. Исто така, во Торонто од страна на Братството Плимонт во 1873 година бил основан и Меморијалниот институт, истиот бил нарекуван црковен сетлемент.

¹³¹ Посебно Презбетеријанската Црква.

¹³² Подоцна наречена Институт Св. Андреј

Но, токму на крајот од деветнаесетиот век, се создадени услови кои го овозможиле постоењето на сетлемент домување по моделот од Британија и Америка. Во Канада, како пионери во оваа област, се јавува американката Сара Либи Карсон. Таа ја воспоставува Кристадора Хоус во 1897 година во Њу Јорк, наменета во служба на емигранстите. Подоцна во 1902 година, таа заедно со својата колешка Мери Лавсон Бел го воспоставува првиот канадски сетлемент Евангелиа Хоус, воспоставен со иницијална помош од страна на YWCA. Тие го отвараат сетлементот заедно со 12 други членови и студенти волонтери кои престојуваат во заедницата, овој успешен програм се одликувал со силен Христијански фокус. Евангелија Хоус се одликува со првите јасли, детско игралиште во соседството и медицинска клиника.

Увидувајќи ја потребата од едуцирање на кадарот кој ќе биде вклучен во работата на сетлементите, во 1910 година во Канада во рамките на Асоцијацијата млади мажи христијани при Универзитетот во Торонто се отвара Универзитетски Сетлемент. Овој сетлемент се одликува со секуларен пристап во привлекување на универзитетски практичари кои би биле охрабрани да работат со различни гурпи на емигрантска популација. Иницијално раководен од социјалниот работник и неговата сопруга со два студенти кои се дел резидентите. Програмата била наменета за маши и момчиња, доживеала голем успех. Подоцна нов социјален работник, регрутиран од Чикашкиот Хул Хоус, го редизенира програмот и вклучува жени и девојки со што ја проширува помошта на здравствената заштита и бебиња (Bellamy, Donald F. 2004).

На крајот само ќе напоменеме дека иако терминот „социјално евангелие“ не успева да се оддржи до денешни денови, неговото влијание е пренесено во невладините и волонтерски организации како што се (Црвениот Крст, YMCA, YWCA).

3.3. Успешни примери од христијанската социјална практика

Анализата на развојот на социјалната работа не наведува на заклучок за постоење на тесна поврзаност помеѓу социјалната работа како дејност и социјалната работа како професија. Еден подолг историски период,

социјалната општествена активност бил насочена пред се кон непосредната заштита на бедните и сиромашните, а истата најчесто била остварувана во рамките на институциите на црквата. Но, при крајот на деветнаесетиот век во социјалната работа започнуваат да се применуваат новите теоретски знаења, со што се прави обид социјалната работа да се издигне на ниво на научно заснована дисциплина. Токму, примената на научниот пристап во работата на социјалните работници има двојно влијание врз односот социјална работна/цркова. Од една страна секуларизацијата на социјалната работа придонесува за преиспитување, па дури и „отфрлање“ на црквата како творец и актер во социјалната работа. Додека од друга страна, професионализацијата на социјалната работа не предизвикува „откажување“ на црквата од нејзината социјална мислија. Напротив, црквата мудро ги усвојува за неа прифатливите научни сознанија и ги применува во својата активност.

Експанзијата на полето на општествените науки, подигањето на свеста за правата и еманципацијата на традиционално потиснатите сегменти на населението како што се жените, децата и малцинствата, доведоа до поголема диверзификација на социјалните проблеми, како и до пораст на социјалните програми и нивните обезбедувачи. Во тие услови, верски заснованите институции се наметнаа како значаен сегмент од цивилното општество во доменот на социјалната заштита. Притоа, верските организации подеднакво активно се вклучени во обезбедување на социјални услуги и заштита на локално, регионално и на глобално ниво. Но без оглед на нивото на кое тие делуваат, нивна база се локалните црковни заедници (Ferris, 2005:325).

Денес, христијанските социјални организации делуваат скоро на сите полиња на социјална заштита. Во голем број земји тие се вклучени во обезбедување на непосредна заштита преку раководење на програми на јавни кујни, шелтер центри за бездомници, згрижување на деца без родители.

Исто така, христијанските социјални институции имаат развиено голем број на програми на полето на **заштита на семејството**. Делувањето во овој домен е тесно поврзано со ставот на Црквата за светоста на бракот и семејството. Фокус на семејството (Focus on the Family¹³³) веројатно е една од

¹³³ Буџетот на оваа организација за 2009 година изнезувал 152,506,039 долари (Focus on the Family and Focus on the Family Action Inc. 2009 Annual Report)
<http://www.focusonthefamily.com/downloads/financialreports/2009annualreport.pdf>.

најетаблираните христијански организации на ова поле. Нејзината едукативна и советодавна мисија е поткрепена со богата издавачка дејност, радиопрограми, конференции, интерактивни форуми, списанија и др. Христијанската организација Северозападен центар за семеен живот (Northwest Family Life Center) како дел од своите услуги нуди: советување, застапување и поддршка, интервениција и третман во случај на семејно насилство, образование и обука. Карактеристично во програмата на овој Центар се развиените третмани за работа со насилниците. Бидејќи нивниот програм за менаџмент на гневот ги задоволува стандардите на сојузната држава Вашингтон во САД, корисници на нивните услуги се лица кои по судски налог им е наложено лекување за контрола на гневот.

