

Пред само две децении за многу интелектуалци религијата и црквата во модерното општество веќе не беа некоја сериозна тема. За марксистите и левицата религијата беше „опиум за народ“, а за просветителите на либерално-граѓанската школа на мислење религијата беше

остаток од еден пропаднат свет или пак знак за недоволна културна развиеност. Во еден таков амбиент историските и општествените пресврти во последната деценија на 20. век ги затекна мнозинството аналитичари неподготвени. Беше потребно цела една деценија за да почнат „фабриките на мислења“ повторно да го откријат прашањето за религијата и научните списанија да го прифатат овој дискурс.

Посветувањето на овој број на *Политичка мисла* на прашањата од религијата, етиката и толеранцијата воопшто не претставува последица на робување на моментот, или пројавување на помодни трендови. Поаѓаме од фактот дека религиите се неоспорен извор на морални, вредносни системи, и дека покрај познатото напредување на она што е техничко и технолошко, како и покрај осознавањето на светот врз основа на моќта за рационализација, религиозното гледање на светот

генерира елементи на идентитет. На нашиот простор религијата имала извонредна улога во конфигурацијата на повеќекултурни вредности и вредносни перспективи, но и на создавањето специфични модели на практикување на културната плуралност.



Сега на сите нас ни се познати специфичностите на актуелниот момент, односно на епохата во која живееме, иако истите настани различно ги интерпретираме и им даваме различна тежина. Ги познаваме противречностите кои се простираат на глобален план, тешките конфликти кои секојдневно се

перцепират преку медиумите и кои нè предупредуваат на погубноста од брзото носење заклучоци. Веќе се препознаваат многубројни критички дискурси, како на пример постколонијалниот дискурс, кои внесуваат новум во нашите размислувања и поинаку ја осветлуваат проблематиката, но на сосем поинаков начин.

Кога се зборува за западната политичка мисла и нејзиниот однос кон религијата, најчесто се поаѓа од завршувањето на религиозните војни во 16. и 17. век кога во Западна и Средна Европа бил воспоставен Вествалскиот мир од 1648 година,

со кој за прв пат ќе се воспостави принципот на територијалниот суверенитет во меѓудржавните односи. Религиозната толеранција ќе дојде подоцна под влијание на просветителството и човековите права. Како претпоставка морала да се прифати одвоеноста на црквата од државата и религијата како приватна работа. Во секој случај, овие ќе бидат основни принципи на секуларната држава во Западна Европа и тие во целост ќе бидат остварени дури во втората половина на 20-от век.

На православниот исток од Европа и денес доминираат други традиции, кои дури го преживеаја и долгиот период на комунистичкото владеење. Поаѓајќи од Истокот кон Западот постојат огромни културни разлики за ова централно прашање од заедничкиот човечки живот, без да ги спомнеме разликите меѓу христијански обележената Европа и автохтоните муслимански народни групи на Балканот, во Турција и на Кавказ. Религијата во Југоисточна Европа всушност е конститутивен елемент на нацијата и националната држава во многу посилна мера од Западна Европа. Земјите од југоисток од Европа по правило себе се сфаќаат како културални нации, во кои религиозниот фактор како елемент на коегзистенција има централна улога. На Балканот јазикот најчесто ја презема функцијата на специфична разлика кон надвор, но одвнатре религијата сè уште дејствува како средство за мобилизација. Црквите (кои се национални) се испреплетени со политиката многу посилно отколку во Западна

Европа. Тоа е поврзано со тоа што народите на Балканот во црквите имале честопати последно прибежиште за културална слобода за време на долгите периоди на политичка потчинетост. Црквите за нив со столетија биле гарант за нивниот етничко-културен идентитет, односно за одржување на етничката колективна свест.

Од друга страна, во последниве децении миграционите движења кон Западна Европа покренуваат нови проблеми од религиозната коегзистенција. Исламот бројчано веќе стана најсилна религиозна група по христијанството во Европа. Сосем мал број Европејци сфаќаат дека овој нов мултирелигиозитет поставува нови прашања кои се однесуваат на односот меѓу религијата и општеството, црквата и државата. Просечниот Европеец сè уште под влијание на „Вествалскиот поредок“ смета дека религијата е приватна работа.

Централна тема за мултикултурна Европа на 21. век станува прашањето како западноевропските општества треба да постапуваат со луѓето од исламска вероисповест? Засега доминираат две школи. Едната зборува за универзалноста на западните човекови права и правилата за секуларна и лаицистичка држава, а втората се залага на муслиманите да им се дозволи целосна слобода на нивната религија. Дебатата станува контроверзна доколку станува збор за тоа да се акцептира исламската традиција во поглед на нееднаквиот третман меѓу мажот и жената или пак телесното казнување, зашто

таквите навики и обичаи се наоѓаат во противречност со фундаменталните принципи на европското просветителство.

Покрај наведеново, општ впечаток е дека на почетокот на 21. век во најголем број земји од Азија и Африка постои интензивно и специфично враќање на религијата во политиката, додека во Западна Европа класичниот модел на се-

куларизирање сепак слабее. Овие процеси секако се поврзани и со ренесансата на етничко-националното прашање. Поаѓајќи од конфликтите на Балканот и на Кавказ може да се види дека религиозниот фундаментализам може да се поврзе со етничкиот национализам и на тој начин суштествено да ги заостри постојните спротивставувања.

Abstract

Surpassing the changes in opinion and awkward feelings toward religion, we come once again to re-discover the discourse as a source of moral systems of value. Considering the Western political thought in relation to religion one has to start with 1648 and the Vestfalian peace, that constituted the concept of territorial sovereignty in international relations, where an important role played the definitive separation of the church and the state and the constitution of the religion as a private matter ñ the constituting principles of the secular state of West Europe. The course of the story of the Orthodox East of Europe seems to have not moved much from the religion being a constitutive part of the nation and the national state in ways deeper than those of Western Europe. The roots may lie in traditions, but now they surface in the new migration trends toward West Europe, and now the multireligiosity rearranges the concepts of the relations between religion and society. How should West Europe treat the moslems? The debate varies from the universality of the western human rights and the equality for all, or the approval and acceptance of complete freedom of religion for the moslems and all its implications.

The general conclusion is that most of the countries of Asia and Africa turn toward the return of religion in the constitution of the state, as the classic European model of secularization seems to weaken, as the religious fundamentalism tightly connects itself with the ethnic nationalism.

СОДРЖИНА / CONTENTS

Вовед

Ѓорге Иванов

Introduction

Gjorge Ivanov

Религија, етика, толеранција / Religion, Ethic, Tolerance

Граѓанско општество и христијанска одговорност _____ 11

Паул Нолте

Civic Society and the Christian Responsibility

Paul Nolte

Ригидно поимање на нацијата _____ 19

Ненад Марковиќ

Rigid Defining of the Terms Nation

Nenad Markovic

Дали религијата е фактор во турската надворешна политика? _____ 31

Ерман Топчу

Is Religion a Factor in Turkish Foreign Policy?

Erman Topcu

Писмо за толеранцијата _____ 41

Марко Трошановски

Letter of Tolerance

Marko Trosanovski

Актуелно / Current

Македонија и Грција - преглед на спорот со името _____ 47

Александар Спасеновски

Macedonia and Greece – Survey of the Conflict with the Name

Aleksandar Spasenovski

Меѓународни организации / International Organizations

Улогата на ОБСЕ и концептот на национални малцинства _____ 55

Елена Андреевска

The Role of OSCE and the Concept of National Minorities

Elena Andreevska

Предизвици и перспективи / Challenges and Perspectives

Dialogue en vogue _____ 61

За смислата и бесмислата на дијалогот со исламот

Андреас Јакобс

Dialogue en vogue

About the Sense and the Nonsense of the Dialogue with the Islam

Andreas Jacobs

Теорија / Theory

**Милетскиот систем -
модел на религиозна толеранција _____ 69**

Ѓорге Иванов

The Millet System -

Model of Religious Tolerance

Gjorge Ivanov

**Толеранција, либерализам и теорија на дискурсот -
една полемика за односите _____ 79**

Мартин Протоѓер

**Tolerance, Liberalism and the Theory of Discourse -
a Polemic about the Relations**

Martin Protogjer

Утилитаризмот како утринска молитва _____ 89
на современото општество

Тихомир Топузовски

**Utilitarianism as a Morning Prayer
of the Contemporary Society**

Tihomir Topuzovski

Портрети / Portraits

Јазикот на кој зборуваше Мајка Тереза _____ 97

Димитар Ѓорѓиевски

The Language on which Mother Teresa was talking

Dimitar Gjorgjievski

По смртта на Арафат _____ 103

Нова иницијатива за мир или хаос?

Јоханес Герстер

After the Death of Arafat

The New Initiative for Peace or Chaos?

Johannes Gerster

Рецензии / Recensions

Предизвиците на мултикултурализмот _____ 107

Владимир Мисев

Challenges of the Multiculturalism

Vladimir Misev

Документи / Documents

Декларација за правата на лицата припадници на национални или етнички, религиозни и јазични малцинства _____ 113

Declaration on the Rights of Persons Belonging to National or Ethnic, Religious and Linguistic Minorities

Елиминација на сите форми на религиозна нетолеранција _____ 117

Elimination of all forms of religious intolerance

За авторите. _____ 121

About the authors

Година 2
Бр.8
декември
Скопје 2004
ISSN 1409-9853

Политичка мисла

Year 2
Nj 8
December
Skopje 2004
ISSN 1409-9853

Списание за политичко-општествени теми

Magazine for political-societal subjects

Издавачи :
д-р Горге Иванов
Улрих Клеппман
Уредници :
Дане Талески
м-р Сандра Кољачкова
Јасмина Чукаловска
Гоце Дртковски

Publishers:
Dr. Gorge Ivanov
Ulrich Kleppmann
Editors:
Dane Taleski
Sandra Koljackova M.A.
Jasmina Chukalkovska
Goce Drtkovski

Адреса :
Фондација „Конрад Аденауер“
Максим Горки 16 кат 3
МК-1000 Скопје
Тел.: 02 3231 122
Факс: 02 3135 290
Email: kas@zinet.com.mk
Internet: www.kas.de

Address:
Konrad-Adenauer-Stiftung
ul. Maksim Gorki 16 / 3
MK-1000 Skopje
phone: 02 323 11 22
fax: 02 313 52 90
email: kas@zinet.com.mk
internet: www.kas.de

Институт за демократија,
солидарност и цивилно општество
ул. Метрополит Теодосиј Гологанов 59/ 1 / 6 -13
МК - 1000 Скопје
Тел. / Факс :02 3217 080
Email: idscs@zmail.com.mk
Интернет: www.idscs.org.mk

Institute for Democracy, Solidarity
and Civil Society
ul. Metropolit Teodosij Gologanov 59/1/6-13
MK-1000 Skopje
phone/fax: 02 321 70 80
email: idscs@zmail.com.mk
internet: www.idscs.org.mk

Печат:
Винсент графика
Дизајн:
Натали Николовска
Организација:
Даниела Трајковиќ
Техничка подготовка:
Пепа Дамјановски
Превод:
Марија Мицевска, Зоран Глишиќ,
Давор Пашоски, Љупка Силјаноска
Лектура:
Снежана Орловиќ Стојановиќ

Printing:
Vinsent grafika
Design:
Natali Nikolovska
Organization:
Daniela Trajkovic
Technical preparation:
Pepi Damjanovski
Translation:
Marija Micevska, Zoran Glisic,
Davor Pasoski, Ljupka Siljanoska
Proof reading:
Snezana Orlovik Stojanovik

Ставовите изнесени во списанието не се ставови на Фондацијата „Конрад Аденауер“ и Институтот за демократија, солидарност и цивилно општество, туку се лични гледања на авторите. Издавачите не одговараат за грешки направени при преводот.

The viewpoints expressed in the magazine are not the viewpoints of the Foundation „Konrad Adenauer“ and the Institute for Democracy, Solidarity and Civil Society. They are personal views of the authors. The publishers are not liable for the translation errors

Списанието се издава 4 пати годишно и им се доставува на политичките субјекти, државните институции, универзитетите, странските претставништва во Република Македонија

The magazine is published 4 times a year and it is distributed to political subjects, state institutions, universities and foreign representatives in the Republic of Macedonia.



Граѓанско општество и христијанска одговорност

Паул Нолте

Осврт кон новите барања во постсветовниот свет

Дали сè уште вреди да се размислува за односот меѓу религијата и општеството, меѓу христијанските вредности и актуелните политички спорни прашања? Појдовната положба е променета. Некои основни претпоставки за исчезнувањето на религијата од политиката и за целосната световност на културите не се потврдија. Од пред неколку години западните општества се силно потсетувани, на јавната моќ на религијата, како од надвор – на пример од страна на арапско-исламскиот свет – така и од внатре. Истовремено, многу западноевропски општества, како и општеството на Сојузна Република Германија, се наоѓаат во длабока криза, која од одамна веќе не е само криза на институции – на социјалното осигурување, на федерализмот и така натаму - туку се манифестира и како криза на етики, на мерки и ориентации на соживот. Притоа, световноста и одделувањето од црквата како обележја на дваесеттиот век не дозволуваат толку едноставно да се поништат. Христијанството многу повеќе е дел од плуралната култура на модерната – но, можеби токму поради тој факт може поефи-

касно да го подигне својот глас во општеството.

Од онаа страна на световноста?

Ние – граѓаните на западно-европските држави - сè уште сме маѓепсани од световноста, која се чини дека уште од просветителството наваму се одвива како квази природен процес на потиснување на религијата од јавните институции и општата култура, како загуба на значењето не само на црквите, туку и на религиозно заснованите аргументи и убедувања, како затворање на религијата во приватноста или, пак најмногу во затворените сфери на црковноста. Ова фиксирање на, наводно, догледното исчезнување на религијата го помати погледот за тоа дека религијата и во услови на модерните општества има континуирана, делумно дури и повторно растечка улога за претставата на културите за самите себе, и претставува дефиниција на вредностите и легитимност на политиката, и тоа речиси насекаде во светот. На овој начин, универзалниот тек на световноста се појавува повеќе како исклучок, како западноевропски посебен пат во еден свет придвижуван од силата на јавната религија

(*public religion*, JosË Casanova). Дури во последните години, враќањето на религијата во јавноста и во политиката интензивно се регистрираше и дискутираше и во Германија.

Ова враќање има две димензии. *Првата* се спроведува на „надворешните граници“ на западната цивилизација. Најзначајниот пример за тоа е предизвикот на исламскиот фундаментализам, воопшто интеркултурниот дијалог со исламот. Општествата од Средна Европа преку овој пример се потсетија не само на постоечката моќ на религијата кај другите земји, во „туѓите“ исто така брзо модернизирани култури, туку и на некои пропуштени потенцијали на своите, првобитно, религиозно основани вредносни убедувања и основи за делување.

Второ, религијата е истовремено навлезена во „внатрешните граници“ преку порите на западните општества. Научниот напредок постави прашања за техничката можност за создавање човечки живот во нова, радикална смисла и токму поради тоа во поновите дебати за ген-технологичката и клонирањето, предимплантационата дијагностика и биомедицинското создавање (и уништување) на човекот, се употребија етички аргументи, кои за многумина беа изненадувачки, а кои – било отворено, било имплицитно – се потпираа на религиозни убедувања, и тоа не само во приватниот разговор, туку и во јавните и во политичките расправи. Овие дебати покажаа дека либералните, световни општества многу малку се спротивставуваат сами на себе на ваквите внатрешни предизвици, кои

се повикуваат на напредокот – значи на принципот на либерализам – ако тие самите (исто така) не се потпираат на религиозни убедувања.

„Постсветовно општество“ според Хабермас

Пред овие нови внатрешни и надворешни предизвици, Јирген Хабермас разви претстава за едно „постсветовно општество“ на Западот, кое се залага за постоење на религиозни заедници во постојано световно опкружување. Со овој концепт е обележан одлучувачкиот прекин во дискусијата, бидејќи тој е значително поимплицитен од вообичаеното гарантирање на слобода на вера (слобода на совеста, слобода на обединување итн.) од страна на световната држава наспроти религиозноста на нејзините граѓани. *Како прво*, се отвора заглавената, културно-борбена алтернатива меѓу световноста од една страна и било реакционерното, било само наивно-носталгичното „враќање кон религијата“ од друга страна; нешто трето станува препознатливо, токму секое „постсветовно општество“, кое не ја поништува световноста, но кое, исто така, не сака да ја ужива до степен на нејзин горчлив, па дури и самоуништувачки крај.

Второ, ако се следи Хабермас постсветовното општество, значи и барање не само за религиозните граѓани. Ова општество бара нешто и од неговите нерелигиозни граѓани. Религијата не може веќе да се исклучи од јавноста и двете страни се принудени да ја почитуваат и да работат на границата меѓу религи-

јата и световното општество. При тоа, не станува збор за нивелирање и историско поништување на поделбата меѓу религиозната и световната сфера, меѓу приватната верба и јавното дејствување - постсветовниот Запад не сака доброволно да се упати (наврати) ниту кон основниот проблем на исламот ниту кон сопствената историја пред расправата за ослободување на црковната од световната власт, реформацијата и просветителството. Не станува збор за препуштање на работата на оваа граница на религиозната приватност или на црковните посебни култури, туку за нејзино зацврстување во средиштето на заедницата.

Трето, Хабермас укажува дека религиозните граѓани може да поседуваат дури и интелектуална и етичка предност пред нивните нерелигиозни граѓани, бидејќи тие се принудени да ја издржат и да ја направат компатибилна напнатоста меѓу верата и знаењето, меѓу религиозната апсолутност и консензусот на демократската заедница. Тие придонесуваат еден вид на когнитивна метарефлексија, која не се бара од другата страна и со тоа создаваат комплексни хоризонти на сознание и дејствување, од кои едно постсветовно општество не може да се откаже. Во модерните општества религиозното и когнитивното решавање на проблемот, вербата и знаењето не се спротивставени, туку се тесно поврзани меѓу себе.

Од 1960 година присутна е навиката постоењето на (квази) религиозни вредности и практични форми во световно демократските општества да се дискутираат под

поимот „цивилна религија“ (Роберт Белак). Цивилната религија создаде во доменот на приватизираната религиозна плуралност поврзвачка, интегративна вредност на нацијата и на нејзината демократска култура, и се чинеше дека може истовремено да создаде трајно помирување меѓу религиозната и световната сфера. Доколку денес се фрли критички поглед на овој модел, тогаш станува јасно: односот меѓу религијата и општеството не соодветствува веќе на цивилно религиозниот развоен тек и тоа најмногу од две причини. Од една страна, теоријата за помирување и за интеграција води во заблуда. Разликата меѓу религиозната и световната аргументација останува конститутивна и е неприкосновена, на пример, во контекст на штотуку дискутираниот „рефлексивен поттик“ и во неговиот придонес за пренесување.

Од друга страна, хомогеноста на вредносните убедувања, поврзани со концептот на цивилна религија, за едно отворено општество не се ниту достижни, ниту пожелни. Хомогеноста крие опасности од културен конформизам, како и од политичка инструментализација и идеологизација на цивилната религија. Наспроти овој интегративен мисловен модел денес стои искуството на плурализмот и плурализацијата – на културата, вредносните убедувања и етички основаните животни концепти воопшто, а од религијата особено. Од барањето за важност на религиозните аргументи во заедницата и во политичката јавност произлегува нова скромност, повлекување од надминатите универ-

зални барања. Од ова променето самопоимање на религијата во постсветовното општество настанува истовремено нова важечка сила, нов „сомнеж“ на религиозните убедувања и религиозно пренесените аргументи во световниот дискурс на нашето општество.

Зошто јавно значење на религијата?

На што се однесуваат религиозните аргументи и нивниот „импорт“ во световно-граѓанската сфера? За која цел ни „треба“ нам денес, со други зборови јавно значење или во најмала рака слух за религијата? Во последните години вниманието се премести од опкружувањето на човекот и неговото општество кон внатрешниот простор на човековата егзистенција, на грижата за конституцијата на човечкиот живот воопшто и кон внатрешните врски во општеството. Уште колку време ќе помине до вештачкото создавање на човекот во епрувета? Смееме ли да чекориме по тој пат, иако можеме да одиме по него научно?

И што ги држи уште заедно западните општества во поглед на плурализмот и радикалната индивидуализација? Може ли тие сè уште да се сфатат како политички општества или пак демократската политика сè повеќе се отуѓува од граѓаните во партии и парламенти, кои всушност би требало да бидат создадени од нив, граѓаните?

Последниов наведен аспект треба подетално да се разјасни во текот на текстов. Тој ги означува проблемите на она „граѓанско општество“, кое е во тесна врска со

дебатите за потребните реформи во Германија. Реформите во Германија ќе бидат долгорочно успешни ако му дадат нова основа на односот меѓу општеството и државата, меѓу граѓаните и владата, основа која преку моделот на државно „згрижување“ на граѓаните – сфатено во најширока смисла на зборот - излегува од рамките на „моделот на клиентели“ на односот држава-граѓани.

Поимот одговорност

Во оваа констелација поимот одговорност најде на големо внимание и си најде место во дебатите за реформата и за граѓанското општество во Германија. Со овој поим може егземпларно да се појасни како може да се спроведе интервенцијата на религиозните убедувања во световната сфера од јавниот дискурс и од политика, во услови на постсветовно општество. Како ни еден друг поим, одговорноста означува поврзувачко место меѓу индивидуата и општеството, личниот идентитет и обврската на заедницата.

Во христијанска смисла се разликуваат два аспекта на овој поим и тие се истовремено цврсто меѓусебно поврзани. Од една страна, одговорноста се поима како самоодговорност на поединецот. Бидејќи човекот е обдарен од Бога со слобода, но и задолжен да биде одговорен. Оваа самоодговорност, како обврска за сопствената личност, соодветствува со увереноста дека за сопствениот живот не треба да си благодариме самите на себе, туку тој ни е доделен и токму затоа мора одговорно да се однесуваме со

него. Одговорноста ја објаснува во оваа перспектива зрелоста на индивидуата и ѝ дава задача да се „грижи за себе“. Самоодговорноста не значи и апел за неконтролиран егоизам; таа го става поединецот пред барањето за негова сопствена слобода, без притоа да го ослободи од обврската од потеклото на оваа слобода. Токму ова е мостот кон непосредно комлементарниот втор аспект.

Одговорноста значи секогаш и одговорност за другите. Бидејќи и другиот – така би се коментирало овде – е создаден од Бога како и јас, тогаш и за него носам одговорност како и за мене. Овој христијански основен импулс потсетува дека сега толку често бараната поголема одговорност на граѓанинот мора да биде во состојба да создаде социјална мрежа – мрежа што се разликува од примерите на колективна и чисто државно администрирана грижа за егзистенцијата, при што одговорноста, без разлика во која варијанта, нема да добие никаква шанса. Солидарноста со слабите не смее да се из земе од граѓанската одговорност – под претпоставка дека и слабите ќе бидат оспособени активно да го креираат својот живот, наместо да се спасат во колективната привидна одговорност на државата. На овој начин, прашањето за одговорност ја допира секоја од новите дебати за социјална правда, кои се водат на границата меѓу социјалната филозофија и политика.

Ако се следат овие размислувања, тогаш станува видлива една линија на религиозно основана аргументација, што би можела да

игра важна улога во современите дебати за реформи и би имала барање да најде на слух и кај оние кои не се чувствуваат обврзани на верските убедувања.

Би можело, како пример, да се скицира реформа на социјалната држава и на социјалното осигурување, која произлегува од вака сфатениот принцип на одговорност и се легитимира со него. Во здравственото и болничкото осигурување од пред неколку децении свое место си најдоа и механизмите кои, систематски ја оттргнаа самоодговорноста на индивидуата (и во целосно фундаменталната смисла на грижа за сопственото тело), како и одговорноста на поединецот кон заедницата, која ги носи трошоците за сопствената неодговорност. Истото размислување важи и за пензиското осигурување и генерациската правда. Се разбира дека може да се наведат и други аргументи како религиозни или христијански за една ваква промена на курсот во „одговорното општество“. Но, на религиозните аргументи во секој случај не може да им се додели помалку привилегиран статус, во смисла на еден „постсветовен“ поредок на дискурсот.