Покрај делувањето на поле на зацврстување на семејната структура во современото општество, христијанските организации работата и на програми за заштита на жртви од семејно насилство, како и програми за рехабилитација на лица идентификувани како насилници во семејството.

Верата е најважниот аспект на **христијанскиот модел за рехабилитација на зависници**. Се проценува дека програмите за лекување на болести на зависности, управувани од различни христијански деноминации, даваат најдобри резултати во трајното надминување на овој социјален проблем. Постојните христијански верски рехабилитационски програми можат да бидат групирани во три подгрупи. (1) Првата ја сочинуваат организациите кој го применуваат Системот на (христијански) социјален модел на лекување, што најчесто подразбира примена на менторски пристап од лице кое веќе го надминало проблемот. Заедничка карактеристика за првата група на рехабилитационски христијански програми е тоа што во нив се користи многу малку медицинска терапија и клиничко советување. Нивниот персонал, не секогаш е акредитиран и многу често е регрутиран од христијани, рехабилитирани корисници. (2) Вториот вид на верски, односно христијански рехабилитационски програми за зависници е финансиран на „работната терапија“, овие програми исто така се познати и под името „работна рехабилитација“. Армија на спасот и мисијата Предизвик за млади се најчест пример за вакви програми. Работната програма подразбира 8 до 12 часовно работно ангажирање на ден, а вклучува и дневен духовен програм на проучување на Библијата и молитвени состаноци. (3) Третиот вид на Христијански

рехабилитациски програми подразбираат комбинација од стандардни и христијански пристапи. Станува збор за комбинација на медицински персонал, христијански акредитирани советодавни лица и христијански пристап во третманот.

Заклучок

Односот помеѓу религијата и модернизмот е мошне комплициран. Секуларизацијата, како и модернизацијата, е процес кој е произлезен од Европа и оттаму, со одредени мутации, се шири. Наспроти процесот на секуларизација, која може да се разгледува и од аспект на индивидуализација на верата, светот денес е помалку секуларизиран од очекуваното, оваа пресвртница е повеќе од евидентна во 1990те, период кој може да биде одбележан со пад на „железната завеса“.

Религијата во Европа не функционира како одделен културен канал, но како динстинктна струја која се 'помешува со маинстримот, некогаш движејќи се во ист, а некогаш движејќи се во спротивставен правец'. Како резултат на тоа религиозните форми и модели често се рефлектирани во секуларните аналогии. 'религијата неопходно мора да се има во предвид како модел на социјална свест и идентитет вкоренет во простор и време, односно географија и историја.' Според Мартин, христијанството во Европа функционира како флексибилен репертуар на имиџи и како код кој се прилагодува на променливи околности. Христијанството опстои доста цврсто во Европа преку културната традиција¹³⁴ како и преку архитектура, градски планови (Мартин, 2005). За Хервиуеу-Легер, (Hervieu-Léger) Христијанството е присутно преку она што таа го нарекува 'синџир на меморија', поврзување на поединците со заедницата преку меморија на споделено минато, со религија длабоко вкоренета во традиција која опстои во инаку секуларизираната сегашност. Според неа сведоци сме на една трансформација во која религијата во Европа не е повеќе едноставно вкоренета во културата, но станува предмет на индивидуален избор. Поголемеиот број на религии сè се помалку 'кодови на значење' наметнати над индивидуите од горе, и тие се се помалку и помаку 'природни заедници' преку кои следните генерации го наследуваат религиозниот идентитет. Напротив, се повеќе, религиозниот идентитет е поврзан со личен избор, направен или како избор од лично духовно трагање или наново обратени поединци. (Hervieu-Léger, 2006).

¹³⁴ Црковни свадби, крштевања, исповедање, погребни и др.

Религијата се јавува на секое општествено ниво, вклучувајќи го тука и нејзиниот уставен статус, кој зависи од степен на поставеност или привилегија за мнозинските цркви; пракси на провизија или притисок за религиозно образование; политики поврзани со носење на религиозни симболи; политичка мобилизација на религиозните групи; третман на религиозни малцинства и регулација на религиозниот пазар. Но, секоја од горенаведените категории, е различно застапено во различни надионални држави. Овие вариации во голема мерка се засноваат на два взаемно поврзани фактори: соодветниот однос помеѓу религијата и националниот идентитет во даден случај, и односот помеѓу црквата и државата.

Во Европа постои интересен и комплексен модел на овие односи. Во државите во кои доминантна е лутеранската христијанска деноминација, постои висок степен на универзалност и државна заштита. Во земјите кои се лутерански, но имаат влијателно католичко малцинство, благосостојбата пред се, почива на корпоративното осигурување (работата во лутеранскиот концепт е основен извор на благосостојба), а социјалната помош подлежи на проверка на потребите. Но, под влијание на католичката црква принципот на субсидијарност е цврсто поставен во системот, со што му се дава големо значење на цивилното општество каде религиозните организации имаат истакната улога. Додека во државите во кои значајна улога има реформираното, калвинистичко протестанство, социјалната држава се воспоставува подоцна, а притоа нејзиниот опфат е многу ограничен. Тоа се должи на пред се на калвинистичката социјална доктрина за самопомош и взаемна помош. Па оттука, во овие држави се развиле бројни филантропски, секуларни и религиски организации кои обезбедуваат диверзификувани услуги, дефинирани врз основа на потребите на локалните групи на населението (САД, калвинистичко/пуританска земја). Државите во кој доминира реформираниот протестантизам ставаат силен нагласок на индивидуализмот, работната етика и можностите. Во мал број од овие држави е воведен национален систем на социјално осигурување, а социјалната помош се обезбедува само за најранливите групи во општеството. Во државите со католичка провинција, пред се, заради обврската која ја превзема црквата во остварување на мисијата за грижа на сиромашните, државната заштита се воведува постапно и со задоцнување.

Католичката социјална наука, презентирана во папските енциклики, во дваесетиот век, ги штити вредностите на приватната сопственост, но истовремено става акцент и на човековите и работнички права. Па оттука, со право може да ја повлечеме паралелата за улогата на католичката црква во подривање на социјализмот, преку поддршката што таа му ја даде на полското работничкото движење, круцијално за падот на социјализмот во Полска, но последователно и за падот на „железната завеса“.

Христијанството има длабоки траги врз западноевропската културна матрица. Неговиот импакт, како што повеќепати се нагласува во овој труд, е повеќе димензионален, при што некои негови влијанија се директно видливи, а некои се скриени длабоко под површината, што не ги прави помалку важни. Меѓутоа, неговата цврста определба кон слободата, посебно слободата на изборот, може да има поразителни ефекти врз опстанокот на цела една цивилизација. Овој став нималку не подразбира заговарање, контрола на слободата, напротив тој бара голема рационалност во нејзиното користење, нејзина тесна поврзаност со правата, но и со индивидуалната одговорност. Слободата предлагаме да биде сватена во димензии кои се препорачани во христијанството, да практикуваме слобода, која подразбира вршење на добри и морални дела, кои се за индивидуалниот и општествен развој. Секое отстапување од основниот закон, инкорпориран во Библијата, неминовно води до губење на примарниот идентитет.

Се надеваме дека овој труд, во кој разгледавме повеќе аспекти на постојење и функционирање на *духовна перспектива во западната цивилизација, социјалната политика и социјалната работа*, претстаува скроман придонес во нејзино етаблирање. За разлика од други малобројни публикации кои постојаат на таа тема на балканските простори и пошироко правиме чекор напред, внесувајќи нови содржини, со поинакви релации помеѓу нив и се обидуваме да ги нагласиме посебните хипотетички ставови во објаснувањето на одредени општествени настани.

Библиографија

- Атанасов, П. (2003) *Мултикултурализмот како теорија, политика и практика*, Скопје, Евро-Балкан Пресс
- Борнарова, С. (2005), во Концептот на “човечки разлики” и мултикултурната социјална работа, Зборник на Трудови презентирани на тркалезна маса на тема “Теоретските пристапи во образование на социјалните работници и предизвици на практична имплементација на социјалната работа во мултиетничка средина”, Скопје, Институт за социјална работа и социјална политика, Филозофски факултет
- Геровска-Митев, М. (2008) *Социјалната политика на Европската Унија*, Скопје: Филозофски факултет.
- Даскаловски, Ж. (2005), Либералната теорија и предизвиците на мултикултурализмот - македонскиот случај, во Иван Додевски уред., *Мултикултурализмот во Македонија: модел во настанување*, Скопје, Фондација Институт отворено општество, 123-139.
- Дикон, Б. (1999) Глобализација и социјалната политика, во М. Донева, М. Геровска, *Социјална политика и социјална работа*, Скопје, Филозофски факултет.
- Донева, М. (1999) *Теоретските основи на социјалната работа*,
- Донева, М. (2006) *Социјалната работа во локалната заедница*, Скопје, Филозофски факултет
- Миовска-Спасева, С. (2010) „Хуманите димензии на образованието и воспитувањето“ презентирани на Годишната средба на Педагошкиот факултет во Охрид, на 5 Јуни, 2010 година.
- Ружин, Н. (2004) *Социјална политика*, Скопје
- Симоновска С., (2009) Полова поделба на трудот-фактор на женска дискриминација, *Резија на социјална политика*, бр 3
- Смит, А. (1997) *Богатството на народите*, Скопје: Штрк, превод од англиски
- Трајковски, И. (1997) *Граѓанско содружништво: Метасоциолошка реконструкција на македонското приемање на поимот за социетас цивилис*, ГОЦМАР, Скопје.
- Трбојевиќ, С. (2008) Улогата на мултикултурализмот во праксата на социјалната работа и реформите во социјалната држава (магистерски труд)
- Трбојевиќ, С. (2009) Теоретските концепции кои и претходат на мултикултурната социјална работа, сепарат од Годишниот зборник на Филозофскиот факултет, Скопје: Филозофски факултет

Цитираните библиски стихови изворно се превземени од петтото издание на преводот на Светото Писмо на Стариот и Новиот Завет, со благослов од Светиот Архиепископски Синод на Македонската Православна Црква, издаден од страна на Британско и инострано библиско друштво – Свидон во соработка со Македонска книга - Скопје