„Рефлектирана модернизација“ и политика поврзана со вредности

Поврзаноста на реформата и одговорноста може да се нагласи и на еден сосема поинаков начин: имено, во смисла на „одговорност за промена“. Општо е сознанието дека многу наши институции не се соодветни за општествената реалност и

за очекувањата од социјалната правда – од здравствениот систем до пензиското осигурување, од германскиот федерализам до образовниот систем. Тоа е ситуацијата, која актуелно се дискутира под шифрата „потреба за реформа“. Во оваа ситуација и едно „Продолжете понатаму“ е проблематично не само според практичните критериуми на буџетската состојба или на административната ефикасност; тоа наидува на границите на политичко-моралната одговорност – на пример во поглед на поделбата на товарот меѓу генерациите.

Но, зарем „одговорноста за промена“ не е сомнителна задача во еден свет, во кој не владее само затишје, туку, според општото поимање, многу нешта бргу се менуваат, свет во кој сопствената динамика на модерното време брзо се засилува, во кој темпото на научно-техничко-економските промени веќе долго време не може да се контролира, а уште помалку да се владее со нивните последици? Зад ваквите прашања стои класичен конзервативен импулс, што доаѓа до израз и во секогаш наведуваниот поим на Одо Макгвард „правила за докажување на товарот“: на забрзаното модерно време му треба компензација во културната стабилност; зачувувањето е основно начело; тој што сака нешто да промени, го носи товарот на докажувањето. Би можела да се застапи тезата дека победничкиот поход, кој во основа ја „опфаќа ситуацијата“, на овој скептичен менталитет е една од причините за тешкотиите кои ние денес ги имаме со објаснувањето и спроведувањето на промената,

иновацијата и генерално со една активно креирана, наместо само пасивно страдална политика.

Во последно време стана очигледно дека кочењето на модерното време и оградувањето од него не се веќе доволни. Минливата, многу влијателна претстава дека на крајот на дваесеттиот век ќе влеземе во нова фаза на стабилност и на затишје, во век на *posthistoire*, во кој ќе управуваме со минатото и ќе ја консолидираме сегашноста, се покажа како голема илузија. Во векот на глобализираниот капитализам модернизацијата напредува; таа стана дури и „рефлексивна модернизација“ (Улрих Бек / Антони Гиденс), која во процесот на научност и на „губење граници“ на општествените области на функционирање, континуирано носи нови енергии и со тоа повторно радикализира. Не можеме да ја избегнеме оваа модернизација. Но, би било фатално да ѝ се испорачаме политички и морално со откажување од активното управување на општеството. Христијанското поимање на политиката би морало во денешните услови да ја разбере и да ја придвижи рефлексивната модернизација како еден вид *рефлектирана модернизација*.

Рефлектирана модернизација, тоа значи рефлексивната од промената на вредносното убедување. Овие вредносни мерки или категории на рефлексивната може да се добијат од „внатрешносветовни“ извори: од световни идеологии или погледи на свет. Тие може да имаат и трансцендентално потекло, и постои можност рефлексивната на модерното време од вакви извори да биде посоодветна да одреди

референтна точка за политичко делување. Бидејќи додека нормите на световните погледи на светот се покорени на динамиката на модерната култура, религиозно основаните норми се поставуваат на радикален начин надвор од ова искуство и токму поради тоа се во извесна мерка „понепоткупливи“ во нивниот критички рефлексивен придонес.

Значи „Одговорноста за промена“ бара истовремено „одговорна промена“. Колку модернизација ни е потребна за нашите мерки да може уште (или повторно) да соодветствуваат на едно добро, слободно и праведно општество? Колку „забавување“, зачувување, стабилност ни треба од друга страна и во кои области и во кој поглед? Со ова е опишан напнатост однос во 21. век, не само за индивидуата, туку и за политиката. Оваа напнатост не може принципиелно да се ослободи и стои засилено наспроти традиционалните разлики на политичките кампуси и идеологии, се наоѓа значи „и од лево и од десно“. Би можело да се каже дека подораснати на овој предизвик се политичките партии, што може да се повикаат на трансцедентални или религиозни вредносни мерки, или, пак, во најмала рака се во дијалог со нив.

Ова не е гаранција за добра политика. Рефлексијата за христијанската одговорност и христи-

јанските вредности во претходно протолкуваната смисла, во никој случај не гарантираат привилегиран пристап до „вистинското решение“, до разумен средишен пат меѓу промената и зачувувањето. Политиката што е христијански одговорна во постсветовното општество не ги поедноставува работите, туку попрво ги комплицира – но, тоа овозможува да се води политика од онаа страна на самоувереноста на индивидуите или идеологиите. И покрај предизвикот на религиозните фундаментализми, денес не стоиме пред задачата да ја цивилизираме религијата со модернизација (Ролф Шидер). Когнитивното отапување на ваквите религиозни потенцијали, што се спротивставуваат на премисите на слободно-демократските уставни држави, можеме да ги предвидиме барем во западната култура од почетокот на световноста и тоа не се спроведува при преминот на религијата во политиката, туку токму во системот на самата религија, на пример во нејзината научна теологија. Многу повеќе станува збор за обратното, за цивилизација на самата модернизација: не само од религијата, туку и со поддршка на религиозните потенцијали. Затоа што знаењето и разумот, когнитивноста и рационалноста, поставени само кон себе, не водат кон таа цел.

Abstract

Is it still worth to think over about the relations between the religion and society, between the Christian values and the current political dubious issues? The initial position has been changed. In front of the existing external and internal challenges, Jürgen Habermas developed an idea of 'post secular society' of the West, which pledges for existing of the religious communities in their present secular surrounding. Since 1960 a habit is present, the existing of (quasi) religious values and practical forms in the secular-democratic societies to be discussed under the term 'civil religion' (Robert Bellah). It was considered that the civil religion can create a permanent reconciliation between the religious and secular sphere as a religious pluralistic integration between the nation and its democratic culture. However, the homogeneity hides the threats of a cultural conformism as well as of political use of the ideology of the civic religion. In the past years the attention from the human surrounding is drawn to the inner space of the human existence. However, emerges the question, what keeps the Western countries together in a sense of pluralism and radical individualization?

Policy related with the values or 'reflected modernization' can refer to the sense of 'responsibility about the changes'. It is very obvious these days that the blocking of the modernization and abandoning the limits is not enough any more. The Christian anticipation of the policy in the present conditions should be understood as a kind of reflected modernization. Thus, 'the responsibility for change' would mean 'responsible change'.

Ригидно поимање на нацијата

Ненад Марковиќ

*„Толку го сакам својот народ што не би можел да
бидам националист“ – Албер Ками*

Етничките конфликти во последната декада на просторите на Балканскиот Полуостров, покрај тоа што предизвикаа огромни човечки и материјални штети, ги потресоа самите епистемиолошки основи на поимањето на термините како што се народ, нација, национализам, етницитет, национални малцинства... На забуната, која се внесе помеѓу обичната популација, а напати и во рамките на академскиот свет, ѝ кумуваа во огромна мера и малите и големи диктатори кои продефилираа на политичката сцена на Балканот во последните 15 години. Нивната радикална реторика (независно на која политичка опција декларативно ѝ припаѓаа), помешана со демагошки флоскули, фингирани полувистини и крајно субјективен однос кон историскиот процес, доведоа до ситуација во која на овие поими им се придаде примордијален призвук. Дневно политичкото „силување“ на овие поими во политикантска конотација, одеше во сосема спротивен правец од процесот во кој политичката и историската наука се обидуваа да ги објаснат и сместат во одредени социјални, културни, економски и историски рамки. И додека на Бал-

канот се водеа крвави етнички конфликти, науката доживуваше вистинска ренесанса во осветлувањето на одредени феномени поврзани со нацијата и национализмот како појава. Жално, но вистинито е што токму Балканот послужи како пежоративен пример во многу од овие дела, како парадигма на ригидното и (авто)деструктивно поимање на терминот нација.

Во оваа смисла потребно е да се навратиме на одредени поими со цел да се разјаснат најчестите заблуди во врска со поимите етницитет, народ, нација и национализам. Ако не повеќе, со цел да се направи суштинска разлика помеѓу поимите кои толку вешто беа нивелирани и злоупотребени во последно време. Објаснувањето на етницитетот како појдовна точка за создавање на подоцнежните форми на идентификување на луѓето во рамките на општествената структура, апропо другите но и себе самите, е само дел од целокупната експликација на историскиот процес на создавање на нацијата. Објаснувањето на нацијата како дијалектички и мултидимензионален, а не како статичен и непроменлив поим фрла сосема ново светло на проблемот на

еманацијата и перцепцијата на овој поим. Само по себе тоа претставува ограда кон злоупотреби и манипулации со овој поим, што е дополнителен стимул подлабоко да се апсолвира овој проблем. Разбирањето на најчестите заблуди во интерпретацијата на овие поими нуди нови перспективи за нивно разбирање, но и отвора многу нови прашања како за минатото така и за иднината на овие социјални конструкции. Тоа е и целта на овој краток есеј. Ако не повеќе, да поттикне одреден критички пристап кон нацијата и национализмот, не само како поими, туку и како реалност во која живееме, а која е многу помалку догматска отколку што ни се чини. Или би требала да биде!

Етницитет (етничка група)

Етницитетот е првиот поим од кој се тргнува во детерминирањето на границите на инаку сродните поими етничка група, нација и народ. Како најстар во оваа хронологија, интересно е да се знае дека овој поим е „разведен“ од поимот племе во одредени случаи¹ дури во шеесеттите години од дваесеттиот век. Иако во одредени општества оваа разлика е воведена многу порано, антрополозите пронашле идеален случај за проучување во примитивните народи на Африка и Азија во постколонијалниот период со цел да го дефинираат и темелно проучат создавањето на етничките групи, а пред сè нивното диференцирање

едни од други. Иако многу често користен како поим кои ги одделува „нас, културните и цивилизираните народи“ од „нив, нецивилизираните“², социјалните антрополози успеале да дефинираат неколку основни појдовни точки во дефинирањето на етницитетот:

- „Етницитетот секогаш ја нагласува културната диференцијација (иако идентитетот е секогаш дијалектика помеѓу сличностите и разликите);
- Етницитетот е *работа на културата* – заснован е на заедничките значења – но се произведува и репродуцира низ општествената интеракција;
- Етницитетот во извесна мера е *варијабилен и подложен на манипулирање*, а не дефинитивно фиксиран или непроменлив;
- Етницитетот како општествен идентитет е истовремено *колективен и индивидуален*, екстернизиран и интернизиран“³.

Вака „омеѓен“ етницитетот и припаѓањето кон него не е ниту контроверзно ниту предизвикува значителни разлики кај авторите кои се занимаваат со оваа проблематика. Јасно е дека една етничка група, пред сè се идентификува во однос на останатите групи во однос на разликите кои ги поседува независно дали се тие јазични, верски, фолклорни, или, пак, се во сферата на различните животни навики. Во една констелација како што е оп-

¹ За означување на општествената организација на примитивните народи во Азија и Африка во постколонијалниот период дури во шеесеттите години од минатиот век се преминува на користење на терминот „етничка група“, а не „племе“.

² За оваа проблематика може да се консултираат антрополошките испитувања на Едмунд Лич во Северна Бурма.

³ Џенкинс, Ричард. „Етницитет у Новом Кључу“. Београд: XX век, 2001. стр.72.

штеството овие одлики се создаваат и пренесуваат преку интеракција и социјализација на членовите на групата и со тек на времето и менувањето на социјално-историските услови стекнатите навики, обреди, обичаи и вообичаен стил на живот – се менуваат во колективното паметење на етничката група. Манипулирањето со етницитетот⁴ и неговите корени не е ништо помалку занемарлив фактор од факторот „време“ или факторот „модернизација“ или „глобализација“, што е одличен „шлагворт“ за дневно-политички манипулации. Независно од неговата варијабилност, тој е интегрален дел на секој поединец кој ѝ припаѓа на етничката групација, но симбиозата на сите припадници на етницитетот претставува и еден идеализиран симулакрум преку кој најчесто ја идентификуваме „колективната психологија“ на одредени етнички заедници. За жал, најчесто врз база на одредени стереотипи и предрасуди.

И токму тука се крие суштината на проблемот. Иако прецизно дефиниран, се поставува прашањето за сфаќањата кои произлегуваат во перцепцијата на етницитетот. Не само еден кон друг, туку и научната перцепција во однос на тоа која е историската улога на етницитетот, зашто луѓето одбрале во одреден момент да се организираат на овој начин, „како“ се припаѓа на одреден етницитет? Во прилог на овие прашања постојат две крајно спротив-

ставени гледишта. Ентони Смит забележува:

„На поимот „етницитет“ во последниве години му се поклонува големо внимание. За некои тој поседува „исконско“ својство. Постои во природата, вон времето. Претставува една од „даденостите“ на човечкото постоење (ова гледиште неодамна доби извесна потпора од социобиологијата, каде етницитетот се смета за продолжување на процесот на генетското избирање и инклузивната подобност). Другата крајност е сфаќањето на етницитетот во „ситуациона смисла“. Припаѓањето на етничката група е предмет на ставови, перцепции и сентименти, кои се нужно минливи и променливи (...). Тоа овозможува етницитетот да се користи „инструментално“ заради унапредување на индивидуалните или колективните интереси (...). Во таа борба етницитетот станува моќно орудие“⁵.

Првото сфаќање на етницитетот како нешто „исконско“ и небаре митолошко, се нарекува *примордијализам* и својата научна потпора ја наоѓа во трудовите на *Клифорд Герц* кој е и главен негов претставник. Како лајт-мотив на ова гледиште служат желбата за признавање на етницитетот од страна на другите, но и желбата етничката група да создаде своја, ефикасна и динамична држава. Примордијализмот подразбира и *a priori* припа-

⁴ Доволно е да се сетиме на проблематичниот однос помеѓу етничките заедници на Балканот на релација Бошњаци-Срби или Македонци-Бугари.

⁵ Смит, Ентони Д. „Национални идентитет“. Београд: XX век, 1998. стр.38.

ѓање на одредена етничка заедница со самото раѓање и неможност за менување на етничката припадност.

Од друга страна, како контраст на примордијализмот, стои *инструментализмот* чиј главен инспиратор е *Даниел Бел*. Ова гледиште тргнува од фрагментираноста на социјалните групи во општеството кои во одреден момент создаваат културна и политичка кохезија, со цел да можат да постават одредени побарувања базирани на тој колективен идентитет. Накусо тоа значи дека етницитетот не е примордијален феномен, туку стратешки избор на индивидуите, кои во други услови би можеле да припаѓаат на други групи.

На средина помеѓу овие две крајности стојат *етносимболичкото гледиште* (*Дерида* и *Остин*), *неомарксистичкото сфаќање* (*Балибар* и *Валерстајн*) и *теоријата на интеракција* (*Фредерик Барт*). Овие гледишта имаат свои специфики во однос на сфаќањето на етницитетот, но се некаде помеѓу овие две крајности. Изборот на теоријата која е најблиску до целосното објаснување на етницитетот е, пред сè, работа на лично убедување и идеолошки разлики. Меѓутоа апликацијата на овие теоретски модели во политичките процеси и реториката на одговорните социјални актери многу влијае на истите. Способноста за правилно расудување во врска со овие теоретски модели е круцијална за адекватен однос кон етничките проблеми во одредена држава и справувањето со истите. Не е од помала важност и дефинирањето на поимот „нација“. И односот кон него.

Нација

„Така од мешавина на сите видови се роди

Тоа хетерогено суштество, Англичанец;

Во алчни обесчестувања и

бесна похота зачат

Меѓу бојадисан Брит и Шкот;

Чиј роден пород брзо научи да клечи,

И да ги впрегнува

своите јунаци во римски плуг;

Од што произлезе хибридна, нечиста раса,

Без име и нација, без јазик и слава.

Во чии жешки вени

сега брзо течеа мешавини

Вшприцани од Саксонец и Данец.

А нивните плодни ќерки,

ко нивните родители баш

Ги примаа сите нации

со промискуитетна страст

Ова грозно легло непосредно ја сочини

Добро прочистената крв на Англичаните“⁶

Нацијата како поим многу често се меша со поимите етницитет и народ. „Народ“ како поим многу често се употребува како синоним на поимот етничка група (етницитет), а неретко се употребува и како синоним за поимот нација. Поради тоа што не постои апсолутен консензус во науката, поимот „народ“ многу често се дефинира како преодна фаза помеѓу етницитетот и нацијата. Од друга страна, поимот „нација“ е јасно дефиниран и историски лоциран.

⁶ Од поемата „Чистокрвен Англичанец“ на Даниел Дефо. Поемата воедно е содржана во предговорот на книгата „Замислени заедници“ на Бенедикт Андерсон.

Нацијата како историска творба е, пред сè, продукт на XIX век, и почнува да настанува во периодот по Француската револуција во 1789. Иако одредени фундаменти се поставени со Вестфалскиот мировен договор од 1648 (со кој се иницира и процесот на создавањето на нации-држави), вистинската кулминација во процутот на нацијата како концепт не се случува пред да настапат одредени економски услови како и соодветната средина во која нацијата е создадена – преминот кон индустриското општество. Според теоријата на *Ернест Гелнер*⁷, еден од најрелевантните автори на оваа тема, нацијата и национализмот како негова манифестација настануваат на преминот од аграрното во индустриското општество. Аграрните општества подразбираат изолирани социјални групи кои имаат слаба интеракција и комуникација. Овие групи повеќе се идентификуваат преку религијата, регионот или населеното место на кое му припаѓаат⁸ (етницитет почнува да се јавува како форма на идентификација во овие услови). Самиот премин кон индустриски услови на работа, иницирани од техничкиот развој, предизвикуваат огромни миграциски движења на релација село-град, а новите градски средини се создаваат рапидно брзо и претставуваат конгломерат на различни родно-крајни култури, обичаи и митови. Во оваа ситуација, а низ интензивната

социјална интеракција, се создава една база, еден фундамент, еден *common ground* на кој почива заедничката идентификација и нивелација на различните социјални групи. Во овие услови доаѓа до создавање на нова сила која ги обединува различните социјални слоеви и која се нарекува – нација. Со еден збор, се создава врзливото ткиво на новиот капиталистички поредок, кој ја создава најмоќната идентификациска сила – нацијата, и од неа прави фундамент на севкупната човекова припадност. Можеби само уште класата како историска креација ја има таа моќ, но 1989 година и рушењето на режимите фундирани на класата како основна општествена категорија покажа дека нацијата ја надживеа и неа, иако се историски вршнички.

Но дека процесот на создавањето на нациите е посложен и повеќедимензионален, покажуваат и двете епохални дела на *Ерик Хобсбаум* – „*Нациите и национализмот*“ и „*Измислување на традицијата*“. Во своето прво дело Хобсбаум зборува за улогата на јазикот и пишаниот (печатениот) збор во создавањето на нациите. Наоѓајќи ја Гутенберговата печатница за „главен виновник“ во процесот на создавањето дела на јазиките на соодветните лингвистички заедници, тој укажува на експанзијата на пишаните дела и нивната улога во создавањето на националните култури како темели на нацијата.

Но она што ја возбуди академската јавност беше неговиот уреднички труд „*Измислување на тра-*

⁷ Теоријата на Ернест Гелнер е изложена во неговото круцијално дело „*Нациите и национализмот*“. Види на пример - Гелнер, Ернест. „*Нациите и национализмот*“. Скопје: Култура, 2001.

⁸ Со ова гледиште се согласува и Ричард Џенкинс.

дицијата“ (ко-автор е *Теренс Рејн-џер*) кој на многу прецизен и оригинален начин ги деконструира митовите на кои почива гордоста на најголемите цивилизации (нации) на планетава. Дека митовите имаат инструментална улога во создавањето на нациите покажа и *Ернест Ренан* уште кога се запраша *quiest-ce qu'une nation?* Тој забележа:

„Нацијата е душа. Само две работи, всушност, ја сочинуваат оваа душа, овој спиритуален принцип. Една е минатото, втората е сегашноста. (...) Да се има заедничка слава во минатото, заедничка желба во сегашноста; да се постигнале славни нешта заедно, да се сака тоа да се направи повторно, тоа е основата на која нацијата почива. (...) Нацијата е една огромна солидарност основана од чувството на жртва која била направена и составена од оние кои се спремни да ја направат повторно“⁹.

Овој безмалку, лирски пристап доживеа свој сериозен предизвик во делата на Гелнер, Хобсбаум и *Бенедикт Андерсон*. Хобсбаум во „Измислување на традицијата“ дава темелен приказ на историските периоди кога нациите почнуваат да зајакнуваат и кога силните држави како нивна рамка ги „хранат“ со нови и измислени традиции кои си имаат свој почеток и своја намена. Преку деконструкцијата на митот за шкотскиот килт како „народна носија“ на шкотските мажи, разбивањето на

„долгогодишната англиска традиција“ на крунисување или воведувањето на одредени манифестации во индиските колонии заради држење во покорност¹⁰, Хобсбаум многу студиозно порачува дека традициите, митовите и легендите, спомениците и комплетната иконографија на „националната гордост“ се најобична измислица која служи да се потхрани колективното его на одредени социјални групи, како од истите би се создале покохерентни групи кои денес ги нарекуваме нации. Иако ова е можеби премногу екстензивно толкување на Хобсбаумовите дела, не помалку убедливи аргументи против догматските дефиниции на нацијата дава и *Бенедикт Андерсон* во своето дело „Замислени заедници“:

„Затоа во духот на антропологијата ја предлагам следнава дефиниција на нацијата: таа е замислена политичка заедница – и тоа замислена и како инхерентно лимитирана и како суверена; Таа е замислена бидејќи припадниците дури и на најмалата нација нема никогаш да ги запознаат повеќето свои сонародници (...); Нацијата е замислена како *лимитирана* бидејќи и дури и најголемата, онаа која можеби опфаќа милијарда живи човечки суштества, има крајни, иако елас-

⁹ Renan, Ernest. *“Qu'est-ce qu'une nation”*. Sarajevo: ERMA Third Cluster Reader, 2002/2003. pp.17.

¹⁰ Ова дело јасно покажува дека митскиот јунак Вилијам Волас не можел во никој случај да носи килт од едноставна причина што килтот каков што денес го познаваме не постоел. По истата логика церемонијалното крунисување на англиските престолонаследници радикално се менува во времето на кралицата Викторија. Пред тоа процедурата била далеку поедноставна.

тични граници, зад кои лежи друга нација (...);
Замислена е како *суверена* бидејќи поимот е роден во времето кога Просветителството и Револуцијата ја уништувале легитимноста на од Бога расположеното хиерархиско династичко царство¹¹.

Токму во делата на Андерсон, Гелнер и Хобсбаум лежат одредени аргументи кои би требало да ги натераат луѓето да погледнат на нацијата како на историско-социјална конструкција која настанала со одредена намена и која можеби како таква еден ден ќе изумре. Дури и Сталин во своите обиди да ја дефинира нацијата истакнува многу повеќе прагматични отколку примордијални моменти велејќи дека таа е „историски конституирана, стабилна заедница на луѓе, формирана на база на заеднички јазик, територија, економски живот и психолошка шминка манифестирана како заедничка култура“¹². Ако кон ова се придодат и теориите на Макс Вебер за нацијата која се создава како инструмент во рацете на интелигенцијата, тогаш повеќе од јасна е потребата да се разбијат митовите на кои почиваат нациите и кои напати знаат да бидат и повеќе од деструктивни.

Далеку од тоа дека некој ги оспорува заедничките карактеристики на кои почива нацијата како што се јазикот, желбата за заедничка држава, солидарноста, заед-

ничкото историско паметење... Тие постојат како факт и да не биле тие, немале да постојат основни предиспозиции на историската дијалектика која довела до формирање на нацијата. Меѓутоа, од суштинска важност е да не се оди во крајности и да не се догматизираат овие аргументи со цел да се оправдаат одредени деструктивни колективни акции, или да се фаворизира сопствената нација во однос на другите. Пред сè треба да се имаат предвид и инструменталните аспекти на нацијата, во многу слични на инструменталните аспекти на етницитетот. Ако кон евентуалното догматизирање на основните карактеристики се придодаде и селективниот и некритички пристап кон историскиот процес, се добива одлична формула за сè она што се случуваше на Балканот во последните декада и пол. Во овој галиматијас на толкувања, треба да се има толеранција и разбирање за сите аргументи, освен оние кои се повикуваат на далечното минато кое не стои во никаква директна врска со формирањето на модерните нации-држави. Историјата е инспирација за создавањето на нациите, но сепак основната причина поради која се создадени и народите, и етницитетите и нациите лежи во потребата за хомогенизација на населението во одредени историски услови. Големите херои, војсководители, цивилизации и достигнувања кои сакаме толку лесно да ги вткаеме во сопствениот национален дух се само далечно минато кое може да не инспирира, но може многу лесно и да не прогонува. Што ќе одбереме зависи од нашата интелектуална

¹¹ Андерсон, Бенедикт. „Замислени заедници“. Скопје: Култура, 1998. стр. 19-21.