- Ackers, L. & Abbott, P. (1996) *Social Policy for Nurses and the Caring Professions*, Buckingham: Open University Press
- Alcock, C. et al. (2008) *Introducing Social Policy*, Second Edition, Harlow: Pearson, Longman
- Alcock, P. (1997) The discipline of social policy, in Alcock, P. et al. (eds.), *The Student's Companion to Social Policy*. Oxford: Blackwell.
- Bandow, D. (2002) "Capitalism and Christianity: An Uneasy Partnership". EBSCO Publishing: International Journal on Peace. September 3, 2002, Vol. XIX No.3
- Barker, R. L. (2003) *The social work dictionary* (5th. ed.) Washington DC; NASW Press.
- Bartlett, H. ([1958] 2003) Working Definition of Social Work Practice, in *Research on Social Work Practice*, Sage Publications, 2003: 13:267-270. Online version found at: <http://rsw.sagepub.com>, downloaded on 06.02.2008
- Bellamy, D. F. "Settlement Houses (Canada)." *Encyclopedia of Social Welfare History in North America*. 2004. SAGE Publications. 12 Apr. 2010. <http://www.sage-reference.com/socialwelfarehistory/Article_n130.html>
- Beyerlein, K., & Hipp, J. R. 2006 "From Pews to Participation: The Effect of Congregation Activity and Context on Bridging Civic Engagement." *Social Problems* 53(1):97–117.
- Bežovan, G. (2001) Gosta Esping Andersen: Social Foundations of Postindustrial Economies, *Revija za Socijalnu Politiku*, Svezak 8, Br. 3.
- Bežovan, G. (2004) *Civilno Drustvo*, Zagreb: Nakladni Zavod Globus.
- Bidgood, B., Holosko J. M., & Taylor E. L. (2003) A New Working Definition of Social Work Practice: A Turtle's View, *Research on Social Work Practice*, 2003; 13; 400-408, London: Sage Publications.
- Bloom, M. (1994) Social work as applied social science: a historical analysis, in *Social Work 07/94*: Copyright: National Association of Social Workers Inc. Достапно на 12.11.1998
- Boer, H. R. 1978. *A Short History of the Early Church*, Grand Rapids: Eerdmans Publishing Company
- Brandson, C. & Vliem, P., (2007) Social Work through the Lens of Christian Faith: Working toward Integration in: David A. Sherwood ed., *Social Work & Christianity: An International Journal*. Winter 2007, Vol.34, No. 4
- British Social Policy, 1601-1948. <http://www2.rgu.ac.uk/publicpolicy/introduction/historyf.htm>
- Brooks, S. (ed.) (2002) *The Challenge of Cultural Pluralism*, Westport, Connecticut: Praeger
- Cabezón, I. J. (1998) *Scholasticism: cross-cultural and comparative perspectives*. Albany: State University of New York Press.
- Canda, (Ed.). (2008), *Spirituality in social work: New directions*. Haworth Pastoral Press: Binghamton

- Canda, E., & Furman, L. (1999). *Spiritual diversity in social work practice: The heart of helping*. New York: The Free Press.
- Carroll, M. M. (1998) Social Work's Conceptualization of Spirituality: Edward R. Canda ed., *Spirituality in social work: new directions*. Binghamton, NY. The Haworth Pastoral Press
- Carson, J. M., (1990) *Settlement folk: social thought and the American settlement 1885-1930*. Chicago: University of Chicago Press.
- Chadwick, H. (1993) *The Early Church: The Penguin History of the Church*. London. Penguin Group
- Chambers, P. (2006) 'Secularisation, Wales, and Islam', *Journal of Contemporary Religion*, 21(3) (2006): 325–340
- Chaplin, J. (1995) Subsidiarity and sphere sovereignty: Catholic and reformed conceptions of the role of the state, In *Confessing Christ in Doing Politics: Essays on Christian Political Thought and Action*, (pp. 104-129). Potchefstroom, RSA: Institute for Reformational Studies, Potchefstroom University.
- Clarke, J. (2000) After social work? in Nigel Parton ed., "*Social theory, social change and social work*" New York: Routledge.
- Collins English Dictionary (2007), *Welfare state*, Scrabble® is a registered trademark of J.W. Spear and Sons Ltd., a subsidiary of Mattel, Inc., © 2008 Mattel, Inc.
<http://www.collinslanguage.com/results.aspx?is=on&dictionary=Choose+your+dictionary&text=welfare+state>
- Cosgrove, M. P. (2006) *Foundations of Christian Thought: Faith, Learning and the Christian Worldview*, Grand Rapids. Kregel: Academic & Professional.
- Cousins, M. (2005) *European welfare states: comparative perspectives*, London: Sage Publications.
- Crepaz, M. (2006) 'If you were my brother I will give you a dime', Public opinion on multiculturalism, trust and the welfare state, in Will Kymlicka and Keith G. Banting (ed.) *Multiculturalism and the Welfare State: Recognition and redistribution in contemporary democracies*, Oxford: Oxford University Press, 92-117.
- D'Souza, D. (2002) *What's so Great About America*, New York: Penguin Books.
- Dawson, C. (1961) *The Crisis of Western Education*. With Specific Programs for Study of Christian Culture, by John J Mulloy. London: Sheed and Ward.
- Devore, W. & Schlesinger, E. G. (1996) *Ethnic-sensitive Social Work Practice*, 4th ed., Needham Heights: Allyn & Bacon.
- Dhooper, S. & Moore, S. (2001) *Social Work Practice with Culturally Diverse People*, Thousand Oaks: Sage Publications.
- Dorrien, G. (2009), *Social Ethics in the Making: Interpreting an American Tradition*, 2009, Oxford: Wiley and Blackwell.
- Driskell, R., Embry, E. & Lyon, L., (2008) Baylor University Faith and Politics: The Influence of Religious Beliefs on Political Participation. *Social Science Quarterly*, Volume 89, Number 2, June 2008, 2008 by the Southwestern Social Science Association.
- Ebbinghaus B. & Manow P. (eds.) (2001) *Comparing welfare capitalism: social policy and political economy in Europe, Japan and the USA*, Routledge, London/New York

- Endruweit & Trommsdorff (1989) Wörterbuch der Soziologie. Stuttgart: Deutscher Taschenbuch Verlag.
- Erasmus, D. In *Encyclopædia Britannica*. Retrieved March 15, 2010, достапно на Encyclopædia Britannica
Online: <http://www.britannica.com/EBchecked/topic/191015/Desiderius-Erasmus>
- Fear, R., & Woolfe, R. (2000). The personal, the professional and the basis of integrative practice. In S. Plamer & R. Woolfe (Eds.), *Integrative and eclectic counseling and psychotherapy*. London: Sage.
- Ferguson, I., Lavalette M., & Whitmore, E. (eds.) (2005) *Globalization, Global Justice and Social Work*, New York: Routledge.
- Ferris, E. (2005) Faith-based and secular humanitarian Organizations, in *International Review of the Red Cross*, Volume 87 Number 858 June 2005 p.311-325
- Fokas, E. (2009) "Religion: Towards a Postsecular Europe?." *The SAGE Handbook of European Studies*. 2009. SAGE Publications. 12 Apr. 2010.
<http://www.sage-ereference.com/hdbk_eurostudies/Article_n23.html>.
- Fraser, D. (2003) *The Evolution of the British Welfare State (3rd edn)*, Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Freeden, M. (1996) *Ideologies and Political Theory: A Conceptual Approach*, Oxford: Oxford University Press
- Garcia, B. & Van Soest, D. (2006) *Social Work Practice for Social Justice: Cultural Competences in Action, A Guide for Students*, Alexandria: Council of Social Work Education.
- Geoff, P. ed. (2000), *Social Divisions*, London: Macmillan Press.
- Gilbert, N. & Terrell, P. (2002) *Dimensions of social welfare policy*, 5th edition, Boston: Allyn and Bacon, p.310.
- Gilbert, N. (2005), The "Enabling State?" from public to private responsibility for social protection: Pathways and pitfalls; OECD social, employment and migration working papers No. 26, Paris, OECD
- Gilson, E. (1938) *Reason and Revelation in the Middle Ages*. New York.
- Ginsburg, N. (1992) *Division of Welfare*, London: Sage Publications.
- Glasser, W. (2000). *Every student can succeed*. New York: HarperCollins Publishers.
- Green, J. C., Rozell, M. J., & Wilcox, C. 2001. "Social Movements and Party Politics: The Case of the Christian Right." *Journal for the Scientific Study of Religion* 40(3):413–26.
- Grendler, P. F. "Renaissance." Europe, 1450 to 1789: *Encyclopedia of the Early Modern World*. 2004. *Encyclopedia.com*. достапно на 15 Mar. 2010
<<http://www.encyclopedia.com>>
- Grimley, M. (2004) *Citizenship, Community and the Church of England, Liberal Anglican theories of the state between the wars*, Oxford Historical Monographs, London, Oxford University Press.
- Harris, R. A. (2006) What Is a Worldview? In: Mark P. Cosgrove *Foundations of Christian Thought: Faith, Learning, and the Christian Worldview*, Grand Rapids: Kregel Publishing Inc.
- Hauss, C. (2003) "Civil Society" *Beyond Intractability*. Eds. Guy Burgess and Heidi Burgess. Conflict Research Consortium, University of Colorado, Boulder. Достапно на

http://www.beyondintractability.org/essay/civil_society.