¹² Stalin, Joseph. „The Nation“. Sarajevo: ERMA Third Cluster Reader, 2002/2003. pp.20.

широчина, но и од желбата да се спротивставиме на пропагандата, вулгарниот историцизам и заблудите кои не дозволуваат заедничко историско наследство, туку истото го претвораат во посесивно чуван национален мит. Веројатно *Алберт Ајнштајн* бил во право кога рекол дека национализмот е детска болест на човештвото. Понекогаш, за жал, смртоносна.

Ригидно поимање на нацијата

- Национализмот може да биде голем. Никогаш велик! –

Станислав Јежи Лец

Модерното поимање на нацијата е во најголема мера инспирирано од левите автори. Модерната десница ги прифаќа во голема мера овие идеолошки одредби, кои со својата актуелност успеаја да се издигнат над идеолошкиот спектар, а со својата „контекстуална“ анализа успеаја да разјаснат голем дел од човековото национално наследство. Прифаќањето на одредени историски состојби како нужност во извесни етапи на човековата политичка еволуција, бездруго ја демистификува ситуацијата и во голема мера ја разбиструва догмата која најчесто настанува во моменти на намалување на критичката свест кај луѓето, во моменти на големи економски кризи или војни, во моменти кога е многу лесно да се предизвика колективна шизофрена клима... Во овој контекст се манипулира со поимите, се извртува стварноста и се прекројува дијалектиката на историјата во еднонасочен процес, секогаш „поседуван“ од една група

на луѓе, секогаш исклучиво насочен кон неа и секогаш љубоморно и посесивно етноцентричен. Се поставува прашањето: кои се елементите преку кои дневната политика ги злоупотребува етницитетот и нацијата кога општеството паѓа во криза, а на површина доаѓаат демагозите?

Безмалку унисоно, балканскиот пример покажа дека во време на етнички тензии постојат неколку методи кои претставуваат стандард на етнонационалистичката реторика. Некои се карактеристични:

- Исклучиво и примордијално сфаќање на етницитетот;
- Феминизација на нацијата (претставување на нацијата¹³ како мајка, прамајка, родилка или доилка проследено со адекватна митолошка и квазиисториска иконографија);
- Непоштедно претставување на нацијата „како жртва“ – борба за статусот на колективна жртва;
- Канализирање и извртување на историскиот процес кон потхранување на „self-ot“ на нацијата;
- Внесување на екстремни патос во реториката кога се зборува за нацијата, а посебно односот на истата кон „историското право“ на одреден народ.

Би било методолошки коректно да се каже дека овие методи се преплетуваат меѓу себе и дека се само дел од целокупната методологија на етнонационалистичките лидери секаде во светот. Меѓутоа се

¹³ Забележувам дека зборот „nation“ (нација) во повеќето јазици е од женски род.

чини дека овие неколку селектирани „техники“ беа најчесто употребуваните во реториката на балканските сатрапи.

Примордијализмот како теорија (Герц) служи за да го објасни етницитетот. Како една од петте основни теории, тој се повикува на одредени примитивни и мошне елементарни мотиви кои се сретнуваат во социјалната психологија (грегарен, афилијативен, мотив на самоактуелизација) и ги доведува на ниво на колективна свест. Независно од ова, мобилизацијата на големи делови од населението врз база на примордијални чувства од страна на етнонационалистичката реторика е можна само во услови на намалена критичка свест. Во такви услови на нетрпеливост, недостаток на толеранција и разбирање, патот до примитивните и рудиментирани човечки нагони е расчистен, а примордијалната реторика и мобилизација се идеално компатибилни со ваквите состојби на човековата психа. Иронично е што со примордијални техники етницитетот и сите негови обележја се инструментализираат но не како орудие во рацете на интелигенцијата (како што би рекол Макс Вебер), туку како оружје во рацете на демагозите. Повторно етницитетот *примордијално се инструментализира* за да пресече помеѓу „нас“ и „нив“.

Од друга страна, неизоставен дел од оваа деструктивна реторика е *феминизација на нацијата*. Претставувањето на нацијата како мајка, жена, родилка, дадилка удира во основите на „фројдовската“ свест на онаа популација која е најодговорна за одбраната на истата – мажите.

Овој форсиран „едипов комплекс“ има повторно своја инструментална вредност – да ги мобилизира и држи во приправност сите оние кои се идентификуваат со нацијата, а посебно оние кои се пропулзивни кон сентиментално доживување на истата. Не верувам дека е случајност што разголената Маријана е лајт-мотивот на создавањето на француската нација, или што Статуата на слободата е жена, а уште помалку е случајност што силувањето¹⁴ е најчесто манифестирано злосторство во големите судири на народите ширум светот. Жената во свеста на мажите е нешто крeвко, нешто на кое му треба заштита, чиј опстанок „зависи“ од физичката сила на мажите. Доколку нацијата се поистовети со жена, многу полесно се создава „мачоистичка“ атмосфера во која нацијата е таа на која ѝ е потребна заштита, која зависи од спремноста на силните мажи да се жртвуваат за неа во одбрана на нејзината чест и по цена на животот.

Обскурноста на етнонационалистичката логика во никој случај не е комплетна доколку *нацијата како колективитет не е нужно претставена како жртва*. Зошто токму жртва? Зар не е логично секоја нација да сака да биде колективен победник во соодветните војни. Изгледа не:

„Ако си жртва ти си единствениот или првиот на кого треба да му се пружи помош (...) Да се биде жртва значи да се има морално

¹⁴ Со проблемот на силувањето како чин во воените судири посебен придонес имаат освртите на Дубравка Угрешиќ, Славенка Дракулиќ, но и Марија Тодорова во своето дело „Замислувајќи го Балканот“.

и материјално право на одмазда (...) Во секој судир жртвата е на некој начин во морална и психолошка предност (...) При тоа, на жртвата секогаш и се гледа низ прсти (...)“¹⁵.

Во ситуација кога нацијата е колективна жртва или како таква се претставува од одредена политичка хиерархија, многу е полесно да се пренебрегнат, оправдаат или скријат одредени злосторства која таа самата ги извршува. Нелогично е „жртвата“ да е онаа која станала злосторник, таа да убива и силува, кога таа е убивана и силувана, таа да руши и да пали, кога нејзините домови се рушат и палат, таа да биде виновникот кога таа го има најперфектното алиби – алибито на „жртва“. На Балканот без исклучок сите нации кои учествуваа во судирите гледаат на себе како на жртви. Токму затоа добро е да се запамети дека „таму каде што сите се само и исклучиво жртви - жртви нема“¹⁶.

Комплетирањето на етнонационалистичкиот мизансцен никогаш до крај не е завршено без преостанатите два елемента – *некритичкиот и селективен пристап кон историскиот процес и патосот кој неизоставно се внесува во него*. Повикувањето на „историското право“ и големите цивилизации како предци на одредена нација, без исклучок оди во правец на мобилизација на масите за одредена цел. *Адолф Хитлер* како свој омилен лајт-мотив го користел Светото Римско царство, а во последната декада нерет-

ко во своите пламени говори лидерите на недемократските режими и креаторите на војните на Балканот се повикуваа на етно-генетски теории за кои само тие самите разбрале. Во парадата од знамиња, беџови, традиционални носии и какви уште не квазинационални инсигнии, продефилираа и Цар Самоил, и Милош Обилиќ, и кралот Томислав, но и Александар Македонски, Скендер-бег, династијата Немањики, Кирил и Методиј, ханот Аспарух, па и самите Платон и Аристотел... Оваа патетична сцена без исклучок беше проследена со огромен емотивен набој, солзи во очите и френетични реакции на публиката. Мртвите херои патетично беа будени од своите гробови за да направат место за новите мртовци.

И што сега?

- Нашите гробишта се млади –
академик Добрица Косиќ

Ова ригидно поимање на националниот контекст, преку исклучивоста кон другите, посесивноста и нетолеранцијата не само што не води никаде, туку не е воопшто фундиран на рационални основи. Современото поимање на нацијата во одредена мера бара „одлепување“ од слепиот традиционализам, ексклузивноста и апсолутизацијата на национално-историскиот дух. Во овој контекст, поимањето на нацијата како продукт на етничкото врзување кое почива врз одредени колективни сличности и одредени историски услови – се менува. Самиот фундамент на нацијата како ко-

¹⁵ Кеџмановиќ, Душан. „Етничка времена“. Београд: XX век, 2001. стр.58-59.

¹⁶ Ибид. стр.57.

лективитет (кој може да биде составен од повеќе различни етнички групи врзани за одреден политички проект) се менува во правец на заедничко почитување на најбитниот од сите принципи – праведноста. Иако Џон Ролс темелно ги изложи своите гледишта за праведноста во однос на секоја заедница (па и за нацијата) во своето епохално дело „Теорија на праведноста“, Вил Кимлика ги резимираше накратко да звучат како поука за оние на кои им е полесно да се повикаат на историјата:

- „Верување во еднаквост и праведност;
- Верување во консултации и дијалог;
- Важност на прифаќањето и толеранцијата;
- Поддржување на разновидноста;
- Сочувствување и дарешливост;
- Приврзаност кон природната средина;
- Заложување за слобода, мир и ненасилни промени“¹⁷.

Овие темелни вредности на кои би требало да почива секоја заедница се нешто кое се постигнува само ако се има интелектуална ширина да се прифати реалност поинаква од нашата, да се разберат разликите не како нешто кое не разделува, туку како нешто кое му дава шаренило на овој свет, да се погледне на туѓата историја како да е наша, а на нашата како дел од светската душа за која зборуваше Хегел. Само така модерните нации ќе можат да опстојат, да кохабитираат и да бидат конструктивни во меѓусебните односи. Ако ништо повеќе додека историјата не ја прегази нацијата како начин на колективна кохезија и додека луѓето не пронајдат нов начин на организација околу кој ќе гравитираат. Но, сè додека постои нацијата ќе постои и национализмот, кој сепак на крајот на краиштата е само - детска болест на човештвото.

¹⁷ Кимлика, Вил. „Мултикултурно граѓанство“. Скопје: ИДСЦО, 2004. стр.302-303.

Abstract

The rigid defining of the terms nation, ethnicity, peoples is one of the main consequences of the ethnic tensions and conflicts on the Balkans in the last decade and a half. The term 'ethnicity' is rather extensive and defined between the two radical scientific ends - instrumentalism and primordialism. On the other hand the term 'nation' is lately very popular in the academic debates and defined apropos the social and historical conditions under which it appeared (industrial society). However the political demagoguery on the Balkans in the last fifteen years totally 'stranded' these terms and caused 'the nation' to experience a very rigid and irrational understanding.

Дали религијата е фактор во турската надворешна политика?¹

Ерман Топчу

Вовед

Монументален настан се случи во турската внатрешна политика на 3 ноември 2002 година, што ја обнови „добрата стара“ расправа помеѓу Исламизмот и Секуларизмот. Во новиот развој на настаните, *Партијата за правда и развој (Adalet ve Kalkinma Partisi - АКП)* го освои мнозинството гласови и конституираше еднопартиска влада. Но, идентитетот на АКП и нејзиниот можев одраз на турската надворешна политика претставува големо прашање за домашното и надворешното јавно мислење. Сега, декларирајќи се како „муслимански конзервативци“, поранешни членови на религиозната фундаменталистичка *Просперитетна партија (Refah Partisi - РП)*, која беше затворена од Уставниот суд заради создавање расни тензии во турското општество, се во центарот на сомневања и забуни.

Покрај внатрешната импликација во победата на АКП, постои и надворешна димензија. Турската надворешна политика, во текот на времето, многупати покажуваше тенденции кон религиозно ориентираните меѓународните афери, како што се покажа во Босна, Косово и Чеченија. Во целина, дискусиите за религиозно ориентирана надво-

решна политика дојдоа до израз и на крајот постигнатиот успех на религиозните фундаменталисти - *Хоџа* - Просперитетната партија на Некмедин Ербакан во средината на 90-тите години, во коалиционата влада со која Турција предизвика интерес во јавното мислење на Западот. Сега кога студентите на *Хоџа* повторно се на власт во државата, можните промени во традиционално западно ориентирана турска надворешна политика се повторно актуелни.

Во контекст на сè што е напишано погоре, оваа статија со нејзиниот капацитет се обидува да го разјасни проблематичното прашање на влијанието на Исламот во турската надворешна политика. Статијата ќе започне со целосна проценка на турската надворешна политика со принципиелен - основен приод во категоријата на сила, која Турција како држава ја поседува. Понатаму, статијата ќе наведе особени примери од религиозно ориентирана природа на надворешната политика и ќе го прикаже подемт на нео-отоманизмот како битен тренд во турските надворешно-политички односи. Статијата во овој дел, исто така, ќе ги толкува врските помеѓу надворешните и внатрешните случувања. Во заклучокот, статијата полемизира дали Исламот е појдовна точка за турската надворешна политика и ќе изнесе некои предвидувања за

¹ Авторот сака да истраже искрена благодарност кон Професор Башкин Оран од Универзитетот од Анкара, Турција, и Дане Талески за нивната поддршка во подготовката на овој артикл.

иднината, особено за владеењето на АКП.

Принципите на турската надворешна политика: Категоричен приод

Кога анализираме надворешна политика, тешко е таа да се идентификува, со точен број на принципи во земјата. Оваа статија сугерира, за да се разберат основните принципи кои една држава-нација ги применува во нејзината надворешна политика, претходно треба да се разбере силата на таа држава во меѓународниот систем. Категоризацијата на Турција е комплицирано прашање заради тоа што таа има таква географска местоположба, поради која постојано е изложена на мулти-национални закани, влегува во поврзани настани и е условена од разни интереси.² За Турција, стратешката димензија има три фактори. Како прво, таа се наоѓа на многу стратешка позиција помеѓу Средниот Исток, Балканот и Кавказот, кои заедно можат да се наречат „Бермудски Триаголник“.³ Исто така, односите на Турција со повеќето од соседните⁴ држави се проблема-

тични, најмногу поради Отоманското наследство. Како второ, Турција се наоѓа на крстпат помеѓу пет регионални безбедносни комори: Европа, Балканот, Медитеранот, Средниот Исток и Кавказот. Овие комори немаат географски граници меѓу нив и секоја од нив создава дилеми во турската надворешна политика. Солидна и рационална категоризација на Турција во оваа стратешка рамка би била да се согледа како „средна сила“.

Иако терминот „средна сила“ е широко применет во многу студии на турската надворешна политика, нема особена дефиниција за неа. Во литературата, термините „регионална сила“ и „клучни држави“ се користат во корелација со средна сила. Според Вилијам Хејл,⁵ средните сили поседуваат мешавина на воена моќ, економски ресурси и ниво на развој.⁶ Објаснувајќи ја моќта како „способност да се присилат други држави на потези кои инаку не би ги направиле“, Хејл вели дека средните сили, за разлика од малите држави, можат да дејствуваат релативно независни во меѓународниот систем; можат да ги присилат послабите држави, ако се географски блиску и - или ако меѓународната коалиција е поволна - може да им одолее на големите сили.⁶ Исто така, тој тврди дека иако средните сили поседуваат некој вид регионална сила, кога поголема сила

² Baskın Oran, *Türk Dis Politikası'nın Teori ve Pratiği* in Baskın Oran (ed.), *Türk Dis Politikası - Kurtulus Savasından Bugüne Olgular, Belgeler, Yorumlar Cilt I: 1919-1980* (Istanbul: İletişim Yayınları, 2003, 8th edition), p. 29.

³ Baskın Oran, *80 Y'İl'k Türk D'is Politikası'nın Teori ve Pratiği*, *Radikal* 80. Yıl, 29.09.2003, p. 30.

⁴ Бројот на соседите на Турција се менувал низ времето. пред Втората светска војна, Турција имала осум соседи: Грција, Бугарија, СССР, Велика Британија преку Кипар, Франција преку Сирија, Иран, Ирак, Италија преку 12 острови. После војната, бројот се намалил на седум, по повлекувањето на Италија, формирањето на Република Кипар на 16 август 1960 и независноста на Сирија. После Студената војна, бројот се зголеми повторно на осум со „новата“ Русија, Азербејџан, Грузија и Ерменија.* Вилијам Хејл е професор по Турска политика, главен на отсекој на Политички и интернационални студии и претседавач на Центарот за интернационални студии и дипломатија во Школата за ориентални и афрички студии, Лондон, Велика Британија.

⁵ Вилијам Хејл, *Турска надворешна политика 1774-2000* (Лондон, Часот Френк, 2000), стр.1.

⁶ Од истата книга или параграф, стр.1-2 * Ф. Стивен Лараби е член на одборот во РАНД Корпорацијата и е претседавач на РАНД за европска безбедност. Јан О. Лесер е заменик директор и заменик претседател, директор за Студии на пацифичкиот совет за интернационални односи во Лос Анџелес. Исто така, работел во РАНД пред да работи во Советот.

претставува закана за нивната безбедност, тие или се обидуваат да создадат простор за маневрирање користејќи го балансот на сила меѓу големите држави, или вложуваат напори да направат дефанзивни алијанси кои ја претвораат државата за која зборуваме во сателит, доколку алијансата е склучена со поголеми и посилни држави. Во оваа рамка, Ф. Стивен Лараби и Јан О. Лесер⁷ ја именуваа Турција „извонредно клучна држава“ доколку се земат предвид населението, географската местоположба, економските и воените потенцијали, но особено нејзиниот капацитет да придонесе до регионална и меѓународна стабилност.⁷ Според писателите, Турција како клучна држава поседува извесна регионална моќ, која има импликации во регионалната и меѓународната безбедност. Во целост, може да се каже дека Турција, со нејзината стагнирачка економија раководена од ММФ, е на многу битна стратешка локација во пресечната точка на петте безбедносни комори (Европа, Балканот, Медитеранот, Средниот Исток и Кавказот). Нејзината огромна воена моќ и нејзината млада популација ја прават клучна државата. Затоа, ако се доведе во ситуација на економска криза, политички нестабилната Турција водена од националистички сегменти би била една од најголемите закани за стабилност во соседството и регионот.

Во рамките на категоријата „средна сила“, Турција водеше надвореш-

на политика која ја имплементира низ два главни принципа: про-западна или статус-кво во ориентацијата. Во контекст на ставот про-запад, се сметаше дека надворешната политика на Анкара низ републиканските години, секогаш се совпаѓаше со западната позиција. Всушност, многу е интересно што постои такво огромно чувство на познавање на западната позиција во земјата, иако само 3% од територијата на Турција се наоѓа во Европа. Овој факт најмногу зависи од стриктното про-западно движење спроведено од Мустафа Кемал Ататурк во Републиканската ера, и почетните обиди на Комитетот за унија и прогрес (*Ittihat-Terakki*) при крајот на Отоманскиот период. Овие две движења, во најмала рака, создале елити кои се про-западно ориентирани. Таквите движења денес, кои се спроведуваат на социјално ниво, биле создадени токму од овие елити. Второ, турската надворешна политика претежно била водена според ставот статус кво, заради нејзините капацитети како средна сила. Турското разбирање на статус кво содржи два аспекта: да се зачуваат поестоечките граници и постоечките биланси. Во нејзината проблематична географија, Турција се покорувала на *modus operandi* (начин на однесување) кој обично е воспоставен од западните сили. Затоа, може да се каже дека Анкара најмногу бара начин да ги избалансира интересите што се судираат во регионот. Како клучна држава, Турција долго време се обидува да воведе рамнотежа помеѓу (1) Западот и останатите актери, (2) составните

⁷ Ф. Стивен Лараби и Јан О. Лесер, Турската надворешна политика во време на несигурност (Питсбург: РАНД, 2003), стр. 2, додаден е нагласок со италиќ.

делови на Западот во неговата географија.⁸ поради тоа, Турција доби шанса да се однесува автономно само во времиња кога постојат рамнотежи.

Да го сумирам овој дел. Може да се каже дека Турција е клучна држава на многу важна гео-положба. Иако поседува капацитет да има значителен удел врз надворешната безбедност, Турција треба да ја изучуваме во регионален контекст и во категоријата на средни сили. Примерот на Меѓународната безбедносна сила за асистенција (*International Security Assistance Force - ISAF*) е мошне воведен во оваа смисла: Турција бараше контрола врз ISAF во Авганистан заради тоа што Анкара сакаше да има удел во настаните во регионот. Но, претходно мораше да побара финансиска помош од Вашингтон.

Секуларизам во муслиманско-мнозинско општество: Подвизи и подеми на револуцијата

Турската модернизација е единствен проект заради тоа што внесе секуларизам во општество со муслиманско мнозинско население.⁹ *Кемалската* револуција од 1930-тите, го гледаше секуларизмот како незаменлив дел од нејзината „трансформација на менталитетот“ во општеството.¹⁰ Овој став е успешен пример на тоа како може да се

направи „револуција од глава до петици“ преку промени во законот. Заради статичната структура на турското општество, реформите што Ататурк ги замислил морале да бидат имплементирани преку елитите на власт во неговото време, честопати со употреба на сила.¹¹ За Ататурк, раздвојувањето на религијата од политиката не било доволно да се трансформира менталитетот. Во овој контекст, државата морала да интервенира исто така и во религиозните прашања. Воспоставувањето на Директоратот за религиозни прашања (*Diyanet Isleri Baskanligi*) се обиде да ги регулира религиозните прашања на начин кој ќе доведеше кон прифаќање на реформите во општеството.

Се разбира, вметнувањето на секуларизам во муслиманско и полу-феудално општество во потполн процес доведе до неколку уназадувања. Создавањето на фундаменталистички / исламистички¹² движења во турската политика во седумдесеттите и деведесеттите се директна последица на овој процес. Религиозните фундаменталисти дури и биле дел од коалициони влади во 1974 година (коалиција помеѓу *Demokratik Sol Parti* (ДСП - Демократска левица) и Исламската

⁸ Оран, отворен цитат, стр. 49

⁹ Денес, се проценува дека 98% од турското население е муслиманско.

¹⁰ Ерман Топчу, *Европската унија и кемализмот*, дело презентиранио на Студенскиот конгрес за меѓународни односи, мај 1-3, 2002, Егејскиот универзитет, Измир, Турција

¹¹ Многу е интересно што денес Европската унија ги цени реформите што Турција ги прави во судството, но ја критикува нивната имплементација. Ова покажува дека драматичните реформи што Турција ги правеше во изминативе години се среќаваат со истите предизвици што ги среќаваа основачите на Републиката: Статична структура на турското општество.

¹² Зборовите „исламист“ и „исламски“ честопати се употребуваат погрешно. Додека првото значи „оној кој го прифаќа Исламот како негова/нејзина идеологија врз основа на неговите/нејзините акции“, второто значи „работи што се поврзани со суштината и принципите на Исламот“. Затоа, „исламист“ е објективно, а „исламски“ е субјективно. Во овој контекст, фрази како „исламски терор“ се погрешни. Ниедна религија не користи терор како инструмент. Правиот начин на искажување би бил „исламистички терор“.

Milli Selamet Partisi (МСП - Партијата за национален спас), во 1975 година (коалиција на „Народниот фронт“ помеѓу *Adalet Partisi* (АП - Правната партија), *Cumhuriyetci Guven Partisi* (ЦГП - Републиканска доверлива партија), *Milliyatci Hareket Partisi* (МХП - Партија на националистичко движење) и МСП), во 1977 година (коалиција Националниот фронт II помеѓу АП, МСП и МХР) и во 1996 година (коалиција меѓу Исламската *Refah Partisi* (РП - Просперитетна партија) и либералната *Dogru Yol Partisi* (ДЈП Партија на вистинскиот пат). Сите овие религиозни фундаменталистички движења беа потиснати со воени интервенции. Државниот удар во 1980 година ги затвори сите политички партии, вклучително и МСП. По 1980 година, исламистите ја формираа Просперитетната партија која беше затворена од Уставниот суд веднаш по познатата „пост-модернистичка воена интервенција“ на 28 февруари 1997 година. Треба да се истакне дека ниту едно од движењата пред РП не создало толкав радикален анти-секуларен бран во турското општество.

Во историјата на турските политички исламисти, интервенцијата од 1997 беше од огромно значење, најчесто нарекувана „Процесот на 28 февруари“. Од овој миг натаму, политичките исламисти влегуваат во процес на самопроценка. Во оваа нова ера АКП тврдеше дека „...ги напуштиле идеите за конструирање на алтернативен социјален и поли-

тички ред“¹³ со мотото „(ние се смеивме од политички исламисти во муслимански демократи)“. Потенцирајќи го фактот дека членовите на АКП доаѓаат од политичка исламистичка традиција на Партијата за просперитет (или дури од Партијата за национален спас - МСП), особено луѓе кои по потекло беа Кемалисти ја гледаа оваа партија како продолжување на истото движење, за кое се сметаше дека е искоренето со пост-модернистичкиот воен удар на 28 февруари 1997 година.¹⁴ Но, објективната гледна точка на внатрешната и надворешната политика на оваа ера покажува дека АКП е продукт на целосна самопроценка на турските исламистички политичари, кои сега повторно сакаат да се приоближат до Западот „како дел од напорот да се реконструираат модерните политички размислувања како што се: демократијата, човековите права и интеграцијата во процесот на глобализацијата, вклучително и зачленувањето во Европската унија“.¹⁵ Дали се исламисти или не, доаѓањето на АКП на власт како самостојна партија отвори многу прашања за надворешната политика на „Новата Турција“.

Вметнување на исламот во дневниот ред на надворешната политика

Внесувањето на религијата во турската надворешна политика се смета за релативно нов феномен кој датира од раните 1980-ти години.

¹³ Ихсан Дуран Даги, *Реевалуација на човековите права, демократијата и Западот: Пост-исламистичките интелектуалци во Турција*, Критични студии за Средниот Исток, том 13, број 2, лето 2004

¹⁴ Ерман ТОПЧУ, *Турската надворешна политика изразена преку Партијата за правда и развој: Континуитети и промени*, необјавена статија

¹⁵ Даги, отворен цитат

Ова е директен резултат на фактот дека исламистичките политичари без тој факт не можеле да ја добијат неопходната популарност кај јавноста. Но, по формирањето на доктрината „Зелен појас“ од времето на Картер, Вашингтон почна да ги поддржува радикалните исламистички движења како опонент на тогашниот Советски Сојуз. Оваа доктрина се поклопуваше со времето на воениот удар од 1980 година, кој ја претстави Турско-исламската заедница како можно решение за идеолошките тензии кои земјата ја донесоа на работ од граѓанска војна. Турско-исламската заедница, во основа, е обид да се обединат двете традиционални крила на турската десница - Исламизмот и Расистичкиот национализам, за да се соочат со предизвикот на силните левичарски движења кои се создадоа поради слободната и демократската атмосфера во 1960-тите години.¹⁶ Ударот од 12 септември 1980 година ја прифати оваа заедница како насочувач на официјалната политика. По овој миг, религијата прерасна во штит против курдскиот сепаратизам во домашната политика и политиката на тогашниот Советски Сојуз на меѓународен план. Не е изненадувачки што популарната фраза „*Allah-siz Komunistler* (безбожни комунисти)“ се појави во овој период. Во корелација со Турската исламска заедница (а) часовите по религија во училиштата станаа „задолжителни“ во однос на претходно „селектив-

ните“; (б) се градеа џамии со извонредно темпо (1.500 џамии во една година - во просек по шест на ден); (в) на Раководството за Религиозни прашања му беше одобрен буџет кој беше 1.5 пати поголем од буџетот на Министерството за надворешни работи.¹⁷ Наследството од 12 септември беше апсолутистичка државна структура со зголемено влијание на Исламот врз турската политика. Скорешното Движење за модернизација мораше да вложи многу напори да ја донесе Турција до европските стандарди, заради наследството.

Надворешната политика беше едно од полињата што стапи на сила со подемот на Исламот. Како продолжување на развојот во демократската сфера, по воениот удар, цивилната власт се обиде да води доста емотивна надворешна политика. Но, распадот на Советскиот Сојуз беше огромен настан кој отвори нови хоризонти во турската надворешна политика. Во овој период се создаде едно ново движење. Неоотоманизмот, имаше за цел зголемување на турското влијание врз поранешните земји на Отоманската Империја и беше најголемиот фактор за заинтересираноста што ја покажаа за Балканот, Кавказот и земјите од Средниот Исток.¹⁸ Според тие кои го поддржуваа Неоотоманизмот, Турција беше земја со значителна историска и гео-стратешка длабочина. Неоотоманистите дискутираа дека како што Турција беше

¹⁶ Бозкурт Гувенц, Генчај Сајлан, Илхан Текели и Серафетин Туран, *Türk-Islam Sentezi* (Istanbul: Sarmal, 1994), цитирано во İlhan Uzgel, *Türk-Islam Sentezi*, info-box in Baskin Oran, *Türk Dis Politikasi: Kurtulus Savasiından Bugüne Olgular, Belgeler, Yorumlar Cilt II 1980-2001* (Istanbul: İletisim, 2002), стр. 22

¹⁷ Изведено од Оран, отворен цитат во 17, стр. 23

¹⁸ М. Хакан Јавуз, *Degisen Turk Kimligi ve Dis Politika: Neo-Osmanliciligin Yukselisi*, и Шабан Х. Калис, Ихсан Дуран Даги и Рамазан Гозен, *Turkiyeinin Dis Politika Gundemi - Kimlik, Demokراسи, Guvenlik* (Ankara: Liberte Yayinlari, 2001), стр. 61-62.

една од суштинските држави во светот под Отоманската Империја, не треба да размислуваат во рамката на националните граници поставени пред седумдесет години, и треба да се обиде да ја поврзе нејзината историска со нејзината гео-стратешка длабочина за повторно да стане централна држава. Вакуумот на сила што се создаде по повлекувањето на Советскиот Сојуз, беше една од главните привлечни точки на Нео-отоманистите. Според нив предизвиците од периодот по студената војна покажаа дека одбраната на Турција не е возможна од нејзините територии. Затоа покажаа и голема заинтересираност за прашањата на Балканот, Средниот Исток и Кавказот.

Поради тоа, во оваа, нова ера, носителите на одлуки во турската надворешна политика, кои беа претежно бирократи од Министерството за надворешни работи и Националниот безбедносен совет, мораа да се соочат со предизвиците од зголемените побарувања на општеството за поголема вклученост на Турција во меѓународните прашања. Потребни се некои конкретни примери.

Тест-состојби за турската надворешна политика

Случувањата во Босна и Косово беа показател за тенденциите на влијание на турската надворешна политика, под притисок на исламистичката јавност. Бидејќи постојат муслимански заедници во Босна и Херцеговина, имаше огромна јавна поддршка турската војска да се

вмеша во конфликтот, и да го спречи убивањето на муслиманите. Турција водеше активна надворешна политика колку што можеше, и се обиде да го постави проблемот на дневниот ред на сите меѓународни организации каде што Анкара е член. Како резултат на ова, Турција интервенираше со воена сила, но во рамките на НАТО и Обединетите нации. Случајот во Босна беше успешна приказна за Министерството за надворешни работи, заради тоа што од една страна се спротивстави на притисокот на јавноста за самостојна воена интервенција, додека од друга страна го почитуваше „про-западниот став“ користејќи само дипломатски средства, додека проблемот беше само предмет на операциите на Обединетите нации и НАТО.

Конфликтот во Косово беше уште еден проблем кој значително ја погоди чувствителноста на турската јавност. И во овој конфликт, Турција се воздржа од самостојни акции и делуваше во согласност со ставовите на Западот. Таа учествуваше во операциите на НАТО и испрати 1000 трупи во КФОР. И во овој случај Министерството за надворешни работи мораше да одолее на јавниот притисок за поактивна, па дури и самостојна интервенција.

Покрај на овие тест-состојби, треба да се посвети внимание и на трендовите на надворешна политика на Просперитетната партија. Секако, овој период беше една ера во која се случуваа големи промени во водењето на надворешна политика. Надворешната политика на Просперитетната партија беше бази-

рана врз ветувањето дека ќе ја извади Турција надвор од „империјалистичкиот синџир на западните држави“ и дека ќе создадат партнерство со муслиманските држави од Средниот Исток, Азија и Северна Африка.¹⁹ Под мотото „Респектабилна и мулти-димензионирана надворешна политика“ премиерот Ербакан се обиде да воспостави блиски односи со Иран, Либија, Египет и Сирија. Неговата посета на Либија и неговата поддршка на муслиманските браќа предизвика големи тензии како во Турција, така и во престолнините на западните држави.

Иако Просперитетната партија се обиде да воспостави исламски ориентирана надворешна политика, ако се направи анализа, ќе се види дека нема голема промена во традиционалната турска надворешна политика. За време на оваа ера, останаа стратешките односи со Изарел, додека Турција беше активна во меѓународните организации каде што е членка.

Муслимански демократи и западно-ориентирана надворешна политика

Како што е потенцирано погоре, доаѓањето на власт на АКП како самостојна партија отвори важни прашања за турската надворешна политика. Излезе, меѓутоа, дека АКП е нај про-западно ориентирана влада од кое било време во турската надворешна политика. Прво, иако под водство на АКП, Турција

направи голем скок напред кон европскиот пат, кој најверојатно ќе продолжи со одлуката на Советот на Европа да отпочне преговори за влез во Унијата. Турција беше главниот творец на разрешувањето на Кипарската расправа, која не успеа, бидејќи грчките државјани на Кипар беа против референдумот на таканаречениот План на Анан. Исто така АКП посвети големо внимание на односите со САД, по кризниот период по војната во Ирак.

Можности за иднината

Оваа статија, со своите можности се обидува да ја испита улогата на Исламот во турската надворешна политика. Владееше мислење дека Турција е клучна држава и мора да се респектира во регионален контекст. Како што рекоа Бакчи и Кардаш „Турција има амбициозни, и одвреме-навреме префорсирани очекувања за меѓународната позиција на државата, но во суштина, Турција претежно се однесува како клучна држава“.²⁰ Соодветно изучување на Турција би било она кое би се занимавало со потенцијалите и гео-стратешката местоположба на Турција во регионален контекст. Мора да се има предвид дека „празнината меѓу капацитетите и очекувањата“ е сериозен предизвик за клучна држава во нејзините надворешно-политички амбиции. Во продолжение, статијата појаснува дека Турција во нејзината категоријна рамка се поведува по два

¹⁹ Мелек Фират и Омер Куркчогулу, *Orta Dogu'yla Iliskiler*, во Оран, отворен цитат, стр. 561

²⁰ Хусеин Багчи и Шабан Кардаш, *Светот после 11 септември, Реевалуација на стратешката важност на Турција*, документ подготвен за CEPS/IISS.

основни принципи на надворешна политика, а тоа се прозападен и про-статус кво.

Статијата преку тест-состојбите покажа дека религијата не е фактор во оформувањето и спроведувањето на турската надворешна политика. Се расправаше дека иако новата ситуација што се случи по завршувањето на студената војна, донесе нови грижи во земјите на поранешната Отоманска Империја - *Нео-отоманизмот*, општите ставови на турската Република останаа непроменети.

Статијата, исто така, покажува дека АКП делуваше во согласност со традиционалните принципи на турската надворешна политика во најголемиот број случаи. Над сè, АКП не формулираше нови ставови кои се спротивни на про-западните. Владата на АКП дури беше и најентузијастичка од сите влади кон Европската унија и процесот на прием во Унијата. Одбивањето на резолуцијата од 1 март 2003 година не беше анти-американски потег, туку резултат за грижите на легитимитетот на државата и партијата во очите на турската јавност. Мора да се земе предвид дека истите пратеници, подоцна решија да ја прифатат резолуцијата и да испратат трупи во Ирак на 7 октомври 2003 година. На крај, Големият проект за Средниот Исток е исто така по американска иницијатива, каде што некои држави со муслиманско мнозинство се партнери. За принципот про-статус кво, АКП не беше предизвик за сегашната рамнотежа во регионот. Всушност, Турција се обиде да се прилагоди кон новата рамнотежа на Средниот Исток со

нејзиното учество во ГМЕП (Големият проект за Средниот Исток). Оваа политика може да биде интерпретирана како амбиција на клучна држава да се приспособи на - може - нов статус кво кој всушност е планиран од хегемонска држава. Но, АКП се обиде да стави крај на статус-кво на Кипар. Ова беше голем напредок во турската надворешна политика од воената интервенција во 1974 година. Конечно, АКП се држеше кон стабилен став во меѓународниот легитимитет, исклучувајќи ја резолуцијата од 1 март. Владата го оправда спроведувањето на втората резолуција со тоа што ја поврза со Резолуцијата на Советот за безбедност на Обединетите нации 1483. Исто така, дејствуваше во согласност со пријателски настроениот Генерален секретар на Обединетите нации, и го поддржуваше одобрувањето на планот за островот. Како конечен аргумент во оваа статија и перспективитет за иднина, може да се каже дека успехот на АКП во надворешната политика е исто така зависен од нивното однесување кон домашните прашања. До сега, АКП лансираше интензивен процес на демократизација во рамката на хармонизација со барањата за членство во Европската унија. Како што изнесов низ статијата, економската и политичката стабилност во домашните прашања на клучната држава е од исклучителна важност за стабилноста на регионално ниво. Но, повремениите испади на АКП кон секуларните корени на кемалистичката држава создава загриженост за иднината. Исто така, не е сигурно дека АКП ќе се обиде да

воспостави мулти-димензионална надворешна политика насочена повеќе кон исламските држави. Познато е дека АКП има радикални корени кои понекогаш имаат одраз врз ставовите на партијата. Мора да се напомене дека погрешните ставо-

ви со (потези против секуларниот квалитет на турската држава) и без Турција (Нео - отоманизам) можат да создадат пресврти во Турција. Ова не е само опасност за мирот дома, туку и за рамнотежата на регионален и меѓународен план.

Abstract

With the eventual rise of 'Muslim Democrats' to power, Turkey's conduct of its foreign policy emerged as a serious question mark. This article will deal with this question in its own capacity. After consequent sections dealing with several aspects of the issue, it will be argued that Islam is not incorporated as a factor into Ankara's foreign policy and that Turkey has traditionally been pro-Western in its external relations.

Писмо за толеранцијата

Марко Трошановски

Во услови на современите политички, религиозни, културни соби-тија употребата на поимот на толе-ранција е неретко неодминлив, не-разделен дел од академскиот дис-курс. Постглобалното општество, кризата на идентитетот, социјал-ната алиенација, постмодерниот релативизам, етничкиот препород, религиозниот фундаментализам се феномени кои во својата срж ја тангираат толеранцијата. Од една страна оваа меѓузависност произ-легува од потребата тие самите да се дефинираат и разберат преку теоретско-појмовна инструментали-зација на толеранцијата, а од друга како витален елемент на совре-мената политичка мисла во нејзи-ната тенденција за преуредување на општествените односи и оствару-вање на подобар свет. Со други зборови (не)толеранцијата го одбе-лежувала целокупниот историски развој на човековата цивилизација, а многу повеќе тоа го прави денес. Можеме да не ги почитуваме некои нејзини определби, или пак да ги поддржуваме, но никако не можеме да останеме апатични и игноранти кон оваа идеја. Оттука, овој есеј се занимава со поимот на толеран-цијата, нејзиниот историски развој и импликации, но сепак неговиот аналитички-теоретски нуклеус го профилира проблемот на толеран-цијата во современото општество, нејзините можности и граници.

На почетокот како и во секоја анализа ќе започнам со опреде-лување на поимот на толеранцијата што е неопходно за негова опера-ционализација. Етимолошки толе-ранцијата претставува прифаќање и широкоградост кон различни прак-тики, ставови и култури, но не под-разбира согласување по секоја цена. Толеранцијата во социјална, кул-турна и религиозна смисла е при-фаќање на луѓето кои имаат инакви верувања т.е претставуваат идео-логии или култури кои историски се непочитувани. Поаѓајќи од Аристо-тел толеранцијата како доблест се лоцира помеѓу слабоумноста од една страна и тесноградоста од друга. Во христијанската традиција, пак, таа се однесува на човековиот препород во духот на разумот за сметка на неговата претходна ду-ховно-разумска состојба корум-пирана од предрасуди, нетолерант-ност и фанатизам. Во овој контекст би изложил две историски паралели во развојот на толеранцијата како принцип на општествено уредување во Европа во 17. век и Отоманската империја, односно нејзината адми-нистративно-територијална единица милетот. Петвековното присуство на Отоманската империја на тери-тории населени со различни кул-тури, одбележано со релативна стабилност и мир (Pax Otomana) во најмала рака е фасцинантен пример на државно уредување. Како што

знаеме Османската империја била феудална, теократско-централистичка држава. Османското законодавство давало достатно широка основа за верска и народносна толеранција. Во рамките на Милетите муслиманите, христијаните и Евреите можеле да донесуваат закони што произлегуваат од нивната религија со што преку државна интервенција и покрај неизбежните обиди за исламизација било овозможена конзервација и репродукција на религиозните практики на овие поробени народи¹. Оваа политика на Османлиите некој површен набљудувач на приликите може да ја нарече либерална од аспект на дозволувањето на слободата на вероисповест и толерантното однесување на државата кон колективните права на народите² во Империјата³. Меѓутоа се занемарува една важна либерална претпоставка околу која на големо се дебатира, а која се однесува на принципот на автономија и индивидуална слобода, но за која понатаму поопширно ќе стане збор. Значи во еден современ либерален контекст, а од аспект на историскиот развој на толеранцијата како негова категорија, примерот на милет-системот ни покажува еден модус на нелиберална толерантност бидејќи истиот не дозволувал на членовите, во рамките не една група, да ги преиспитаат сопствените конфесионални, етички и морални ставови и во крајна инстанца да ги менуваат. Можеби

толку ова историска оставштина заедно со социјализмот и помеѓу другото влијаат на отпорот и резигнацијата кои се јавија во современото македонско транзиционо општество кон манифестациите на индивидуална слобода, свест и автономија. Втората паралела во историскиот развој на толеранцијата би се лоцирала во Западна Европа, 17. век и исходот од триесетгодишната војна помеѓу католиците и протестантите. Религиозната нетрпеливост и крвавите судири беа нејзино одбележје. Оваа војна беше војна на религиозен плурализам кој не можеше да го согледа својот пат кон мирот. Во името на Бога, Европа посегна по уништување на „другиот“ за да се исцрпи себе си во насилство, кое беше прекинато со мирот од Вестфалија 1648 година. Идејата за толеранција што произлезе од овие војни и која своето концептуално вообличување го доби со Просветителството значително се разликуваше од онаа која ги одликуваше милетите во Отоманската империја. Неа Џон Лок ја определи како „Одобрување на персоналните разлики кои не претендираат да ја освојат јавната сфера“⁴. Значи овој пат семантиката на поимот подразбираше поинаков постулат. Тоа беше индивидуалната слобода и автономијата на личноста во еден секуларен контекст. Каде државата не фаворизира ниту една религијска определба, ниту пак дистрибуира права и ресурси кои би ги привилегирале одредени религиозни групи. Оваа традиција на атомистички либерализам подразбира дека секоја единка, личност во општес-

¹ Историја на македонскиот народ, Скопје, НИП "Нова Македонија" 1969, стр.233-235 .

² Овде е возможно и ми се чини методолошки исправно да се направи аналогија со малцинските групи во современите општества.

³ Види Вил Кимлика "Мултикултурно граѓанство", Скопје, ИДСЦО, 2004, стр. 251-256

⁴ John Lock , Letter on Toleration

твото има права и капацитет сама да ги рedefинира и одлучува за сегментите на сопствениот идентитет и ниедна идеологија, религија, култура или норма нема право (*de jure* и *de facto*) да ги присилува на спротивното. Од овој историско-компаративен приод може да се заклучи дека тука се конфронтираат две гледишта (иако можеби ова е преголема генерализација). Од една страна тоа е ставот дека суштината на толерантноста е во овозможување на различни култури непречено да постојат една покрај друга, а од друга страна тоа е идејата дека ниедна култура во најопшта смисла нема право да обврзува. Во крајна инстанца спорот се сведува на дилема помеѓу слобода во рамките на групата и еднаквост помеѓу членовите на малцинската и мнозинската група. Оваа дилема доби голема релевантост и внимание посебно во денешни услови и претставува една од клучните точки на судир во познатиот спор меѓу либералите и комунитаристите: *Melting pot vs* мозаик (Императивот на индивидуалната слобода креативен или деструктивен идеал).

Тиранија на толеранцијата

Во современите глобални констелации многу полесно може да се детектираат екстремите на (не) толерантност. Во религијата имаме фундаментализам, кај национализмот тоа е шовинизам итн. Потешката задача е да се утврдат суптилните конфликти кои тлееја во либералните општества, кои се распламтија како нуспроизвод на неконтролираната глобализација. Со зголе-

мата демографска мобилност и економски мотивираната емиграција развиените капиталистички (генерално либерални) држави се создаде огромно разноличие на култури кои треба да егзистираат една со друга во либерално определени правила на игра. Но какви се тие правила и кои се нивните ограничувања? Антрополошките и социолошките истражувања увидеа дека постои тенденција на сегрегација, изолирање и отуѓување на заедниците на економски емигранти⁵ посебно на оние чиј идентитет е конструиран врз начелно нелиберални и со тоа непомирливи вредности. Оваа ситуација меѓу другото покренала дебата околу тоа која политика е легитимна? Дали е тоа политиката на асимилација т.е. *melting pot* (грне во кое сè е измешано, истопено, претопено) или, пак, мозаик односно политика која овозможува постоење на засебни ентитети (социјални, религиски итн.) со сопствена суштина кои постојат во една заедничка, мозаична целина. И едните и другите своите теоретски и практични аргументации ги црпат од либерализмот со тоа што се чини дека едната тајфа ја истакнува слободата на вероисповед, а другата примат ѝ дава на индивидуалната слобода. Да ги разлачиме малку овие две тврдења. Според првите токму индивидуалната слобода и правото на избор се нетолерантни кон групите со нелиберални специфичности. Од постмодерен аспект тие ја определуваат човековата природа потенцирајќи дека единствено во заедниците луѓето

⁵ Таков е случјот со Турците во Германија, Муслиманските заедници во САД итн.

стекнуваат лојалност и убедување чија морална сила се состои делумно во фактот дека напуштањето на истите е погубно за разбирањето на нив самите како конкретни личности, како членови на заедница, нација или народ, како носители на една историја, како синови и ќерки на револуцијата, или како граѓани на Републиката. На ова Ролс ќе додаде дека луѓето имаат свој „приватен идентитет“ и со самото тоа мора да имаат право да ја зачуваат неговата автентичност. Основните институции во општеството заедно со прифатените форми на нивна интерпретација се основа за имплицитно споделени фундаментални идеи и принципи. Консензус помеѓу групи кои значително се разликуваат една од друга е можен доколку постои заедничко чувство за тоа што се подразбира под праведност. Не е човековата свест таа што го определува неговото битие туку социјалното битие е она кое ја определува неговата свест⁶. Ова гледиште застапува едно негативно сфаќање за либералните практики постулирани врз индивидуалната слобода и автономијата на личноста. На либерализмот заснован врз автономија во крајна инстанца не му е инхерентна должноста и одговорноста кон вредноста на различноста. Тој ги оправдува единствено различните форми на живот кои самите ја ценат автономијата и оттука ја чинат толеранцијата прагматичен инструмент, а не прашање на принцип⁷. Ова создава процес на менаџирана различност (диверзитет), каде државата навидум игра неутрална улога. Таа преку одржување на суштински

традиционално либерално сфаќање на толеранцијата ја пропушта можноста да се вклучи во вистинска игра на различноста и да го согледа нејзиното вистинско богатство и вредност. Познатиот филозоф Ричард Рорти саркастично ќе изјави дека „либералите толку многу ги отворија своите умови што тие им излегоа од главите“⁸. Тој вели дека кога толеранцијата ја загрозува демократијата продлабочувајќи ја сè повеќе алиенацијата. Кога плурализмот на различните групи скршува кон состојба на групен конфликт од расни, класни или религиски димензии, традиционалната толерантност може да стане стратегија како таа на нојот, ставајќи ја главата во песок. Од горекажаното може да се заклучи дека ова гледиште ја толкува толеранцијата во нејзиното традиционално значење и практикување, како инструмент за социјално угнетување, асимилација и нивелирање на специфичностите на приватниот идентитет кај луѓето. Преку неа се одржува и овозможува стабилноста на политичкиот и социјален систем внатре каде живеат „различните групи“ чии практики потенцијално би можеле да бидат дестабилизирачки доколку претендираат да ја освојат јавната сфера.