- Hay, C., M. Watson and D. Wincott (1999) 'Globalisation, European Integration and the Persistence of European Social Models', *ESRC One Europe or Several Working Paper*, 3/99.
- Hayek, F. A. (1960) *The constitution of Liberty*, London: Routledge, p. 502.
- Heffernan, K. (2006) Does language make a difference in health and social care practice?: Exploring the new language of the service user in the United Kingdom. In: *International Social Work, November 2006; vol. 49, 6: pp. 825-830*. Sage Publications.
- Hegyesi, G. (2004) Od socijalne države do socijalnoga društva. *Revija za socijalnu politiku*, god. 11, br. 2, str. 141-158, Zagreb 2004.
- Henle, R. (1980) A Catholic view on human rights. In A. Rosenbaum (Ed.), *The philosophy of human rights: International perspective* (pp.87-93).
- Heron, J. (2006a). *Participatory spirituality: A farewell to authoritarian religion*. North Carolina: Lulu Press.
- Hertzke, A. D. (2003) Evangelicals and international engagement. In M. Cromartie (Ed.), *A public faith: Evangelicals and civic engagement* (pp.215-235). Lanham, MD: Rowman & Littlefield.
- Hervieu-Léger, D. (2006) The role of religion in establishing social cohesion. <http://www.eurozine.com/articles/2006-08-17-hervieuleger-en.html>
- Hilmar, P. M. (2000) Retelling the History of the Early Church: Erasmus's Paraphrase on Acts. *Church History*, 69, pp 63-85
- Hopkins, J. (2000) Social work through a looking glass, in Nigel Parton ed., "*Social theory, social change and social work*" New York, Rutledge, 19-36
- Hostetter, E. C. "Christianity." *Encyclopedia of Crime and Punishment*. 2002. SAGE Publications. 12 Apr. 2010. <http://www.sage-ereference.com/crimepunishment/Article_n60.html>
- Howe, D. (1994) *Punish and Critique: Towards a Feminist Analysis of Penalty*, London: Routledge
- Howe, D. (2000) "Surface and depth in social-work practice". In Nigel Parton ed., "*Social theory, social change and social work*", London: Routledge, 77-98.
- Huntington, S. (1996), *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, New York: Simon and Schuster.
- International Association of Schools of Social Work & International Federation of Social Workers (2001), *Definition of Social Work*, Copenhagen.
- Kahl, S. (2005) *The Religious Roots of Modern Poverty Policy: Catholic, Lutheran, and Reformed Protestant Traditions Compared*, *European journal of sociology*, Cambridge: Cambridge University Press, 91-126
- Kelstrup, M., (2001) The European Union and globalization: reflections on strategies of individual states. доступно на <http://www.copri.dk/publications/WP/WP%202001/38-2001.doc> — COPRI Working Paper 38, Copenhagen Peace Research Institute,
- Kennedy, E. (2000) The Tangled History of Secularism, in *Modern Age*, Vol. 42, Winter p.31-37
- Kent, J. (1992) *William Temple: Church, state and society in Britain, 1880-1950*, Cambridge: Cambridge University Press
- Kilcullen, J. (2006) *Medieval Political Philosophy*. Stanford Encyclopedia of Philosophy
- Klevius, P. (1996) Angels of antichrist – Kinship vs. Social State, *Issues of Child*

- Abuse Accusations, Spring 1996, Volume, 8, Number 2, 94-101
- Kymlicka, W. (2006) The Global Diffusion of Multiculturalism: Trends, Causes, Consequences, in Stephen Tiemey (ed.) *Accommodating Cultural Diversity*, Aldershot: Ashgate Press, pp.17-34.
- Lacroix, J. (2004) "Comments on Schnapper and Banting & Kymlicka", in: Philippe Van Parijs, (ed.), *Cultural Diversity versus Economic Solidarity*. Brussels: Deboeck Université Press.
- Lander, D. A. "Social Gospel Movement." *Encyclopedia of Activism and Social Justice*. 2007. SAGE Publications. достапно на 12.04. 2010. <http://www.sage-ereference.com/activism/Article_n803.html>..
- Landers, D. (1999) *The Wealth and Poverty of Nations: Why Some are so Rich and Some so Poor*, New York: W.W. North Company
- Larkin, H. (2004) Social Work: An Integral Profession, *AQUAL: Journal of Integral Theory and Practice*, 1 (2)
- Leibfried, S. & Mau, S. (Eds.) (2007) *Welfare States: Construction, Deconstruction, Reconstruction*, Nortampton/ Cheltenham: An Elgar Reference collection.
- Leveridge, M. & Gilchrist, J. (2007) Postmodernism and social work, Journal Issue 15, 2007/2008, Middlesbrough. Copyright for the I.U.C. *Journal of Social Work Theory and Practice*, owned by the Social Work Program, Department of Social Relations and Services, Bemidji State University, Bemidji, Minnesota, USA
- Loius, R., (1998) Medieval Latin Scholasticism: Some Comparative Features in: Jose Ignacio Cabezon *Scholasticism: cross-cultural and comparative perspectives*. Albany, State University of New York Press
- Maglajlic, D. M., (2005) Love as a tool: The legacy of St. Francis, presented at the North American Association of Christians in Social Work, Grand Rapids, National convention of NACSW
- Manow, P. & Van Kersberger, K. (2009) *Religion and the Western Welfare State – The Theoretical Context in: Religion, Class Coalitions, and Welfare State*, Cambridge University Press.
- Manow, P. (2004) 'The Good, the Bad, and the Ugly'—Esping-Andersen's Regime Typology and the Religious Roots of the Western Welfare State, Ko"ln: MPIfG Working Paper 04/3.
- Martinez-Brawley, E. E. (1999) Social work, postmodernism and higher education, *International Social Work*;1999;42; 333. Sage publications достапно на: <http://isw.sagepub.com/cgi/content/abstract/42/3/333>
- Martinović, M. (1987) *Znanstvene osnove socijalnog rada*, Zagreb
- Mc Gonigle D. T., Quigley F. J., (1996). *A History of Christian Tradition: From the Reformation to the Present*. New Jersey: Paulist Press
- McCrone, D. (2000) National Identity, in Geoff Payne ed., *Social Divisions*, London: Macmillan Press.
- Mueller, G. (2007) Излагање на Конференцијата поповод „50 години социјална работа во Република Македонија“, Институт за социјална работа и социјална политика, Филозофски факултет. Октомври 2007 год.
- Naugle, D. (1992) *Postmodern A/Antropology*, Dr. Jeff Hanson University of Texas at Arlington Fall
- Naumann, I. (2005) Child care and feminism in West Germany and Sweden in the 1960s and 1970s, *Journal of European Social Policy* 15 (1), 133-152
- Newsome, M. Jr. (2004) Analysis of Past and Present Movements in Cultural