Нејзиното величество - слободата на свест и избор

Од друга страна, пак, на „арената“ се наоѓаат апологетите на толеранцијата кој ја оформи рационалното перо на просветителството

⁷ Mendus, TOLERATION, стр. 108.

⁸ Richard Rorty, CONSEQUENCES OF PRAGMATISM (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1982), стр. 203.

⁶ Карл Маркс, Критика на политичката економија.

и која ја формулира Џон Лок. Тоа е толеранцијата која автентично произлегува од изворната либерална традиција во чиј теоретски дискурс алфа и омега е индивидуализмот. Човекот како *homo economicus* и *homo politicus*, самосвесно битие кое умее да ги разбере, процени, преиспита и промени своите ставови и судови. Сферата во која тој единствено може да ги реализира овие претпоставки и себеси како човек е сферата на индивидуалната слобода и автономија. Својата сила толеранцијата ја црпи токму од овие два концепта кои се *a priori* на секоја човекова одлука и *modus vivendi* на либералната политичка мисла. Според ова гледиште либерализмот подразбира толеранција која се темели на:

- слобода на индивидуална свест;
- во никој случај единствено колективна слобода.

Да ја конкретизираме дилемата. Дали треба да се дозволува заради зачувување на културните специфики на одредена група, истата да ги санкционира своите членови врз основа на нивната желба да практикуваат одредени либерални начела како на пример правото на избор (несакање да се практикуваат одредени обичаи кои го чинат идентитетот на таа група)⁹. Значи дали малцинските права се ограничени од индивидуалната слобода, демократијата и социјалната правда. По овој пристап колективните права му

се подредени на правото на човекот да одлучува за сопствената судбина. Затоа секој негов обид да оди наспроти нелибералните барања на групата во која припаѓа преку самосвесен критички однос е оправдан бидејќи тој прави избор. Ова е сржта на аргументацијата на ова гледиште.

Можно ли е тогаш да говориме за мултикултурализам кога *differentia specifica* на одредени култури кои гаат нелиберални вредности се асимилира од страна на нејзиното величество индивидуалната слобода. Каде е тука културата и што впрочем е таа? Меѓутоа дали овие вредности се инхерентни и неменливи. Историјата покажала дека денешните либерални општества во минатото не биле тоа, од каде произлегува дека инсистирањето дека мултикултурализмот е невозможен во услови на либерален модел на општествена организација е невозможен или фиктивен е во најмала рака погрешен историски пристап. Ова гледиште се проширува и со проблематизирање на унилатералната државна интервенција во име на либерално-демократските вредности. Во овој контекст под знак прашање е и актуелната надворешна политика на САД која својот легитимитет го црпи од „либерализација“ и „демократизација“ на нелибералните, недемократски општества кои се закана за светскиот поредок. Овој „хуманистички интервенционизам“ како што пејоративно го нарекува Ноам Чомски му противречи на идеалот на индивидуалната слобода и личната автономија. Како што беше напоменато нивна цел е да создадат претпоставки за преиспитување и

⁹ За ова повеќе во Вил Кимлика "Мултикултурно граѓанство", Скопје, ИДСЦО, 2004, стр. 251-256. Кимлика го потенцира спорот помеѓу левите и десните либерали. Првите преземаат мерки што се однесуваат на малцинствата (привремено и корективно) како би создале претпоставки на еднаква можност за практикување на идентитетот. Вторите сметаат дека овие мерки се контрапродуктивни и само ги продлабочуваат разликите и јазот меѓу малцинските и мнозинските групи.

промена (вклучувајќи ја тука и институционалната) на сопствените вредносни системи и практики. Така што доколку засегнатиот режим не создал институционални претпоставки за овие промени, единствено организација со меѓународен авторитет (како на пример ОН) е легитимна да интервенира на овој или оној начин.

* * *

Одговарајќи на барањето на Умберто Еко дека некој мора да ја определи и воспостави нетолерантноста на толеранцијата досега изложените репрезентативни пристапи за границите на толеранцијата ги застапуваат следниве нејзини значења:

1) Толеранцијата е опис на односи помеѓу луѓето во социјален контекст каде има претпоставен диверзитет на култури и религии. Значи зборуваме за толерантност/ нетолерантност само во ситуација каде е потребно да се направи избор.

2) Има нешто кај толеранцијата во нејзината најчиста форма што се заканува да го поткопа, наместо да го зацврсти социјалниот аспект на демократијата.

3) Јазикот на толеранцијата е јазик на моќта. Кој ќе се толерира во крајна инстанца одлучува оној кој ја има моќта.

4) Границите на толеранцијата се нејасни.

5) До одредена мера изгледа дека „толеранцијата како пракса“ е критикувана од огромен број луѓе кои се убедени дека таа има инхерентни ограничувања (феминистките, конзервативните христијани, постмодерни филозофи, социјални радикали итн.) Сите тие сметаат дека различноста е перманентен квалитет на нашите животи и дека ваквата толеранција не функционира. Сепак сакале ние тоа или не, се чини дека еден реалистичен приказ би не насочил неизбежно на крај да ги соочиме овие две гледишта од што по мое видување произлегува следното: дека без плурализам, не постои толеранција. Самата наша заложба да живееме во либерални демократски општества и да ги уживаме нивните благодети, за жал, наметнува и прифаќање на традиционалните либерални принципи. Од тука редуцирањето на етнички и религиозни конфликти во либералните општества ја наметнува потребата од напуштање на нашите конкретни идентитети и религиозни убедувања, со цел да конструираме и да уживаме во еден „мирољубив и мирен свет“.

Abstract

(In)Tolerance marked the historical evolution of human political civilisation, especially today. This essay analyses the term of tolerance and its historical development and implications, however its theoretical nucleus is constructed over the problem of tolerance in the contemporary society, its perspectives and boundaries. Moreover it is centered on the debate concerning the individual and collective rights, as well as freedom of religion in the multicultural societies.

Македонија и Грција - преглед на спорот со името

Александар Спасеновски

„Знам само две трагични истории на светот - онаа на Ирска и онаа на Македонија.

И двете биле лишувани и измачувани”

Роџер Кејсмент-ирски востаник убиен по востанието на ирскиот народ против Британците во 1916 година.

Стекнување на независноста

Република Македонија во почетокот на деведесеттите години ја стекна сопствената независност. Во контекст на општите потреси предизвикани од распаѓањето на социјализмот во Источна Европа и во СССР, малите народи ја најдоа сопствената шанса за конечно извојување на национална победа. Во групата држави кои се доведоа во ситуација самите да одлучуваат за себе беше и Македонија.

Колапсот на СФРЈ и создавањето на новата политичка слика на Балканот беше проследен со еуфорични изблици на национализам кој се јавуваше во различни форми, во зависност од карактерот на пречките со кои се соочуваа државите во настанување. Македонија беше исклучок од тој крвав бран кој почна да се движи од Словенија, надолу низ републиките.

На референдумот од 8 септември 1991 година, граѓаните на Република Македонија го дадоа сопствениот глас за независна македонска држава. Од овој датум почна

да се пишува најновата македонска историја.

Паралелно со процесите на консолидирање и дооформување на државноста, течеа и процесите за меѓународното етаблирање на Република Македонија. Членството во Обединетите нации и останатите меѓународни организации од регионален тип беше предизвик за македонската надворешна политика. Наспроти утврдените меѓународни норми, во обидите за остварување на правата кои произлегуваа од прокламираната независност, Република Македонија се соочи со отпор кој доаѓаше од Грција. Употребата на името *Македонија* стана неодминлива пречка во секој поглед на меѓународен план за Република Македонија. Така, се појави македонско-грчкиот спор, кој во текот на овие години поминува низ различни фази и во различни варијации, со различен интензитет.

Во продолжение следува приказ на позначајните делови од целината наречена Македонија и Грција - преглед на спорот со името.

Борбата за меѓународно признавање

Првиот голем судир во борбата за меѓународно признавање, претставува обидот на Република Македонија да добие признавање од Европската заедница. На 16 декември 1991 година, Советот на министрите ги објавува условите под кои ЕЗ ќе ги признае поранешните југословенски републики кои тогаш ја објавија сопствената независност. Првиот услов беше обврската на републиките на сопствените граѓани да им ги гарантираат основните човекови права и слободи и вториот, обезбедување експлицитна гаранција дека немаат територијални претензии кон ниту една соседна држава на ЕЗ и дека нема да спроведуваат непријателски активности кон тие држави, вклучувајќи и употреба на име што подразбира територијални претензии. Имајќи го предвид фактот дека единствено Република Македонија има име кое би било причина за судир со државачленка на ЕЗ, може да се претпостави кој е иницијаторот на вметнувањето на оваа клаузула во збирот услови кои би требало да ги исполнат поранешните југословенски републики доколку сакаат да издејствуваат меѓународно признавање.

Веднаш по овој настан, арбитражната комисија на ЕЗ донесува заклучок дека од сите поранешни републики на СФРЈ само Словенија и Македонија ги исполнуваат условите. Покрај тоа, беше подвлечено дека употребата на името *Македонија* не значи територијални претензии кон ниту една соседна држа-

ва. Но, и покрај тоа, на 15 јануари 1992 година ЕЗ објавува дека од нејзина страна ќе бидат признаени Словенија и Хрватска, но не и Република Македонија.

Кога Советот на министрите на ЕЗ повторно се состанува во мај 1992 година, се согласува да биде признаена Република Македонија, меѓутоа само под име што е прифатливо за сите засегнати страни. Еден месец по оваа одлука, ЕЗ застанува на стојалиште дека новиот северен сосед на Грција ќе биде признаен доколку во неговото име не биде содржан терминот *Македонија*. Одговарајќи на ваквата непринципиелна одлука на ЕЗ, македонската власт укажува дека пазарењето со името на државата е во спротивност со основните принципи на меѓународното право. Од своја страна пак, премиерот на Република Грција, Константин Мицотакис одлуката на ЕЗ ја оценува како *значајна национална победа*, додека друг грчки дипломат изјавува: „оваа мала псевдо република мора да престане да не вознемирува¹. Неутралните држави, како Данска, преку изјавата на премиерот сметаат дека „македонското прашање ги направи државите на ЕЗ заложници на Грција²“, додека италијанскиот министер за надворешни работи ја обвинува Грција „дека ја уценува ЕЗ во врска со признавањето на Македонија³“.

Во декември 1992 година, жариштето на расправата помеѓу Република Грција и Република Македонија, од главните градови на

¹ The New York Times 5 април 1992 година.

² Неос Космос, 23 јануари 1993 година

³ Неос Космос, 19 декември 1992 година

државите-членки на ЕЗ се преместува во Њујорк, кога Република Македонија и формално ќе побара прием во ОН. Владите на двете држави се расположени за компромис кога Франција предлага план според кој Републиката ќе биде примена во ОН под привремено име *Поранешна Југословенска Република Македонија - ПЈРМ*⁴, а постојаното име ќе биде избрано подоцна, низ еден процес на посредување. Така, Поранешна Југословенска Република Македонија стана членка на ОН и го зазема сопственото место во Генералното собрание под буквата „Т“. Но, проблемите со етаблирањето на Република Македонија на меѓународен план не престануваат. Така, Република Грција не дозволува да биде развиорено македонското државно знаме пред зградата на ОН.

Низ овој макотрпен процес на признавање, особено наелектризирана е јавноста во двете држави. Овој факт се гледа низ одржувањето на огромни македонски и грчки демонстрации во матичните држави, а пред сè во дијаспората. Во таа насока, преземањето на какви било чекори од македонска или од грчка страна за постигнување компромисно решение, сосема е веројатно дека ќе биде спречено од екстремните националистички кругови во Грција, како и од страна на опозиционите партии и јавноста во Република Македонија.

Следната фаза во македонско-грчкиот спор е пренесувањето на жариштето на конфликтот од Њујорк повторно во Западна Европа. Во декември 1993 година шест држави-членки на Европската унија (Велика Британија, Франција, Германија, Италија, Данска и Холандија) решаваат да ја признаат Република Македонија под привременото име *Поранешна Југословенска Република Македонија* и да воспостават целосни дипломатски односи. По два месеца Соединетите Американски Држави и Австралија објавуваат дека ќе ја признаат *Поранешната Југословенска Република Македонија*.

Паралелно со течењето на спорот, на површина се појавуваат и други жешки прашања. Во овој период Република Бугарија одбива да го признае постоенето на македонскиот народ и македонското национално малцинство во Република Бугарија, иако таа беше првата држава која ја призна Република Македонија под уставното име. Исто така, режимот во Србија несакајќи да стави точка на процесите на мирна сецесија на Република Македонија, одбива да се вклучи во извршувањето на демаркација на граничната линија помеѓу двете држави.

Кога Руската федерација, во август 1992 година ја признава Република Македонија под уставното име, се обидува да го избегне непријателството со Владата на Република Грција, соопштувајќи дека името на новата држава е *Македонија* (што се изговара со меко „к“, тврдо „д“ и со акцент на третиот слог), а дека името на регионот во Грција, *Македонија* (што се изговара

⁴ Во тој период Владата на Република Македонија е информирана од страна на правните советници на ОН дека името ПЈРМ“ служи само за интерна употреба во Обединетите нации, а тој факт не ги спречува државите-членки на светската организација поединечно да ја признаат Република Македонија под нејзиното уставно име.

со тврдо „к“ и меко „д“, и акцент на четвртиот слог) се всушност две различни имиња. Ова образложение на администрацијата на Руската федерација од грчка страна е оквалификувано како „неверојатна православна акробатика“⁵. Кога Народна Република Кина ја признава Република Македонија под уставното име, таа го аргументира тоа со „македонската постојана и принципиелна поддршка на ставот на кинеската Влада кон *тајванското прашање*“⁶.

Сите надежи во овој период дека позитивните ветришта ќе донесат крај на двегодишниот хаос и политичката нестабилност на Република Македонија паѓаат во вода со одлуката на Република Грција за економска блокада врз Република Македонија. Овој чекор, кој предизвикува општа меѓународна осуда ги натера останатите членки на ЕУ да ја доведат Грција пред Европскиот суд на правдата под обвинение дека го прекршува Договорот од Масстрихт и други трговски договори на ЕУ.

Блокадата на Република Грција во тој период се одразува исклучително негативно врз вкупната економска состојба во Република Македонија. Овој факт дополнително е зголемен поради блокадата на ОН врз Република Србија. Така, од четирите граници на Република Македонија, две беа затворени. Оваа состојба е пресудна за драстичното намалување на животниот стандард на граѓаните, кој се одразува преку зголемувањето на цената на виталните производи, како што се

храната, нафтата и другите намирници. Грчкото ембарго ја чинеше Македонија 50 милиони долари месечно. БНП падна од 1800 долари по жител, пред ембаргото, на помалку од 760 долари во септември 1994 година. Заобиколниот увоз на нафта и нафтени деривати ја чини Македонија дополнителни 50 долари по тон⁷.

Во тоа време, секој обид на Република Македонија да стане член на некоја меѓународна организација наидува на отпор од страна на Грција. Ветото на Грција во тој период ја одврати Република Македонија од зачленувањето во ОБСЕ, додека пак спротивставувањето на Кипар не ѝ овозможи на Република Македонија да стане дел од Движењето на неврзаните. Меѓутоа, Република Македонија успева да стане член на Меѓународниот олимписки комитет. Македонската екипа учествуваше на Олимписките игри во Барселона, во 1992 година, но под олимпиското, а не под официјалното знаме на државата. Република Македонија, овие години, исто така, стана член и на други меѓународни организации. Почнувајќи од Меѓународната агенција за атомска енергија, преку ИНТЕРПОЛ и Светската автомобилска асоцијација, сè до Меѓународниот комитет на Црвениот Крст.

Сè до 5 септември 1995 година, кога и формално беше обзнаен договорот помеѓу Република Македонија и Република Грција, настаниите поврзани со спорот немаат некаква драматична завршица. Но, на овој ден беше објавено дека е постигнат договор помеѓу страните

⁵ Неос Космос, 6 август 1992 година

⁶ МИА, 14 октомври 1992 година

⁷ Сашо Ордановски, iBalkan Stepchildi, The New York Times, 4 септември 1994 година.

во спорот. Во таа прилика, Сајрус Венс, медијаторот на ОН изјавува дека целиот процес траел 28 месеци на интензивна шатл дипломатија⁸. Грција се согласува да ја укине блокадата за 30 дена од денот на потпишувањето на договорот, а Република Македонија се согласи да го смени сопственото знаме, да ги потврди границите и да изврши промена на спорните членови од Уставот. Со договорот се остави конечното решавање на проблемот со името отворено⁹.

Привремената спогодба

На 13 септември 1995 година, во Њујорк беше потпишана Привремената согласност помеѓу претставниците на Република Грција и Република Македонија.

Документот е составен од вовед и 6 делови, со вкупно 23 члена. Првиот дел од договорот се однесува на пријателските врски и на мерките за градење доверба; вториот на човечките и културните права; третиот на меѓународните и регионалните институции; четвртиот дел се однесува на договорните релации; петтиот е посветен на економските, комерцијалните, релациите за заштита на животната средина и правните релации и последниот дел ги содржи одредбите од преоден и завршен карактер.

Министерот Каролас Папуљас, претставник на Република Грција, која во договорот беше претставена како *страната од првиот дел* и министерот Стево Црвенковски, претставник на Република Македонија,

описана како *страната од вториот дел*, се согласуваат дека Република Грција ќе ја признае Република Македонија како независна и суверена држава. Понатаму, дека ќе воспостават дипломатски односи како што е договорено, со крајна цел воспоставување на дипломатски односи на амбасадорско ниво. Двете страни ја потврдуваат заедничката граница како трајна и неповредлива меѓународна граница и секоја од страните се обврза дека ќе го почитува суверенитетот, територијалниот интегритет и политичката независност на другата страна. Тие се согласуваат и дека нема да поддржуваат акции на трета страна насочена против суверенитетот, територијалниот интегритет и политичката независност на другата страна. Двете држави се обврзаа да се воздржат од закана за употреба или од употреба на сила, вклучувајќи ја и заканата за употреба или употреба на сила дизајнирана за нарушување на нивната постоечка граница и се согласуваат дека ниту една страна нема да бара права или да поддржува барања за кој било дел од територијата на другата страна или барања за промена на нивната постоечка граница.

Исто така, двете страни се договорија да ги продолжат преговорите под покровителство на Генералниот секретар на ОН со цел да се постигне договор за името на Република Македонија и покрај разликите по тоа прашање. Секоја страна се согласи да соработува со цел да се олеснат заедничките односи на раз-

⁸ Thomas W. Blamaci, What it's name?

⁹ Christofer S. Wren, iGreeks to lift ban on trade that scrippled Macedoniai, The New York Times, 5 октомври 1995 година.

лични практични начини, вклучувајќи ја нормалната размена и трговијата.

Република Македонија, од своја страна потврдува дека ништо во Уставот, а посебно во преамбулата, нема да претставува основа за какво било барање за кој било дел од грчката територија или за мешање во внатрешните работи на Грција. Република Македонија се согласува да престане да го користи Сонцето од Кутлеш на сопственото национално знаме.

Двете страни се согласуваат да забранат непријателски активности или пропаганда од страна на агенциите кои се контролирани од владите и да ги обесхрабруваат акциите на приватните ентитети кои може да предизвикаат насилство, омраза или непријателство помеѓу нив, како и да ги отстранат рестрикциите за движењето на луѓето и стоките помеѓу нивните територии.

По прашањето за културните и човековите права, двете страни се согласуваат да бидат водени од постоечките меѓународни документи и да ги охрабруваат контактите помеѓу нивните народи на сите соодветни нивоа во согласност со меѓународното право и обичаи.

Република Грција се согласува да не реагира на кое било барање на Република Македонија за зачленување во меѓународните организации, сè додека Република Македонија го користи името *Поранешна Југословенска Република Македонија*. Исто така, Република Грција се согласува, економскиот развој на Република Македонија да биде потпомогнат преку развивање на блиски врски со ЕУ.

Што се однесува до прашањата поврзани со договорите, двете страни се согласуваат да ги следат прописите од поранешните билатерални договори помеѓу поранешната СФРЈ и Република Грција во областа на правните односи, судските одлуки и хидро-економските прашања и да воспостават нови договори слични на овие и во другите области од заеднички интерес.

Република Грција се согласува да се придржува до Конвенцијата на ОН за правото на морето во однос на статусот на Република Македонија како копнена држава.

Двете страни се согласуваат да го охрабрат развојот на пријателските и добрососедските односи, особено во делот на патиштата, железницата, поморскиот транспорт, воздушниот транспорт, комуникациските врски и да ги зајакнат економските врски на сите полиња, вклучувајќи научна и техничка соработка, како и соработка во полето на образованието.

Во Договорот се поместени одредби за преземање чекори за соработка во елиминирањето на сите форми на загадување, во областите околу границата и воопшто заштитивање на околината.

Двете страни се согласуваат да ги подобрат и промовираат деловните и туристичките патувања, да ги забрзаат царинските и граничните формалности, да ги модернизираат постоечките гранични премини или да изградат нови гранични премини и да соработуваат во борбата против криминалот, тероризмот, економскиот криминал, криминалот со дрога, илегалната трговија со културниот имот, прекршувањата на

цивилниот воздушен транспорт и фалсификувањето.

На крајот, двете страни се согласуваат да се придржуваат до процедурите на ОН за разрешувањето на споровите.

Привремената спогодба предвидено е да трае седум години, кога ќе биде заменета со дефинитивен договор, по кој секоја од страните ќе може да се повлече најавувајќи го тој потег писмено дванаесет месеци однапред.

Признавањето од САД под уставното име

На 4 ноември 2004 година, отвореното прашање за спорот околу името на Република Македонија, се чини дека ја доби долгоочекуваната разврска. Имено, еден ден по реизборот на Џорџ Буш на функцијата претседател на Соединетите Американски Држави, најголемата светска сила ја призна Република Македонија под уставното име.

Портпаролот на Стејт департаментот на САД, осврнувајќи се на ваквата одлука подвлече: „...маке-

донското раководство направи храбра одлука да ја спроведе децентрализацијата која се бара со Рамковниот договор. Сакаме да ги поддржиме тие напори во тој поглед, како дел од нашата поддршка за Македонија да се доближи до членството во ЕУ и НАТО¹⁰“.

Властите во Република Грција, се чини дека беа затечени од одлуката на американската администрација. Министерот за надворешни работи на Република Грција, Петрос Моливијатис, некриејќи го разочарувањето изјавува дека „одлуката на американската влада ќе има повеќестрани негативни ефекти врз дестабилизирањето на регионот¹¹“.

Во Република Македонија пак, задоволството од одлуката на САД беше јавно манифестирано и од власта и од опозицијата. Исто така, во македонските експертски кругови беше потенцирано дека е исправена голема грешка и дека разговорите за името што Република Македонија и Република Грција ги водат во Њујорк под покровителство на ОН станаа беспредметни.

¹⁰ www.a1.com.mk/vesti/vest.asp?vestID=39098

¹¹ www.a1.com.mk/vesti/vest.asp?vestID=39119

Abstract

The Republic of Macedonia's status as a independent state became a heated political issue in Greece. The Greek government objected formally to any use of the name Macedonia and also to the use of symbols such as the Star of Vergina.

The United Nations recommended recognition of the Republic of Macedonia under the temporary name of the "Former Yugoslav Republic of Macedonia" (FYROM), which would be used externally while the country continued to use "Republic of Macedonia" as its constitutional name. The United States and European Union agreed to this proposal, at that time.

In February 1994, Greece imposed a total embargo on the Republic of Macedonia. The effect on the Macedonian economy was devastating. Greece was heavily criticised internationally for appearing to contribute to the rising tension in the Balkans. The European Commission took Greece to the European Court of Justice in an effort to overturn the embargo.

Political pressure from inside and outside Greece did eventually lead to a temporary settlement of the issue. An *“interim agreement”* was signed by the two states in September 1995. The Republic of Macedonia agreed to remove any implied territorial claims from its constitution and to drop the Star of Vergina from its flag. In return, Greece lifted the blockade.

Discussions continue over the Greek objection regarding the country’s name, but without any resolution so far. Outside Greece and international diplomatic settings, the country is usually simply called *“Macedonia”*. About 40 countries, notably the United States, People’s Republic of China and Russian Federation, have recognised it by its constitutional name, while the remaining majority of countries, the United Nations and other international organisations recognize it as the *“Former Yugoslav Republic of Macedonia”*.

Улогата на ОБСЕ и концептот на национални малцинства

Елена Андреевска

Конференцијата за безбедност и соработка во Европа (КЕБС), која во 1994 прерасна во Организација за безбедност и соработка во Европа (ОБСЕ), не е исклучиво европска организација. Денес во неа се влучени сите европски држави, како и САД и Канада кои се едни од државите-основачи. Имено, ОБСЕ се развиваше прагматично, како одговор на менувањето на условите во Европа. Така КЕБС беше формиран со Хелсиншкиот завршен документ, потпишан во 1975 од страна на 33 европски држави, вклучувајќи ги Советскиот Сојуз, САД и Канада. Со завршувањето на студената војна членството на ОБСЕ се зголеми на повеќе од 50 држави. Замислена како компромисен инструмент за премостување на идеолошките разлики кои го подвојуваа Истокот од Западот во 1970 Хелсиншкиот документ влезе во постапка на преговори, воспоставувајќи силна поврзаност меѓу човековите права и безбедносните прашања. Оваа поврзаност ги постави човековите права на многу значајно место на политичката агенда во односите меѓу Истокот и Западот, што продолжи и по завршувањето на студената војна. Тоа овозможи ОБСЕ да продолжи да игра значајна улога во денешна Европа, како и да влијае на политиката поврзана со чове-

ковите права во многу свои држави-членки.¹

Целокупната работа на ОБСЕ, во поглед на националните малцинства, потекнува од Завршниот документ од Хелсинки од 1975.² Овој документ на многу јасен и недвосмислен начин ги потврди постоечките стандарди во доменот на човековите права. Во истиот документ содржана е и Декларација на принципи со која се уредуваат односите меѓу државите-потписнички. Овие принципи се целосно усогласени со Повелбата на Обединетите нации, при што нагласена е неопходноста од нивна примена во согласност со целите и принципите на Повелбата. На повеќе места Завршниот документ експлицитно ги наведува постојните обврски на државите, втемелени во општите принципи на меѓународното право. Така, во принципот 10 од Декларацијата помеѓу другото се вели: *иземјите потписнички доброволно ќе ги исполнат своите обврски согласно меѓународното право, во кои влегуваат обврските што произлегуваат од општите принципи и правила на меѓународното право и оние кои*

¹ Bloed, A., & Dijk, P., *Essays on Human Rights in the Helsinki Process* (1985); Buuergental, T., *The CSCE Rights System* (1993).

² The OSCE Helsinki Document 1992, *The Challenges of Change*, CM 2092 (1992); Brownlie, I., *Basic Documents on Human Rights* (1981), p. 320.

произлегуваат од договорите и останатите спогодби Š...Ć на кои тие се членки.

За одбележување е дека овој принцип е проследен со изјава според која, Декларацијата нема да влијае на правата и обврските на државите, ниту пак врз преземените обврски по пат на меѓународни договори и спогодби.

Декларацијата се повикува на малцинствата во делот насловен „Соработка во хуманитарни и други подрачја“. Така во принципот 7 се вели:

Земјите-потписнички на чијашто територија постојат национални малцинства ќе ги почитуваат правата на припадниците на малцинствата за еднквост пред правото; ќе им дадат целосна можност за вистинско остварување на човековите права и фундаментални слободи, за на тој начин да ги заштитат нивните легитимни интереси.³

Одредбите од Завршниот документ од Хелсинки бесомнено претставуваат добродојдено признание на важноста на прашањето на малцинствата во меѓународните односи, но првата значајна промена во поглед на ова прашање се случи на состанокот во Виена 1989. Завршниот документ усвоен во јануари 1989 содржи ветување за постојани напори со цел да се остварат одредбите од Завршниот документ во Хелсинки во однос на малцинствата.⁴ За одбележување е принципот 19, според кој земјите-потписнички

треба да „обезбедат и да создадат услови за афирмација на етничкиот, културниот, јазичниот и верскиот идентитет на националните малцинства на нивна територија. Тие ќе го почитуваат слободното остварување на правата на припадниците на националните малцинства и ќе ја обезбедат нивната целосна рамноправност со другите. Овој принцип е поткрепен со ставовите 59 и 68 во деловите за соработка и размена на документи на полето на културата, соработката, размената и образованието. При тоа државите се обврзуваат да се воздржат од каква било дискриминација на припадниците на националните малцинства и да придонесат кон целосно остварување на нивните легитимни интереси и стремежи на полето на човековите права и фундаментални слободи.⁵

На полето на заштитата на човековите и малцински права, направен е голем исчекор на Конференцијата за човекови права во Копенхаген 1990.⁶ Многу значаен е еден од заклучоците во Документот кој вели дека „прашањето поврзано со националните малцинства може на задоволителен начин да биде решено само во едно демократско општество, во една демократска политичка рамка заснована врз владеењето на правото, во рамките на независно правосудство. Секако дека не може да се претера во нагласувањето на важноста на постоењето на ефективни демократски институции, со оглед дека

³ Ваков претпазлив јазик ја опфаќа позицијата на оние држави што тврдат дека кај нив не постојат национални малцинства, особено тоа е случајот со Франција и Грција.

⁴ ILM 28 (1989), p. 527.

⁵ Принцип 18.

⁶ Document of the Copenhagen Meeting of the Conference on the Human Dimension of the CSCE, CM 1324, November 1990.

тие се неопходни за гарантирање и организирање на учество во јавниот живот од страна на сите, како и за насочување и решавање на судирите на интереси вообичаени за сите општества. Тоа претставува единствен начин демократските институции кои функционираат ефективно да можат да ги спречат популистите од играње на етничка карта.

Значењето на Документот од Копенхаген е и во тоа што ги проширува правата за ефективно учество на припадниците на националните малцинства по прашања од јавен интерес, вклучувајќи го тука и учеството во однос на прашања поврзани со заштита и афирмација на идентитетот на малцинствата од страна на нивните припадници. Неспорно е дека учеството во прашањата од јавен интерес е особено значајно за создавање на однос на лојалност кон државата и општеството чии што дел се и претставуваат и припадниците на националните малцинства.

Резултат на принципите изнесени на Конференцијата во Копенхаген и потоа Москва,⁷ беа доработени на средбата на експерти во Женева⁸ и надополнети на самитот во Париз⁹, како и на следната средба во Хелсинки.¹⁰ Резултат на овие настани претставуваат редица на стандарди кои содржат права, но и прашања за државите и меѓународната политика, од кои би издво-

ила само дел, резимирани на следниов начин:

- Националните малцинства значително придонесуваат кон животот на едно општество;
- Пријателските односи меѓу народите, мирот, правдата, стабилноста и демократијата бараат етничкиот, културен, верски и јазичен идентитет на националните малцинства да биде заштитен, како и да се создадат услови за афирмација на истиот;
- Припадност на едно национално малцинство е прашање на индивидуален избор на едно лице;
- Правата на припадниците на националните малцинства се неодвоив дел од универзалните човекови права;
- Се забранува присилната асимилација;
- Треба да се овозможи слободна употреба на мајчиниот јазик, со адекватна можност за настава на мајчин јазик; употребата на малцинскиот јазик треба да се овозможи пред државните власти кога постои можност и во согласност со важечкото државно законодавство;
- Треба да постои демократска политичка рамка заснована на владеење на правото, со независно судство кое функционира и треба да обезбеди еднакви права, слобода на изразување, политички плурализам, општествена толеранција и правила засновани на закон, со цел да се ограничи можноста од злоупотреба на моќта на владата;
- Треба да постои еднаква заштита за претставниците на мно-

⁷ Document of Moscow Meeting of the Conference on the Human Dimension of the CSCE, CM 1771, December 1991.

⁸ Report of the CSCE Meeting of Experts on National Minorities, Geneva 1991.

⁹ Charter of Paris for New Europe, CM 1464, March 1991; Brownlie, I., System of a Law of the Nations: State Responsibility, Part I (1983), pp. 474-486.

¹⁰ Ibid. F.n. 2.

зинското население во малцинските области;

- Треба да постојат ефективни мерки за превенција на дискриминација на поединци, особено во поглед на вработување, станбена политика и образование, вклучувајќи широк спектар на правни и административни мерки;
- Треба да постои толеранција и почит на различни култури;
- Треба се осигура признавање на одредени проблеми на Ромите, вклучувајќи ефективни мерки за постигнување потполно еднакви можности за сите;
- Прашањата во поглед на националните малцинства не претставуваат исклучително внатрешно прашање на државите, туку прашање, со меѓународно право уредени права и обврски.¹¹

Во декември 1994 земјите-учеснички на средбата на ОБСЕ во Будимпешта одлучија да го нагласат потенцијалното значење на една декларација за минимум хуманитарни стандарди кои би важеле во сите ситуации, како и да ја изразат својата подготвеност да учествуваат во нејзиното изготвување во рамките на ООН.¹² Оваа одлука е последица на иницијативата на Поткомисијата на ООН за превенција на дискриминација и заштита на малцинствата да достави Декларација за минимум на хуманитарни стандарди на Комисијата на ООН за човекови права.¹³ Сето ова прет-

ставува директна последица на согледувањата на меѓународната заедница дека меѓународно право за човековите права како и нормите на меѓународното хуманитарно право применливи при вооружени судири, не претставуваат доволна гаранција за заштита на човековото суштество во случаи на внатрешно насилство, етнички, верски и национални судири, вознемирувања или тензии или во случај на вонредни состојби.

Идејата и концептот за донесување на Декларација за минимум хуманитарни стандарди за прв пат беше предмет на дискусија во 80-тите.¹⁴ Декларацијата беше усвоена во 1990 во Туку/Або, Финска во 1990. На средбата во Осло на Норвешкиот институт за човекови права во септември 1994 беа вградени одредени измени.

Декларацијата обезбедува основа за остварување на минимум хуманитарни стандарди во конфликтни состојби.¹⁵ Понатаму, Декларацијата дава можност за децентрализирано спроведување на нејзините стандарди од страна на сите кои можат да помогнат и се инволвирани во активностите како набљудувачи, известувачи, мировни операции, во кои се разбира се вклучени влади, меѓувладини и невладини организации како и специјални известувачи задолжени за одредени држави од страна на ООН. Сите структури на ООН, заедно со ОБСЕ, Организацијата на американски држави и Организацијата за

¹¹ Без сомнение наведените принципи се политичко-обврзувачки, но не и правно.

¹² The Budapest Decision VIII on the Human Dimension, para. 34, The OSCE Budapest Document 1994.

¹³ Res. 1994/26.

¹⁴ Meron, T., On the Inadequate Reach of Humanitarian Rights Law and the Need for a New Instrument, AJIL, Vol. 77 (1993), p. 375.

¹⁵ Art. 18.

африканско единство се повикуваат да сторат сè што можат за да обезбедат сите поединци, групи и власти, вклучувајќи ги и оние под нивна управа, целосно да ги почитуваат стандардите на Декларацијата. Сите овие структури како и медиумите треба да се потпираат на Декларацијата како изјава на прифатени нормативни стандарди. Владите, властите, групите и поединците треба да се обврзат потполно да се придржуваат кон овие стандарди. Со Декларацијата не се пренебрегнува можноста од одредени проблеми при нејзината имплементација, со кои се соочуваат и останатите меѓународни инструменти, но се смета дека поедноставената нормативна рамка претставува добра основа за поедноставување на овој процес. Воедно, ваквата нормативна рамка овозможува владините и невладините организации навреме да преземат мерки на предупредување, со цел да се спречат можните несакани последици.

На крај, би сакала да истакнам дека сосема се согласувам со мислењето на Richard Dalton¹⁶, кој смета дека ОБСЕ нема да се согласи да создаде единствена политика во однос на начинот на кој владите би ги решавале прашањата во однос на националните малцинства. Своето учество во решавњето на конкретно настанати состојби поврзани со ова прашање ќе го гради врз основа на согледувањето на состојбата и потребата во секоја пооделна држава и на тој начин ќе гради решенија за нивно решавање.

Второ, ОБСЕ нема да се обиде да ги пресликува програмите за соработка на Советот на Европа. Така, Канцеларијата за демократски институции и човекови права во Варшава главно ќе остане релативно мала, но сепак подготвена да одговори на различните поставени задачи кои се протегаат од набљудување на избори, прекумагање на канцелариите и механизмите за човекови права на ОБСЕ, до организирање на семинари во кои ќе бидат вклучени сите држави-членки на ОБСЕ.

Трето, ОБСЕ нема да настојува да формира судски тела врз основа на систем базиран врз договори за заштита на националните малцинства. Ова прашање останува во надлежност на Комитетот за човекови права на ООН, како тело задолжено да ја следи имплементацијата на Пактот за граѓански и политички права, како и на Европскиот суд за човекови права во однос на Европската конвенција за човекови права и фундаментални слободи. Сега засега ОБСЕ не размислува за формирање на некое тело базирано врз договори, кое би имало овластување да ја проверува одговорноста на државите во случаи на неисполнувањето на обврските во однос на малцинствата кои произлегуваат од завршните документи.

Четврто, ОБСЕ никогаш нема да се здобие со мандат да наметнува санкции или да презема мерки на реализација како што тоа го има ООН согласно Глава VII од Повелбата на ООН, со цел да помогне во

¹⁶ Dalton, R., *The Role of the CSCE*, (1994), p. 107.

кризни состојби кои вклучуваат малцинства.¹⁷

Треба да се забележи и тоа дека периодот на поставување на стандарди од страна на ОБСЕ во однос на националните малцинства, главно е завршен. Во своите реакции во однос на прашањата поврзани со националните малцинства ОБСЕ се обидува да пополни две празнини. Прво, безбедноста на државите при спроведување на воспоставените принципи, и второ, интервенирање

во подрачја на тензии и судири во една држава или меѓу повеќе држави кои вклучуваат национални малцинства. При тоа, нема сомнение дека каков било успех главно ќе зависи од степенот на посветеност и подготвеност на сите држави во процесот на усогласување на законодавството со споменатите стандарди на заштита на националните малцинства и административната практика, односно процесот на имплементација.

¹⁷ Ibid. pp. 105-6.

Abstract

The present situation on minorities in many parts of Europe is black. The appalling practice of ethnic cleansing has opened a chapter of forced population movements which starkly illustrates one alternative to civilized regime for minority rights. In politically unstable and economically insecure societies, where exclusive nationalism gets a ready hearing, the vulnerability of minorities is evident.

Nevertheless, there have been positive steps in recent years to develop the beginnings of a transnational regime to protect minority rights. It is all the more urgent now to consolidate and strengthen it. While for the time being the main burden of adjustment will have to lie within the state, stronger transnational measures are necessary to encourage such adjustment. Developing a stronger regime for minority rights is possible if Europeans are serious about supporting democratic consolidation within their own states and across European frontiers.

Dialogue en vogue

За смислата и бесмислата на дијалогот со исламот

Андреас Јакобс

Дијалогот со исламот е тешка задача. Речиси секој го бара, но никој не знае вистински како тој изгледа. Политички и општествено посакуван и поддржуван, дијалогот во практиката останува најчесто без влијание и контури. Со тоа дијалогот со исламот ја дели судбината на многуте модерни појави, имено, да биде без концепт, содржински сиромашен и малку ориентиран во смисла на целите. Тоа предизвикува критика. Станува збор за расфрлање на пари, дури и за опасно прилепување до непријателите на западноевропските земји. Но, сериозниот поглед јасно ќе ни укаже дека дијалогот со исламот во Германија, и покрај многуте добри заложби, средбите полни со идеи и ангажираните проекти - има амбивалентен карактер. Дури и кај оние што го водат дијалогот е често пати нејасно кој со кого и со која цел зборува. Во ниту една друга област не е толку голема дискрепанцата меѓу реалноста и перцепцијата. Тоа е тажно затоа што дијалогот е правилен и важен. Се дава погрешен сигнал кога сојузната влада по големи најави повторно драстично ги скратува финансиските средства за дијалог со исламот. Во секој случај, ова нуди шанса дијалогот да се ослободи од товарот на брза акција и да се направи она што навистина треба да биде: концеп-

циски промислена долгорочна задача со јасно поставени цели. Ова е задолжително потребно, бидејќи погледот врз досегашните случувања поврзани со дијалогот откриваат многу посебности и понекоја бесмисленост.

Дијалогот наидува на критика пред сè како ритуализирана размена на бескорисности. Признанијата за толерантност и отвореност се потребни доколку водат кон конкретни форми на приближување и кон дефиниција на заедничките позиции, накратко: кон резултати. Но, признанијата на верата во еден Бог, кои влијаат на јавноста, ги одминуваат вистинските проблеми. Исламот не е зелено бојадисано христијанство, а крстот не може да се направи полумесечина. Нема голема корист секогаш одново да се извлекува параболата на Лесинг од основите на хуманизмот. Решението за конкретните политички и општествени проблеми не се состои во поврзувањето на трите прстени во една световно религиозна претопеност. Верата е помалку проблем, отколку она што верниците ќе направат од неа.

Основата на секоја конструктивна средба со исламот мора да биде признанието на верската слобода како основен принцип. Тоа е потребно затоа што исламот веќе одамна е дел од европската живот-

на реалност. Додека се расправа за тоа дали станува збор за збогатување или за закана, дискусијата премногу бавно се приближува до позитивните импулси на исламот за европските општества. Вина за тоа има и кај муслиманите. Муслиманскиот придонес за дијалогот се движи, како и претходно, меѓу само-сожалување и обвинување. Само-критичната рефлексивност е исклучок. Наместо тоа, од муслиманите постојано се слушаат истите деманти: *џихадот* не е света војна, туку напор во име на Бога, Евреите и христијаните се прифатени малцинства во исламот со посебни права на заштита (што присутните немуслиманите повеќе ги отуѓува отколку што ги радува) и во исламот нема никаква принуда (за религија). Сето тоа е точно и мора да биде кажано. Но, каква улога игра тоа во муслиманската реалност? Иранците или Алжирците постојано ги креваат рамениците кога некој сака да се расправа со нив за концептот на куката на мирот (исламот) што се наоѓа наспроти куката на војната. Многумина од нив го најдоа мирот во Европа, мирот што не сакаше да им го даде нивната стара (исламска) татковина. Но, тоа малку има врска со вистинскиот ислам, бидејќи тој *per definitionem* е мирољубива религија. Оттука, еден крадец, измамник или терорист не може да биде муслиман. Толку едноставно е тоа.

Дијалогот со исламот секогаш се одвива по една иста шема, која ја опиша Јоханес Кандел во една студија на Фондацијата „Фридрих Еберт“. Како прво, на немуслиманските слушатели им се објаснува од муслиманите дека прво, тие

знаат премалку, а второ, дека знаат само погрешни работи за исламот. Потоа, тие дознаваат дека ова незнаење и половично знаење довело до дискриминација и експлоатација и дека исламот не заслужува ваков третман. На крајот, на слушателите, свесни за нивната вина, ќе им биде објаснето дека исламот значи слобода и дека е неделливо поврзан со поимите како толерантност, правда и демократија. Крајот по правило е укажување на заедничките работи на сите религии и завршен говор за дијалогот меѓу нив. Дијалогот со исламот се репродуцира по оваа шема одново и одново. Тој започнува со констатација за неопходноста од дијалог и завршува со повик истиот да продолжи.

Непријателска претстава за исламот

Неизоставен составен дел на горе скицираната шема на дијалогот со исламот е непријателската претстава за исламот. Основниот елемент на оваа теза се состои во тоа противништвото кон исламот да се подигне до еден вид структурно обележје на западноевропската култура. 11 септември и неговите последици преминуваат во акт на една драма, која со векови се инсценира во форма на крстоносни војни, инквизиција, колонијализам, фашизам, комунизам, неоимперијално искористување и така натаму. Во оваа драма Западот има потреба од разграничување со ориентот заради сопствено културно самоуверување, посебно откако се надминаа предрасудите околу комунизмот.

Проблемот на оваа теза е што таа го зголемува значењето на исламот во и за Европа. Се разбира дека е јасно, најдоцна од времето на Хердер, дека културите се дефинираат и преку нивните надворешни граници, па и Западот можеби стана малку позападен по 11 септември. Но, постојат поважни карактеристики на идентитетот на западно-европската култура од тоа да биде немуслиманска. Тезата за непријателската претстава за исламот не предизвикува лутина, затоа што овде во земјата нема омраза кон исламот, или, пак, затоа што нема непријателско мислење за исламот. Би било наивно да се прифати тоа. Но, и покрај сè, претставата за исламот кај Германците е подиференцирана и поодмерена отколку што често пати се тврди, според една нова анкета, спроведена по налог на Фондацијата „Конрад Аденауер“. Посебно проблематизирана е тезата за предрасудите кон исламот, пред сè, затоа што се користат токму со оние механизми, кои дијалогот со исламот всушност би требало да ги критикува. Бидејќи во потрагата по улогата на жртва, многу лесно доаѓа до мешање на она вистинитото со анти-западните предрасуди и фразите за теориите на заговор.

Вознемирува и фактот што некои германски експерти за исламот со задоволство многу лесно подлегнуваат на искушението да застанат на страната на своите муслимански партнери за дијалог при поткрепувањето на тезата за непријателската претстава за исламот. Исто така, од германска експертска страна, претставата за исламот во Германија е често пати погрешна,

изобличена и непријателска и воопшто преовладува медиумски предизвикано незнаење. Распространетиот медиумски прекор не може многу да се разбере. Навистина, германските извештаи за исламот се работа на оние, кои тие ги критикуваат. Најдоцна од деведесеттите години наваму темата ислам во големите надрегионални дневни весници ја покриваат реномирани научници и новинари, кои добро ја владејат. Значи, печатените медиуми кои се сфаќаат сериозно, во однос на исламот се наоѓаат на високо ниво. Се разбира дека има исклучоци, посебно во изборот на сликата и во телевизијата. Да се препуштите на омилениот експертски прекор и исполнети со желба да го следите познатиот толкувач на исламот Петер Шол Лато е веќе одамна празен ритуал, кој предизвикува здодевност. Тоа што исламот има лош имиџ не зависи од неговото медиумско појавување, или од невкусната насловна страница на посебното издание на Шпигел на оваа тема.

Не е никакво чудо што сопствениците на културната моќ за толкување ја пропагираат културната разлика како централна големина за објаснување на сè можно. Тој што сака да го објасни исламот, тој треба да прави добри дела во овие времиња. Повторното оживување на наводно историски вкоренетите непријателски претстави, го доживува обратното од неговата намера. Тоа станува привидно емпириска потврда за едноставниот пример на интерпретација на Самјуел Хантингтон за висококомплексна реалност. Тој што зборува за предрасудите за

исламот прво го исфрла Самјуел Хантингтон преку предниот влез – и тоа на начин што ќе го забележат сите соседи – за потоа повторно да го внесе прикраден од задната врата. На овој начин претставниците на тезата за непријателската претстава за исламот преминуваат во лица кои тврдат дека се борат за нејзино совладување и стануваат идеолози на културната разлика. Дел од дијалектиката на дијалогот е тој често да го употреби она што го негира, за самиот себе да се оправда.

Притоа беше впечатливо како токму по 11 септември од сите општествени слоеви и политички логори се бараше дијалог со исламот. Одвај да постоеше пропаганда за исламот. Во секој случај, ја немаше во размер како што се прогнозираше од многумина. Ретко се известувало толку опширно за исламот, ретко имало толку љубопитност и искрен интерес и ретко имало толку наука за исламот како денес. Притоа, оние што денес се туркаат во основните курсеви по арапски или во воведните предавања за исламско право не се ориенталисти во смисла на Едвард Саид. Неоколонијалните амбиции нема да го збогатат замавот на ориентални науки, туку тоа ќе го направи вистинскиот интерес за една стара и богата културна и религиозна традиција и увидот во нејзината политичка и општествена актуелност.