- Competence Theory and Practice Knowledge in Social Work Education. In L. Gutiérrez, M. Zúñiga, & D. Lum (Eds.). *Education for multicultural social work practice: Implications for social and economic justice* (pp. 3-19). Alexandria, VA: CSWE Press, 3-19.
- Norris, P., Inghelhart, R. (2004) *Sacred and Secular*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Novak, M. [1989](2000) *Catholic social thought and liberal institutions: Freedom with justice*, New Jersey: Transaction Publishers
- O'Leary, Rev. D. (2005) *Churches Encyclopedia of Religious and Spiritual Development*. SAGE Publications.
- Obolensky, D. 1948 (2004), *The Bogomils: a Study in Balkan Neo-Manichaeism*, University of Cambridge.
- Parker, O. D. & Demiris, G. (2006) *Social Work Informatics: A New Specialty*. *Social Work* 2006; 51(2): 127-134
- Parton, N. ed. (2000) *Social Theory, Social Change and Social Work*, London, New York: Routledge.
- Payne, M. (2001) *Savremena teorija socijalnog rada*, [prevod sa engleskog Miroslav Milosavljevic, Katarina Milosavljevic]. 2 izd., Banja Luka: Filozofski fakultet Univerziteta u Banja Luci.
- Perišić, N. (2007) *Evropski socijalni modeli - magistarska teza*. Beograd: Fakultet politickih nauka.
- Pieper, J. (2001) *Scholasticism: Personalities and Problems of Medieval Philosophy*, St. Augustine's Press 192 pp.
- Pieper, J. (2010). Scholasticism, In *Encyclopædia Britannica*. Retrieved March 14, 2010, from Encyclopædia Britannica. Достапно на: 08.02.2010
<http://www.britannica.com/EBchecked/topic/527973/scholasticism>
- Pleuger, G. (2007) *Welfare State, New Perspective*, Vol.8, No.2, достапно на 07.12.2007
<http://www.history-ontheweb.com.uk/concept/welfarestate82.htm>
- Pope Pio XII, (1991) *Socijalni dokumenti Crkve, 1991*, 91-105
- Pope Pius XI, (1931) *Encyclical "Quadragesimo Anno": On Reconstruction of the social order to our venerable brethren, the patriarch, primates, archbishops, bishops, and other ordinaries in peace and communion with the apostolic SEE and likewise to all faithful of the Catholic World*
http://www.vatican.va/holy_father/pius_xi/encyclicals/documents/hf_p-xi_enc_19310515_quadragesimo-anno_en.html
- Puljiz, V. (1997) *Kronologija socijalne politike Zapada (Od srednjeg vijeka do sredine dvadesetog stoleća)*, u *Revija za socijalnu politiku*, svezak 4, br.2, Zagreb, Studiski centar socijalnog rada Pravnog fakulteta, Sveucilište u Zagrebu
- Puljiz, V. (1994) "Siromaštvo u srednjem vijeku (I)", u *Revija za socijalnu politiku*, Zagreb: Pravni Fakultet, god. I, br. 4, str. 393-397.
- Pusić E., (1993) *Socijalna politika kao moralni problem*. *Revija sa socijalnu politiku* god I, br. 1 str 7-14, Zagreb
- Quigley, C. (1979) *The Evolution of Civilizations: An Introduction to Historical Analysis*. New York, Indianapolis: Liberty Press
- Ramsay R. (2001) "Reworking the Working Definition," *The Kentucky Conference on Social Work Practice and Education*
- Ramsey, D. S. (2006) *From Babel on: "The City on a Hill" in the Age of Global*