Просветениот муслиман

Друга својственост на дијалогот со исламот – барем во Германија – е изборот на муслиманскиот партнер

за разговор. Околу три четвртини, до две третини, од муслиманите кои живеат во земјата се изјаснуваат за религиозни. Меѓу религиозните муслимани пак само еден мал дел е цврсто организиран. Но, како партнер за дијалог се чини дека е интересен само овој мал дел. Доколку се побара партнер за разговор во полето на организираниот ислам во Германија, тогаш по правило се наидува на маќа при изборот. На располагање стојат Исламскиот совет, со доминантно турско присуство, близок со исламистичкото здружение „Мили Герус“, или пак Централниот совет на муслиманите, со неговиот претседател Надеем Елиас, совет близок со муслиманските браќа. Но и двата совета не го застапуваат мнозинството муслимани во Германија.

Не постои сомнеж само во барањата на водечките исламски здруженија да бидат претставници на исламот, туку и во нивните мотиви. Цел на еден дијалог мора да биде запознавањето, совладувањето на стравовите и предрасудите и заедничката дефиниција на принципите на соживотот. Досегашното настапување на претставниците на исламските здруженија на манифестациите за дијалог покажува спротивни намери. Нагласувањето на непријателската претстава за исламот му служи, пред сè, на укажувањето на културната разлика. Оваа разлика би морала да биде призната и почитувана од германската правна држава. Заднината е очигледна: наместо за интеграција станува збор за создавање на правен и политички слободен простор, значи за разграничување. Дијалогот

наидува на опасност да стане форум во кој погрешно ќе биде сфатена толерантноста и ќе бидат ставени под знак прашалник слободите на граѓаните и индивидуалните основни права. Темите на ова барање за слободен простор се најчесто истите: убивање на животни без средства за успивање, ослободување од настава по физичко за девојчињата, архитектурата на џамите, носење на шами и повик за молитва. Многу од она што се дискутира со етикетата на религиозна слобода е помалку безопасно отколку што изгледа. При таканаречената расправа за носење шами не станува збор само за индивидуалното право на слободно изразување на религијата, туку и за правен случај кој служи за пример.

Тоа што манифестациите за дијалог не ретко се искористуваат како рекламни цели за специфичното поимање на исламот на водечките исламистички здруженија во Германија, не ги збунува само партнерите кои водат дијалог. Тоа – и ова е значително попроблематично – го става под притисок мнозинството муслимани, оние кои не чувствуваат голема потреба да бидат привилегирани во општеството како муслимани. Дијалогот овде, значи, не спречува да се создадат паралелни општества во правна смисла, туку тој им нуди форум на двигателите на овој општествен паралелизам. Овде повторно влегува *clash of civilizations* преку задната врата на дијалогот.

Доколку човек сака да направи лак околу водечките исламистички здруженија, тогаш потрагата по

партнери за разговор станува тешка. Многу муслимански интелектуалци се плашат да се декларираат како застапници на исламот и повеќе се поимаат себеси онакви какви што навистина се: писатели, научници, студенти, уметници, претприемачи или работници. Одвај да има некој кој сака да се декларира како просветен, примерен муслиман. Во основа, на муслиманското самопретставување во земјава му недостига она што со векови го обележуваше исламот: дух и финеса. Ниту трага од *Public Convert Intellectuals*, кои како нов феномен во САД преку медиумите им го објаснуваат на Американците новиот, без стеги, модерен ислам. Во Германија залудно се бара типот на младиот, паметен муслиман, кој добро се разбира во јазикот и формата на западните општества и кој ќе биде говорник на младите генерации. Наместо тоа – муслиманското самоинсценирање го карактеризираат глупости, лелекање и жртвени ситуации.

Малку зачудува појавата на противречење. Кога критичарот на дијалогот Ханс-Петер Радац пишува против исламизацијата на (христијанското) откритие и дијалогот со исламот го жигосува како распродажба на христијанскиот запад, која својот почеток го има во гревот на вториот ватикански собир, станува јасно дека фундаментализмот и на друго место е како дома. Притоа Радац (но само овде) има право дека на исламот смее да му се пристапи или самовесно и врз основа на цврсти убедувања, или да се застапе на страна. Тој нема право кога богат на зборови го заговара духот

на христијанско-западната загуба на идентитет. Љубопитноста, отвореноста и интересот за другиот се силата, а не слабоста на оваа христијанско-западноевропска култура.

Дијалог со модерната

Што треба да се направи за добрата идеја да премине во практика што има смисла? Прво треба да стане збор за разјаснување на целите и темите на дијалогот. Роман Херцог, еден од најсилните гласноговорници за дијалог со исламот секогаш одново укажуваше дека за овој дијалог ќе биде потребно прагматичарите да коалицираат наспроти догматичарите, и тоа дури и во рамки на секоја од културите. Овде лежи всушност суштината: засилување на модернизаторите, на просветителите, на реформаторите. Често пати се чини дека не претставува проблем меѓусебниот дијалог на религиите, туку дијалогот на религиите со модерната. Овде се мисли, пред сè, на исламот.

Дијалогот прво беше христијанско/западна заложба, која ја принуди муслиманската страна да учествува. Новите поттици во исламското мислење мора да дојдат од внатре, а може да бидат поддржани од надвор. Користа е мала ако исламот секогаш се сфаќа како проблем. Насекаде во исламскиот свет и во Европа има реформаторски мислителци, кои размислуваат за односот на исламот и модерната. Обидите на исламските интелектуалци да изнајдат автентичен пат кон модерната би требало да бидат сериозно сфатени. Задачата на

дијалогот би морала да биде да им понуди форум на овие интелектуалци и да им го засили грбот во меѓуисламското соочување. Тажно е критичните мислителци како Египќанецот Нарс Хамид Абу Заид или Иранецот Аболкарим Сорус да се перципираат како жртви на политички скандали. Нивните истражувања и идеи заслужуваат поинакво внимание. Но, тоа истовремено значи да се простиме од претставата дека едно значајно содржинско соочување со фундаменталистите или пак, исламистите, би било можно и би имало смисла. Дел од исламската идеологија е да се даде отпор на дијалогот.

Дијалог мора да се бара не само преку лица, туку, пред сè, преку конкретни теми. Посетите на џамии и христијанско-исламските рунди разговори може да бидат важни и да го унапредат разбирањето, ако се грижливо подготвени. Многу црковни позиции, општествени институции и ангажирани поединци вложуваат извонредна, оригинална работа. Во основа, дијалогот со исламот мора да се одвива далеку од дијалогот за дијалог. Тој што ќе покрене форма за темата, не треба да се чуди што нема да навлезе понатаму во стручните прашања. Подобро е да се воведат перспективата на дијалогот во конкретни дискусии за стручни теми. Тоа не мора да води веднаш до дијалогски Mainstreaming. Што има погрешно во тоа муслиманите во земјава и во странство да се вклучат целно во дебатите за политичките и за општествените предизвици што се од меѓусебен интерес? Само на

тој начин може да се начнат сензибилните теми: поимањето на демократијата, човековите права, образованието, глобализацијата, правдата, непријателството кон туѓинците, антисемитизмот и, не на последно место, религиозната толеранција. Муслиманите нетрпеливо реагираат на прашањата за забраната на промена на религијата во исламот или за прифаќањето на христијанството во исламските земји, но овие прашања се неопходни. Дел од плуралните, мулти-религиозни општества е да може да се бира религијата и да може да се напушти или промени.

Признанието за реализам во дијалогот со исламот, во меѓувреме, е општо место. Но останува да биде правилно. Дијалогот со исламот – како и да се води – не може да го придвижи барањето краткорочно или на среден рок да ги отстрани потенцијалните или актуелните напнатости меѓу државите и општествата на различните културни кругови. Тој може со фер размена да го зголеми меѓусебното разбирање и да ги поттикне процесите на учење, кои делуваат во смисла на долгорочно поставен интеркултурен кон-

фликт менаџмент. Реализмот значи исто така да не се создаваат илузии за улогата и за значењето на актерите. Асиметриите во однос на политичката моќ и интереси не може да се отстранат и при сите признанија за рамноправност на партнерите за дијалог. Тие се структурно условени и треба долгорочно да се надминат. За овие асиметрии уште од почеток да не го исклучат дијалогот, т.е. да не го оптоварат, нерамнотежата меѓу партнерите кои водат дијалог мора сама да се рефлектира при дијалогот. И со ваква заднина, дијалог мора да се води, пред сè, на ниво на (цивилно) општество, како размена меѓу конкретни индивидуи. Тој е исто толку апстрактен колку и невозможен како дијалог меѓу апстрактни колективи на две религии или на култури. Сево ова покажува дека дијалогот има долг пат пред себе, и тоа не како модерна појава туку како форма на перманентно извежување. Тој не е формат што ќе се оживее и оттогаш ќе постои како непроменлив составен дел на политичкиот и општествениот живот. Тој мора да се развива, обликува, менува, отфрла и одново да се открива.

Abstract

The Islam is not green colored Christianity, and the cross can not be turned into the crescent.

Faith is not a problem at all, compared with what the believers can make out of it.

The background of every constructive meeting with the Islam must be the recognition of the religious freedom as a primary principle. This is necessary because the Islam since longer is part of the European reality.

The Author of this text is writing about the antagonist view of the Islam, the enlightened Islam and about the dialogue with the modern.

At the end it is mentioned that there is nothing wrong in the participation of the Muslims to the debate in the country and abroad concerning the political and society challenges which are of common interest.

The dialogue should proceed, above all on the citizenís society level, like an exchange between the individuals.

Милетскиот систем - модел на религиозна толеранција

Ѓорге Иванов

Светот во кој денес живееме добива една невидена епохална динамика. Сведоци сме на еден објективен планетарен процес кој може да се сведе на технолошко - информативна револуција која создава глобална економија и оформува еден вид светски систем. Во еден таков свет, преку процесот на глобална меѓусебна зависност и субнационална фрагментација, се чини дека се трансформираат сите наши досегашни претстави за светот, почнувајќи од исчезнувањето на националниот суверенитет до создавање на наднационални политички, економски, културни, но и криминални структури. Во секој аспект на наведениот процес, државата губи добар дел од својот суверенитет.

Теоријата и практиката сè уште бавно се прилагодуваат на забреваната глобализација. Врвни авторитети во науката и политиката, соочени со сето она што го носи глобализацијата, се обидуваат упорно и тврдоглаво, по секоја цена, да ја задржат доминантната парадигма во западната политичка мисла: идејата за централизирана територијална држава. Стравот од губење на стекнатите статуси и привилегии ги отргнува од барањето други алтернативи. Сето тоа засега им е препуштено на алтерглобалистите кои сè уште „ферментираат“

неможејќи, барем досега, ни самите себе да се осознаат. Љубопитните во сферата на науката откриваат една, за жал речиси заборавена, традиција и теорија на политичка мисла која на посоодветен начин ги третира проблемите на моќта и законитоста во свет што сè повеќе го карактеризира таквата фрагментација и меѓусебна зависност.

За да се сфати сето тоа, но и да се објасни, треба да се вратиме до оној момент во историјата кога се раѓале нации-држави. Тоа е момент кога нивната центрипетална социоекономска динамика сè уште можела да се критикува без моќните ограничувања на територијалната државност како неспорна и неотповиклива реалност.

Едноставно, треба да размислуваме за „постмодерната“ криза на државата и општеството како лик во огледалото на нејзиниот двојник - раната модерна. Во тоа огледало можеме да откриеме општество на раната модерна кое се распаѓа поради религиозни војни, социоекономско фракционерство и територијални освојувања. Одговорот на раната модерна на овој пад на „способноста за владеење“ (governability) е апсолутистичката концентрација на моќта наспроти сите фракции и посреднички сили, со цел да се постигне внатрешна стабилност и надворешна безбедност (во

теоријата познат како модел на Боден). Како што „државниот разлог“ стана теоретски и практичен одговор на кризата на државното уредување (polity) на раната модерна, така денес неоконзервативците се застапуваат за „поавторитетен и поефикасен модел на владиното донесување решенија“ (најочигледен пример за тоа се одлуките на администрацијата на Џорџ Буш) наспроти „претераната демократија“ во фрагментираните „постиндустриски“ општества. *Повеќе држава за повеќе општество (More state for more society)*: ова е традицијата што преовладува во западната политичка мисла за која неоконзервативците се толку убедени дека тоа е она вистинското.

Наспроти наведеново постои модел на *политичка стабилизација преку социетална автономизација*. Ова е алтернативната традиција што се спротивставува на централизирана територијална држава, а почнува со Алтузиус и неговите приврзаници, и крајно недостасува во дискусиите во врска со иднината на општество и политиката во еден многу комплексен, глобално меѓусебно зависен и растечки фрагментиран свет. Тоа е и алтернативна политичка мисла која недостасува и при проекциите на новиот устав на Европската унија. Бидејќи просторот не ни дозволува подетална елаборација на овој модел, пожелно е да се спомне дека во тоа време на просторот на кој живееме се случува нешто слично. Станува збор за една специфичност на Отоманската империја позната како „милетски систем“ на Големата Порта. Да се обидеме накратко да ја осознаеме.

Општествата во Југоисточна Европа се мултиетнички¹. Мултиетничноста е резултат на долгиот период на опстојување на империите на овој простор. Така на пример, Античка Македонија опстојувала со векови, Византија тука опстанала цел еден милениум - 1000 години; Отоманското царство 500 години. Во рамките на империите живееле заедно различни етнички, религиозни, јазични групи. Мултиетничките царства биле принудени да изградат сложени нетериторијални механизми кои ги регулирале, за денешно време комплицираните, меѓуетнички, религиозни и јазични односи.

Од страна на интелектуалните елити на Балканот воопшто не бил пројавен интерес за проучување на ваквите специфични модели на

¹ Честопати кај нас интелектуалците, политичарите, новинарите ги поистоветуваат мултиетничноста и мултикултуралноста што предизвикува мноштво нејаснотии бидејќи станува збор за различни социолошки и политички состојби. Во мултикултурализмот, поединецот се снаоѓа со идентитетот на речиси воспоставените популации во друга држава и со проблемот на интеграција во доминантното мнозинство. Поинаку кажано, мултикултурализмот се применува врз емигрантите, можеби врз емигрантите од различно расно потекло кои со имиграцијата укажуваат дека долгорочно, тие или нивните потомци, сакаат да ги прифатат културните норми на мнозинството. Основно е тоа што под мултикултурализмот не се очекува долготрајно одржување на јазикот кој го носат со себе имигрантите. Некои културни црти, како што е религијата, можат да бидат сочувани, но силната акултурација (модернизација на примитивната култура) доведува степенот на подвоеноста меѓу мнозинството и малцинството да станува сè помал. Мултиетничноста (и мултијазичноста) е нешто што е квалитативно поразлично. Тоа подразбира експлицитно одбивање на идејата за целосна акултурација и претпоставува дека различните етнички и јазични групи можат да живеат во иста држава и да го сочуват својот јазик и култура. Мултиетничноста е многу покомплицирана состојба и бара сосем поинакви решенија од мултикултурализмот. Мултиетничноста бара ниво на сензитивност и прилагодливост на сите групи кон барањата на оние другите и подготвеност за компромиси. Во политичка смисла, мултиетничноста подразбира форми на заедничка власт (заедно со линии дефинирани со консociјативизмот) која ги прифаќа и се засновува врз колективниот идентитет на групата како клучен фактор во политиката.

остварувањето на колективните идентитети во облик на персонални автономии. Особено тоа се однесува на таканаречениот „милетски систем“ во Отоманската империја кој барем во принцип го спречувал територијалното разграничување и овозможувал во долги периоди мирна коегзистенција. Со ваквото проучување, ако ништо друго, барем би можеле да се осознаат суштината на мултиетничизмот но и начинот на настанувањето на нациите и националните држави на овој простор и проблемите што сè уште ги создаваат. Имено, почнувајќи од 19. век технолошкиот прогрес и експанзијата на европските сили ги изложува овие простори на идеите на национализмот. Почнува да јакне интересот и желбата за територијална национална држава од западен вид кога земјата и територијата се поставени како фундамент при изградбата на идентитетот. Тоа доведува до тенденции кон политичко-културна хомогенизација и тогаш царствата се распаѓаат, но почнуваат и перманентните конфликти, војни и страдања, преселувања и асимилирања на народите од овој простор кои траат до ден денес.

Османлиското царство не го познавало модерното сфаќање за нацијата. Севкупната организација на општеството се засновувала, слично на неговиот претходник Византија, врз верата. Поаѓајќи од централната идеја за заедницата (семаат), султанот при управувањето се користел со занаетчиските здруженија (esnaf) или верските заедници (milet) кои ја сочинувале основата на опшtes-

твениот живот во империјата. Во интерес на султанот било да не се поистоветува со ни една од посебните групи, туку да остане над групите, за да не стане заробеник на некоја од нив.²

Отоманските Турци биле Муслимани кои го освоиле поголемиот дел од Блискиот Исток, Северна Африка, Грција и Источна Европа за време на XIV и XV век, здобивајќи се со голем број еврејски и христијански поданици. Османлиското царство не било турска национална држава, туку исламски вселенски халифат, кој во согласност со шеријатската државно-правна теорија, било уредено како верска империја во која не постои национален концепт. Токму поради тоа сите поданици биле третираны исклучиво како припадници на религиозни групи, но не и на етнички заедници. Муслиманите претставувале равноправно обединет државотворен народ, без оглед на своето етничко потекло.

Зборот *milet* потекнува од персискиот јазик и го означувал она што во западната цивилизација се нарекува „нација“ или „народ“ и се однесувал на муслиманите, христијаните и евреите како верски заедници³. Неколку месеци по освојувањето на Цариград во 1454 година османлискиот султан Мехмед II Освојувачот им дал широки овластувања на верските поглавари во христијанскиот и еврејскиот милет во управувањето и раководењето со

² Османлиите во почетокот не биле сунити, туку го следеле хетеродоксниот ислам кој подоцна ќе се нарече алевизам. Затоа султанот не се поистоветувал со сунитската муслиманска група бидејќи со тоа би се промовирал во водач на сунитите.

³ Денес на турски јазик *millet* значи *инација*, така на пример *i_Tk milletii* значи *турска нација*.

нивните верски заедници⁴. Се претпоставува дека султанот го сторил тоа за да ја обезбеди покорноста на оние потчинети кои биле „народи од книгата“ односно оние што се спомнуваат во Куранот.⁵ Токму поради вакви но и други теолошки и стратешки причини, Отоманите им ја дозволиле на овие малцинства слободата не само да ја практикуваат својата религија, туку и поширока слобода да се управуваат себеси во чисто внатрешни работи со посебни законици и судови. Христијаните и Евреите всушност биле заштитен народ и им било дозволено да се однесуваат според нивните обичаи под услов да останат лојални и да ги плаќаат даноците. Султанот преку милетскиот систем ѝ дал нова улога на црквената хиерархија, покрај духовната дејност која ја извршувала во византискиот свет, црквата е вовлечена во политиката и управата како претставник на православните и еврејските поданици.

Токму поради милетскиот систем отоманските освојувања на Бал-

канот не го уништиле православното христијанство, туку му донеле многу привилегии што го сфатиле и патријаршијата но и нејзините непријатели, пред сè папата во Рим. По хаосот кој бил доминантен во последната фаза од византиското владеење, Црквата сега ја повратила и ја зголемила својата моќ. Преку милетскиот систем, всушност Османлиите по многу векови за прв пат ќе го обединат Балканот.

За околу пет векови, меѓу 1456 и колапсот на Империјата во Првата светска војна, три немуслимански малцинства имаа официјално признавање како само-управувачки заедници - Грчката православна црква, Ерменската православна црква⁶ и Евреите⁷ - секоја од нив понатаму била поделена на разни локални административни единици. Основањето на милетите бил еден еволутивен процес кој почнувал од главниот град, но со тенденција неговата власт да се прошири врз целиот простор на империјата. Секој милет бил воден од највисокиот црковен лидер (Главниот Рабин и двајцата Православни Патријарси).

Некои автори спомнуваат дека постоеле пет милети. Покрај наведените постоеле и Римо-католичкиот милет под заштита на Франција и Протестантскиот милет под заштита на Англија и Холандија.⁸ Овие

⁴ Мехмед Освојувачот себеси се сметал за наследник на византиските цареви и за прв владетел на светот. Тој лично бил исклучително заинтересиран за античката мисла и теолошката доктрина и покажал голема почит кон цивилизацијата што ја потчинил. Решен да создаде задоволно христијанско население, тој се потрудил да најде соодветен поглавар за Православната црква со кого ќе може да соработува. За нов патријарх Мехмед го назначил ценетиот ерудит Георги Сколариос или калуѓер Генадиј. Во 1454 султанот му ги врачил на патријархот своите инсигнии на функцијата. Теоретски, патријархот бил избран од Светиот синод составен од митрополити, а потоа одобруван од султанот.

⁵ Религиите кои не се спомнувале во Куранот биле еретички и немале право да се здружуваат во различни милети. Тоа бил случај и со муслиманите шиити кои ги поддржувал Иран, но и оние што подоцна ќе бидат наречени Аљеви-Бекташи, кои никогаш немале право на свој милет. Слична е состојбата на почетокот и со католиците: Маронитите од Либан, католиците од Унгарија, Хрватска и северна Албанија, Ерменските Унијати од Сицилија и Палестина, кои подоцна ќе бидат вклучени во ерменско-грузискиот православен милет.

⁶ Грузиско-ерменскиот православен милет е основан во 1461 година кога султанот го повикал ерменскиот епископ Јоаким да дојде во Истанбул и го именувал за патријарх. Меѓутоа Ерменците ќе почнат да го користат нивниот милет дури од 1543 година.

⁷ Бидејќи во тоа време имало многу малку Евреи, во архивите многу ретко се спомнува еврејскиот милет и се претпоставува дека тој е основан во 1455 година. Рабинот Капсалија е прв голем рабин на милетот со титула *haham ba*⁹.

⁸ Стивен К. Баталден, *Преиспитување на традицијата*. Култура 1997, Скопје, стр.172.

милети, на некој начин, биле резултат на влијанието на големите западни сили и западната колонијација на Отоманската империја.

Најзначаен милет секако бил православниот милет кој се нарекувал и „рум“ или „ром“ милет⁹. Називот Рум-милет, подоцна познат како Румелија, укажувал на источно-римското, односно византиското царско потекло на тој милет. Рум милетот влијаел врз судбината на најголемиот број православни христијани на Балканот, но и на арапските и грчките христијани кои се наоѓале под јурисдикција на Ерусалимската, Антиохиската и Александријската патријаршија.

На чело на Рум милетот стоел цариградскиот патријарх, кој бил одговорен пред исламските господари за стабилноста на православните христијани. Патријархот бил назначуван со указ од султанот (*berat*), меѓутоа станувало збор за купување на функцијата за 3.000 златници, кои потоа патријархот си ги наплатувал преку даноци од црквите и манастирите¹⁰. Тоа, впрочем, било и повод за царување на митото и симонијата во Румелија, кое трае и до ден-денес на овој простор.¹¹

До 18. век патријархот имал огромна моќ. Тој бил милет баши (поглавар на милетот) и етнарх (секуларен владетел) на право-

славното население; бил висок функционер во османската власт и дел од аскерската бирократска класа. Патријархот бил одговорен пред султанот за однесувањето и лојалноста на православно население и нему му биле доверувани задолженија за собирање на даноците и за одржување на јавниот ред и поредок. Особено значајна била неговата судска функција меѓу христијанското население. Милетот со тоа имал целосна јурисдикција над голем број прашања, односно сè што било поврзано со бракот и семејството, но и со трговските случаи во кои биле вмешани исклучиво христијани. Во спроведувањето на правдата црквата ги засновувала своите одлуки врз канонското право, византиското статутарно право, локалните обичаи и врз црковните ракописи и традицијата. Со ваквото интегрирање на православните институции во нивниот систем, османската власт ја имала предноста да инкорпорира една целосна административна мрежа. Црквата всушност ги имала организирано областите под нејзина јурисдикција во парохии и потпарохии, засновани врз бројот на нивните верници во регионот. Хиерархијата постоела од најнискиот свештеник до патријархот. Поради таканаречената синфонија (сплотеноста на црквата со државата) наследена од Византија, црквата и нејзините претставници биле навикнати да соработуваат со цивилната власт, а не да бидат во конфликт со неа.

Во периодот од 1595 до 1695 на цариградскиот престол имало 61 промена. На пример, Кирил I Лука-

⁹ Romaioi - жители на Римското Царство.