- Village, <http://www.lang.nagoya-u.ac.jp/proj/sosho/3/ramsev.pdf>
- Reichert, E. (2003) *Social Work and Human Rights: A Foundation for Policy and Practice*, New York, Columbia University Press
- Reichert, E. (2006) Human Rights: An Examination of Universalism and Cultural Relativism во *Journal of Comparative Social Welfare* Vol. 22, No. 1, April 2006, pp. 23–36, New York, Routledge Taylor&Francis Groupe
- Review of Western Civilization to 1550 достапно на 01.04.2010
http://www.wadsworth.com/history_d/templates/student_resources/0534600085_spielvogel/Volumellto1550.html
- Rundle, S. & Steffen, T. (2003) *Great Commission Companies: The Emerging Role of Business in Missions*, Downers Grove, IL: InterVarsity Press.
- Ružica, M. (1986) *Socijalna politika*, Beograd: Viša škola za socijalni rad, str. 83
- Schlosser, L. Z., and Foley, P. F. (2008) "Religion/Religious Belief Systems." *Encyclopedia of Counseling*. SAGE Publications. достапно на 12 Apr. 2010.
 <http://www.sage-ereference.com/counseling/Article_n436.html>
- Simon, E. (1966) *Great Ages of Man: The Reformation*. Time-Life Books. pp. 120–121.
- Spielvogel, J. J. (2006) *Western Civilization 7th edition*, Belmont, CA: Thomson Wadsworth.
- Sue, D. W. & McGoldrick, M. (2006) *Multicultural Social Work Practice*, Hoboken, New Jersey: John Wiley & Sons, Inc.
- Tamir, Y. (2004), Glass and nation, in P. Van Parijs (ed.), *Cultural Solidarity versus Economic Solidarity*, Bruxelles: De Boeck Universitè, pp.139-155.
- Thacher, M. (1987) Interview in *Women's Own Magazine*, 31 October 1987
- The Columbia Encyclopaedia (2001-07), *Reformation*, Sixth Edition. New York. Достапно на: <http://www.bartleby.com/65/re/Reformat.html>
- Tomczyk, J. S.,(2009) "Christianity." *Encyclopedia of Time: Science, Philosophy, Theology, & Culture*. 2009. SAGE Publications. достапно на:12 Apr. 2010 http://www.sage-ereference.com/time/Article_n93.html
- Trainor, B.(1996) *Radicalism, Feminism and Fanaticism: Social Work in the Nineties*, Brookfield: Ashgate Publishing Company.
- Traylor-Gooby, P. (2002), The silver age of the welfare state: perspectives on resilience, *Journal of Social Policy*, 31 (4), pp. 597-621.
- Trickett, E., Watts, R. & Briman, D. (1994) *Human Diversity: Perspective of people in context*, San Francisco: Jossey Bass, Inc.
- Tsukada, H. (2002) *Economic globalization and the citizens' welfare state: Sweden, UK, Japan*, Burlington, USA: Sahgate Publishing Company
- United Nations (1987) *Human Rights: Questions and answers*, New York, UN
- Valković, M.(1994) *Socijalni nauk Crkve i socijalna politika. Rev. sac. polit.*, god. I, br. 1, str. 15-23, Zagreb
- Van Hook, M. P. (2008) Spirituality, in *Introduction to Alternative and Complementary Therapies*, New York: The Haworth Press, Taylor and Francis Group
- Van Kersbergen, K. (1995) *Social Capitalism. A Study of Christian Democracy and the Welfare State*, London and New York: Routledge
- Vanderwoerd, J. (2007) Who Cares? Social Welfare in a Diverse Society. In Sherwood D. A.: *Social Work & Christianity*, Journal of the North American Association of Christians in Social Work Vol. 34, No.4 (2007), 376-399
- Vermeulen, H., & Slijper, B. (2000) 'Multiculturalism and Culturalism: A Social

Scientific Critique of the Political Philosophy of Multiculturalism,' Paper presented at the Second Euro Conference *Democracy Beyond the Nation-State: Perspectives on a post-National Order*, 5-7 October 2000, Athens.

- Vidojević, J. (2007) Ravnopravnost muškaraca i žena u zakonodavstvu evropske unije во: Vuković, D., Čekerevac, A. *Socijalna politika i socijalne reforme*. Beograd: Čigoja štampa
- Von Campe, H. (2004) Shining City on the Hill, Monthly articles, достапно на: 15.11.2004 http://www.voncampe.com/shining_city.html
- Vuković, D. (2006) Socijalna politika u procesu evropskih integracija, Beograd: Fakultet političkih nauka. Str.16.
- Wæver, O. (1998) Security, Insecurity and Asecurity in the West-Europe Non-War Community, in E. Adler and M. Barnett, (eds.) *Security Communities*, Cambridge: Cambridge University Press. 69-118
- Walsh, 1999. *Spiritual Resources in Family Therapy*, ...33
- Weiler, R. (1995) *Uvod u katolicki socijalni nauk*, Zagreb, Školska knjiga
- Weiler R. (1995) *Uvod u katolicki socijalni nauk*, Zagreb: školska knjiga
- Weisheipl, A. J. (2007) **Scholasticism** in BELIEVE Religious Information Source web-site. Retrieved, (14.03.2010) from A Christ Walk Church Public Service: (<http://mb-soft.com/believe/indexaz.html>) (<http://mb-soft.com/believe/txn/scholast.htm>)
- West, R. (1994) Catholic Encyclopedia: Albigenses: достапно на: <http://www.newadvent.org/cathen/01267e.htm>
- Wienclaw, R. A. (2009a) Churches, Denominations, Sects & Cults, EBSCO Publishing Inc.
- Wienclaw, R. A.(2009b) Secularization, EBSCO Publishing Inc.
- Wienclaw, R, A. (2009c) World Religions, EBSCO Publishing Inc.
- Wikipedia, (2007) *Development of the Welfare state*, Welfare state, достапно на 15.06.2007 http://en.wikipedia.org/wiki/Welfare_state
- Wikiversity, (2007) School: Social Work достапно на 30 Januari 2008: http://en.wikiversity.org/wiki/School:Social_Work.
- Willenski, H. L. (1975) *The welfare state and Equality*, Berkeley, University of California Press.
- Williams, F. (2000) Postmodernism, feminism and the question of difference, in Nigel Parton ed., "*Social theory, social change and social work*", New York: Routledge.
- Wilson, B. (1966) *Religion in Secular Society: Sociological Perspective*, London: C.A. Watts.
- Wisel, E. (2008) Debate on Dateline Davos, CNN
- Wolf, M. (2004) *Why globalization works*, New Haven: Yale University Press.
- Wronka, J. (Rev. ed.) (1998) *Human rights and social policy in the 21st century: a history of the idea of human rights and comparison of the United Nations Universal Declaration of Human Rights with the United States federal and state constitutions*, Boston: University Press of America
- Zeller, J. (2008) *Considerations about the concept of helping people in social need and the paradox of the Good Samaritan*, Bimigi State University: IUC.