¹⁰ Оваа цена од 3.000 златни фунти, или 20.000 пјастери, во 1727 година се зголемила на 5.600 фунти, за подоцна повторно да се намали. Со ваквиот извор на приходи, Портата имала корист од почесто менување на патријарсите.

¹¹ Патријаршијата поради митото и корупцијата што владееле во неа (но и поради купувањето на должноста патријарх од црковниот буџет) толку многу ќе се задолжи што во 1820 година имала долг од 1,5 милиони турски пјастери.

рис дури седум пати бил поставуван на цариградскиот престол.

Многубројните милети имале посебни цркви и јазик на комуникација. Како религиозни заедници милетите биле под заштита на муслиманската врховна власт. Било вообичаено милетите своите внатрешни односи да можат да си ги уредуваат според сопствените закони. Членовите на еден милет живееле во едно многу затворено милје и се женеле само меѓу себе.

Најкарактеристична специфичност се состоела во тоа што милетот немал никаква посебна територија и што бил одреден само со припадноста кон религијата. Членовите на милетот имале слобода на движење во целата империја, но останувале припадници на нивната религиозна заедница. Токму ова го објаснува фактот што етничките, културните и религиозните карти на некогашната отоманска Југоисточна Европа се толку разнобојни.

Озаконетата традиција и практика на секоја религиозна група, посебно во однос на семејниот статус, била почитувана и зајакната низ целата Империја. Сепак, додека христијанските и еврејските милети биле слободни да ги управуваат своите внатрешни работи, нивните односи со владејачките Муслимани биле прецизно регулирани. На пример, не-Муслиманите не можеле да ја шират својата вера и можеле да градат нови цркви само со дозвола од империјалната власт. Постоеле граници на мешаните бракови и не-Муслиманите требале да плаќаат посебни даноци наместо воената служба. Но во рамките на овие граници тие уживале целосна само-

управа, потчинувајќи им се на своите сопствени закони и обичаи. Нивната колективна слобода за практикување на својата религија била гарантирана, заедно со нивната сопственост на црквите и манастирите и тие можеле да имаат свои сопствени училишта.

Овој систем до 19. век во основа бил хуман, толерантен за групните разлики и забележително стабилен. За речиси половина милениум, Отоманите владееле со империја - разнолика колку и секоја друга империја во историјата. За чудо, ова мултирелигиозно, мултиетничко и мултијазично општество функционираше. Муслиманите, Христијаните и Евреите ја практикувале својата религија едни до други, збогатувајќи ги своите посебни култури.

Како што наведува Вил Кимлика¹², тоа не било либерално општество, затоа што не ги признавало сите принципи на *индивидуалната* слобода на совеста. Бидејќи секоја религиозна заедница била самоуправувачка, не постоеле надворешни пречки при воспоставувањето на самоуправувањето на религиозни принципи заедно со зајакнувањето на религиозната правоверност. Оттука имало само малку простор, или воопшто го немало, за индивидуално покорување во рамките на религиозната заедница и малку или воопшто слобода да се смени сопствената вера. Додека Муслиманите не се обидуваа да ги потчинат Еврите или обратно, тие ги потчинувале еретиците во рамките

¹² Will Kymlicka, *Multicultural Citizenship*, Oxford University Press, 1998, стр.157

на својата заедница. Ересот (сомневањето во правоверната интерпретација на муслиманското учење) и апостазијата (напуштањето на својата религија) биле казниви, криминални дела во рамките на Муслиманската заедница. Сите оние што не верувале во „црквата“ како посредник меѓу нив и Бога не можеле да имаат свој милет и биле исламизирани, односно врз нив бил применет „малиот џихат“ од Куранот. Станува збор за Богомилите, но и за Ромите на овој простор. Ограничувањата на индивидуалната слобода на совеста исто така постоеле и во Еврејската и во Христијанската заедница.

Како што забележува Кимлика, милетскиот систем бил всушност федерација на теократиите. Тоа било длабоко конзервативно и патријархално општество, спротивно на идеите на личната слобода за кои се залагале либералите од Европа. Различните милети се разликувале во поглед на нивното религиозно верување. Имало долги периоди за време на 500-годишната историја на милетите кога многу либерални реформатори во секоја заедница вршеле притисок за уставни ограничувања на власта на лидерот на милетот. Дури во втората половина на 19. век, некои од милетите прифатиле либерални уставни, всушност претворајќи ја религиозната теократија во систем на либерално-демократско самоуправување за различните национални групи во Империјата. Либералните реформатори барале милетите да бидат употребени како основа за еден систем на федерални институции кој обезбедувал надворешна заштита

за националните малцинства- ограничувајќи ја власта на другата група врз нив - додека сè уште се почитуваат уставните граѓански и политички права на индивидуалните членови.

Но, општо земено, во Отоманската империја имало значајни ограничувања на слободата на индивидуите да се сомневаат или да го отфрлат учењето на својата религија. Отоманите го прифатиле принципот на религиозна толеранција, што значело доказ за волјата на доминантната религија да коегзистира со другите, но не го прифатиле принципот за индивидуална слобода на совеста.

Отоманскиот милетски систем е можеби најразвиениот модел на нелиберална религиозна толеранција, додека варијациите на овој модел можат да се најдат во многу други времиња и на многу други места. Речиси сите царства на Медитеранот, уште од најстари времиња, имале обичај на своите поданици да им дадат одредена автономија во корист на различните заедници кои биле во нивниот состав. Секако дека најпознат по тоа бил и Александар Македонски, кој својата империја ја создал како еден вид антички комонвелт. Меѓутоа Османлиите преку милетскиот систем вовеле новини со тоа што воспоставиле еден вид на државен систем и вовеле јасни правила при што милетскиот систем станал дел од државната структура. Денес некои нелиберални малцинства посакуваат токму ваков систем. Овој систем најчесто се бара во името на толеранцијата. Но, толеранцијата за која либералите историски се зала-

гале не е таква. Овие групи не сакаат државата да ги почитува индивидуалните права на слободно изразување, сомневање и ревидирање на своите религиозни погледи. Тие всушност сакаат власт за да ја ограничат религиозната слобода на своите членови.

Во 19. век милетите од Отоманското царство под влијание на либералните идеи од Европа почнале да се преобразуваат во нации, односно национални држави. Први почнале Србите со востанието во 1812 година, но ќе бидат поразени и дури во 1817 година ќе добијат автономија на мал дел од Србија (Белградски пашалук).

Европските земји ќе пројават интерес дури по грчкото востание во 1821 година кога ќе отпочне и бранот на солидарност во Европа. Создавањето на грчката национална држава било релативно едноставно затоа што територијата речиси била одбележана. Состојбата била сосем поинаква во другите делови на Југоисточна Европа, каде народите живееле измешани едни со други. Таквата состојба довела интелектуалните елити на балканските народи да развијат визии и аспирации кои вклучувале што е можно поголеми подрачја на кои живееле членовите на поранешните милети. Така настануваат проектите за Голема Србија, Голема Бугарија, Голема Грција, Голема Романија итн.

Европските сили интензивно се мешале и ги користеле етнонационалистичките идеи на локалните елити за да ги задоволат своите сопствени потреби. Од геополитички,

религиозни или други мотиви Русија ја поддржувала Голема Бугарија, Франција - Голема Србија, Велика Британија - Голема Грција.

Може да се заклучи дека мирот во Југоисточна Европа бил можен единствено доколку некоја империјална голема сила ја обавувала обврската на арбитар меѓу народите и религиите, воспоставувајќи некој вид на интеркултурален поредок. Со векови тоа биле империите, а особено Отоманите со принципот „милет“. Подоцна, во 19 и 20 век, Австро-Унгарија и европските големи сили биле во состојба, заедно со своите сојузници од овој простор, да решаваат за тоа кои дефиниции за народ важат на која територија, предизвикувајќи ги на некој начин војните на овој простор. За време на комунистите во Југославија повторно била постигната одредена рамнотежа која ќе потрае речиси половина век. По распаѓањето на Југославија и крвавите војни што следуваа, задачата на „неутрална сила“ која повторно ќе воспостави баланс ја презедоа Американците во 1995 година. Но тоа нема да се оствари, пред сè поради нејзината пристрасност во конфликтите во Босна и Косово. Сето она што го преживеавме до денес е доказ дека на народите во Југоисточна Европа сè уште не им е дозволено да изнајдат сопствена внатрешна рамнотежа. Проучувањето на милетскиот систем може да биде само добра поука како може да се дојде до таква состојба и во ерата на глобална меѓусебна зависност и субнационална фрагментација.

Abstract

The societies in the South East Europe are multicultural. Multiculturalism is a result of the long period of the survival of the empires on this territory. In the frames of the empires, the different ethnic, religious and linguistically groups lived together. The multicultural empires of the Habsburgs and the Ottomans built complex unterritorial mechanisms (for example: millet system), which regulated the complicated (for the present time) interethnic, interreligious and interlinguistic relations. But, beginning with the 19th century, the territorial nation-state from Western type starts to be established in this region. This process is creating tendencies that lead to political ñ cultural homogenization and in this period the empires are falling apart. The intellectuals on the Balkans never examined the specific model for realization of the collective rights in the Ottoman Empire called imillet systemî. If we examine this system we will at least understand the multiculturalism in these areas.

Толеранција, либерализам и теорија на дискурсот - една полемика за односите

Мартин Протоѓер

Традиционалната дефиниција на толеранцијата значи едноставно препознавање, признавање и респект кон другите, туѓи верувања и практики без неопходно согласување или симпатизирање на истите.

Зборот толеранција доаѓа од латинскиот *tolerare* - истрпи, издржи. Во латинскиот сепак толеранцијата очигледно не е позитивна карактеристика или доблест, туку една непријатно почувствувана, неопходна состојба.

Низ историјата терминот се среќава најпрво кај античките филозофи, за потоа да продолжи со менувањето на својата форма во подоцната антика, па да добие карактеристична определеност со почетокот на дефинирањето на христијанството.

Толеранцијата има свој континуитет и трпи константни промени во зависност од општествено-политичките услови. Така на пример, во почетокот на 19. век во Европа ќе се случат конфесионални конфликти, токму поради религиозната нетолеранција. Таа, имено со текот на времето се јавува во разни форми и се префрла на други области: класната борба на марксистите, шовинизмот на националните држави, расната идеологија на Третиот рајх, случаевите во САД и Јужна Африка.

Толеранцијата е гледана како општествен, културен и религиозен термин кој се однесува на колективната и индивидуалната пракса на неосудување на оние кои може веруваат, се однесуваат или делуваат на начин, кој можеби лично и не го прифаќа. Толеранцијата е гледана како далеку пошироко прифатлив термин во споредба со -прифаќањето- или -респектот-, каде е засегната апликацијата на контроверзните страни. Таа стана општествен термин на изборот да се дефинира практичното рационално дозволување на незаемна општествена практика и различност.

Проблемот на толеранцијата настанува, кога индивидуи или групи се обидуваат да ги контролираат однесувањето или практиките на другите, потоа истите да ги променат или спречат, бидејќи од нивна страна токму овие практики не можат да бидат проценети. Толеранција се бара кога овие обиди за влијание наидуваат на отпор, а проблематиката добива политичка димензија кога конфликтот помеѓу страните не дозволува спонтаната форма на израмнување, ниту преку гаранција, ниту преку притисок. Ниту една од страните не попушта, а задачата за окончување на спротивставеноста му припаѓа на политичкиот авторитет.

Прашањата на толеранцијата со тоа се на директен начин политички, односно во случај кога страната, која контролирајќи се вмешува, е токму самата влада.

Либералната традиција, на пример, има донесено разјаснувачки рамки и една нормативна наука, за да одговори на овие прашања.

Толеранцијата го најде своето остварување во ликот на легалните права, кои се втемелени во уставите и зацементирани во културата и практиките на либералните демократии. Избивањето на политички релевантните проблеми на толеранцијата во современите демократии се според тоа сè друго, само не блиски.

Но, сепак, конфликтите околу толеранцијата се наоѓаат исто така во либералните редови, кои доблеста и толеранцијата ја имаат интернализирано, и тоа не врз база на нашата неспособност да се задоволи сопствениот идеал. Пред сè во последните две децении се случија неколку нималку тривијални случаете, чија експлозивност во либералната политика одигра проминентна улога и исто така пробуди теоретски интерес, што ветува. Како можни причини на овој млад развој доаѓаат предвид израснатата самодоверба на внатрешните малцинства и новите имиграциони бранови во Европа, САД и Австралија.

Во бранот на овие конфликти некои теоретичари на либералните идеи на толеранција се имаат зафатено со проверување, додека други му доделија на либерализмот драматична неадекватност. Оттука на мислење сум дека на либералната рамка и е потребно ново оснивање.

Потешкотиите на либералната теорија на толеранција лежат според мене помалку во нормативните аргументи отколку во поставените разјаснувачки рамки.

Но, сепак да започнеме од почеток.

Она што е исклучително важно во контекст на ослободување на овој предмет и негово непосредно детерминирање е потенцирањето на односите кои доведуваат до негова дефиниција, односно сите противречности, па и субјекти кои делуваат во неговото оформување.

Централниот историски проблем за прашањето на религиозната толеранција стои далеку назад во историјата. Тој имено се провлекува со својата рационалност заедно со доаѓањето на христијанството.

Христијанската доктрина отсекогаш го препознавала и прифаќала процесот на излегување во пресрет на поединечните конфесии. Сè додека тие во својата суштина ја имаат композицијата дека светото, божественото е вметнато во секоја индивидуа, и дека конечно секој ја има можноста за спасение, секој човек ќе заслужува специфично и одмерено третирање, за да може да биде остварена токму оваа можност. И, сè додека спасението бара самостојност, насилните средства никогаш не би можеле потполно да се оправдаат.

Во една подоцнежна епоха, кога веќе легитимни стануваат две диференциации - помеѓу црковниот авторитет и индивидуалната религиозност од една страна и помеѓу светиот авторитет и световноста и секојдневност од друга страна - проблемот на толеранцијата ќе стане

поактуелен и ќе се преобрази во вистинска тема, пред сè, бидејќи дозволува двојно фокусирање на засегнатите, кон што практично и самиот тој обврзува.

Дилемите поврзани со специфичноста на оваа проблематика стојат во определена мера образложени во класичното философско пледоје за толеранција на Џон Локовата *Epistola de Tolerantia*¹ од 1688: на верување, така аргументира Лок, никој никого не може да присили, бидејќи верата е внатрешна, приватна можност. Преку присила се добива во најголема рака надворешно приспособување т.е. лицемерие.

Црквата, така гласи неговиот втор аргумент, може оттука да биде исклучиво слободноволно општество и мора да биде ослободено од државната моќ, која, пак, не е одговорна за духовната светост на луѓето, туку за заштита на правата и слободите на граѓаните.

Токму границите на толеранцијата се онаму, каде имено државата, гарантот на соживотот ќе западне во опасност.

Лок појаснува дека проблемот на толеранцијата е политички проблем, базиран на неговата концепција за државата како општество родено од согласноста (консензусот) за слободниот човек. Во неговата држава, логично е да се одрекува можноста политичката моќ да се меша во приватните работи.

Политички гледано, според него, војната и фракционерството не се продукт на религиозните разлики, туку на човековата нетолерантност.

Со други зборови, не се работи за реквизит на државата, која за да функционира треба да има унифицирана религија. Религиозната слобода, за него е природно право на индивидуата и вистината не може да биде монополизирана од ниту една религиозна деноминација или личност.

За Лок единствените лимити кон религиозната слобода се потребата за избегнување штета на други индивидуи и презервацијата на постоењето на државата. Од друга страна таква слобода е одржлива исклучиво како консеквенца на секуларизацијата на политиката и сепарацијата помеѓу црквата и државата. Инаку, локовото писмо за толеранцијата е еден од најценетите текстови во либералната традиција на политичката филозофија. Во него имено Лок полемизира дека сите религиозни практики треба да бидат толерирани, сè додека истите не се закана за правилното функционирање на државата.

Некои критичари полемизираа дека писмото на Лок не е повеќе релевантно: тој се занимава само со религиозна толеранција, а религиозната толеранција е широко прифатена и практикувана во модерниот свет.

Интересно во контекст на дискурсите на толеранцијата е да се потенцира и делото на J. S. Mill, кое несомнено се движи по иста линија со Лок. Mill² не го поставува тежиштето исклучиво на толеранцијата од страна на државата и црквата. Кај него првенствено се работи за толеранција при прашања од поли-

¹ J. Locke, *Epistola de Tolerantia*, dt.: *Ein Brief über die Toleranz*, Hamburg 1966

² J. Mill, *On Liberty*, dt.: *Über die Freiheit*, Stuttgart 1974

тиката, но исто така и за прашањата за моралот и напишаните општествени норми. Тој прави обид да ги појасни аспектите на големата автентична слобода, индивидуалноста и разноликоста, кои, според него, не би смееле да се ограничат ниту на државата, ниту на притисокот на јавното мнение, сè додека таа на пример некогаш не засегне, или пак некому не наштети. Имено, Rawls, го детектира ова премостување, и нагласува дека историскиот корен на политичкиот либерализам лежи во... спротивставувањето околу религиозната толеранција.³

Токму принципите на индивидуализмот и плурализмот, кои лежат во либерализмот се основи за бројни образложувања и интерпретации, и токму врз база на истите се градат тезите околу толеранцијата.

Плурализмот се случува во поголемиот број случаеви да не биде критички осмислен, туку едноставно прифатен исклучиво како чист факт.

Некогаш се чини дури и како плурализмот едноставно да се случува, а толеранцијата доаѓа само како последица и придружен ефект; и секако, кога тоа би се случувало повремено, би го погодило и придружниот ефект.

Во други, иако, ретки случаеви, плурализмот е нешто неизбежно и се открива не само како основен елемент на социјалниот живот и конкретната историска етапа, туку како клучна точка на теоретскиот и практичниот рационалитет.

Токму овие перспективи ги потенцираат Rawls со неговиот поли-

тички либерализам и Habermas со својата Дискурс теорија.

Теориите на Rawls и Habermas не нудат само голо согласување со плурализмот како нешто постојно. Тие едноставно конципираат реконструкција, која го експлицира како автентична форма за креирање на рационалноста.

Заштитата на плурализмот задолжува на толеранција на различитоста.

Како идеја толеранцијата може да се детектира како пошироко определување на смислата и нормативниот изглед на плурализмот; таа ѝ служи на изградбата на спротивноста, на етаблирањето на неексклузивните односи на реципроцитет.⁴

Во случај кога дијалектички потчинетиот плурализам претставува основа за толеранцијата, делата на толеранцијата играат легитимна улога за задржувањето и промоцијата на плурализмот. Според Rawls, на пример, во либерализмот принципот на толеранцијата е применет сам за себе, како дел од автентичната философија. „Толеранцијата може да се определи како реконструкција на трансценденталните услови, кои го овозможуваат плурализмот.“ (Јотов, 2003)

Таа е вид контрола, која ја подготвува егзистенцијата на плурализмот и истата ја брани.

Теоретичарите ја делат идејата на Rawls на следниов начин: - општествениот плурализам е историско предание, кое што може континуирано рационално да се конструира, - наспроти оваа кон-

³ Rawls, J., *Political Liberalism*, New York 1993, p. XXVIII.

⁴ Проф. Стилиан Јотов, Предавања. Универзитет “Св. Климент Охридски” - Софија, 2003

струкција немаме добри причини токму неа да ја одбиеме (не е разумно да се одбие), - изработката на една правична концепција, која се заснива на тоа, сепак бара - уште еднаш проверка на моментот дали таа е прифатлива за реалното општество.

Токму затоа секој проект на едно добробитно општество претставува кохерентно единство на правичност и толеранција. Но, за овој однос малку подолу во текстот. Инаку, може слободно да се каже дека се работи за конструкција, која е подложена на тест, и која докажува дека она што е можно да се замисли исто така се покажува како практично и затоа располага со легитимна сила.

Да се биде толерантен не значи да се потиснуваат мислењата на другите и истовремено тие да се трпат. Ова важи секако и покрај тоа што ним не им се приоѓа со задоволство, или, дури се сметаат за одвратни. Толеранцијата се покажува како еден вид узда на спонтаноста на склоностите и на стереотипната подготвеност на напуштања, прекинувања, кои кога наидуваат на туѓи мислења и однесувања се решаваат, се ослободуваат со пристојност¹. (Јотов, 2003)

Тоа е возможно во следниве случаи: - Кога ставовите совршено т.е. потполно се совпаѓаат при размена на мислења, би било неразумно да се каже, дека притоа станува збор за толеранција. Не е случај на толеранција - кога сите стојат на моја страна. - Исто така и тогаш, кога мислењата на другите не соодветствуваат со моите, односно се различни од нив, не се работи за

толеранција. Индиференцијата и рамнодушноста во однос на туѓите изрази и искази немаат ништо заедничко со толеранцијата. (би го цитирал во оваа прилика и Carl Jaspers, кој вели дека рамнодушноста е најмеката форма на нетолеранцијата) - Кога конечно потполниот релативизам на погледите не би бил само замислен, туку исто така и практично спроведлив, би станало збор за конформизам, а не за толеранција. - Онаму, каде што се конфронтирани мислења, кои вообичаено не би се прифатиле со задоволство (не се прифатливи!), настапува толеранцијата.

Неопходно за толеранцијата е значи негативно оценување на туѓото мислење, став или исказ и откажување од негово потиснување; имено, при ова внатрешно напрегање, при трпењето на несогласувањето расте нестабилното поставување, кое нам ни е познато како толеранција.

Al. Mitscherlich⁵ неа ќе ја обележи како -знак на самонадминување. Тој во своето дело Толеранција - Проверка на еден поим, од 1974 објаснува дека токму при ова самонадминување агресивниот нагон на деструкција од една страна се потиснува и загушува, додека од друга страна, се јакне човековото Јас. Ова се случува од причина што тоа ги цени другите како важни и достоинствени и практично не се плаши од судирот или конфликтот со нив.

Имено, во случај на толеранција човек се судрува со убедувања, однесувања или животни форми на

⁵ Mitscherlich, Al., *Toleranz. #berpr_fung eines Begriffs*, FfM 1974

други, се едно дали рационални или ирационални, кои тој ги проценува како погрешни или како непожелни.

Толеранцијата не бара, основната негација да мора да се преобрази во позитивна, или едноставно да исчезне, туку да се неутрализирај. (Јотов, 2003)

При тоа се работи за еден вид реконструирање или повторно создавање на негативниот став, при што истиот останува задржан како негативен (или како што Хегел би рекол - ќе се укине). Токму едно истрпување од таков карактер нема да ја исклучи критиката, и конечно нема да ја потисне различноста. Повеќе станува збор за потиснување на себеси, но само во таа смисла другиот да не е потиснат, а притоа сопственото да не се заборава. Целокупната напнатост на внатрешноста, што е впрочем и карактеристична за толеранцијата сè уште не е одговор на тоа дали и до каде таа може да се спроведе како социјална и политичка пракса и колку истата би можела да се претвори во навика како едно индивидуално делување и држење.

Оттука, признавањето на правото на другиот да делува и размислува слободно е истовремено прифаќање на можноста за отворање на заблуда за самиот себе и секако води кон правење грешки. Веќе интерпретацијата на совеста, која овојпат се наоѓа во заблуда, подвлече линија помеѓу грешките на оној што делува и достоинството на неговата личност. (Јотов, 2003)

Би рекол нормата на толеранцијата ја забранува примената на насилни средства за окончување на конфликт, но не и неговото дискур-

сивно решение. Дури и напротив, интернализирањето, стимулирањето и евентуално обврзувањето кон толеранцијата ми изгледаат истовремено како можност и побарување на комуникациската слобода.

Само затоа на толеранцијата и на нејзината егзистенција потребна и е комуникациска слобода. (Јотов, 2003)

Одбраната на принципот на толеранцијата на Mill може да се сведе на следнава теза: -Без предизвик изумира секое мислење.-

За Mill секое потиснување на едно различно мислење претставува загуба; не критиката на ова мислење, туку сепак ситуирањето на невозможност истата да биде изразена, е поврзана со ризици, кои што лесно би можеле да бидат спротивни на рационалноста. Сопствената надменост, односно вообразеност, ударот на возможната вистина и заслепување на антагонизмот го тера Mill да ја формира тезата дека секоја загуба на мислење треба да се квалификува како кражба на димензијата на рационалноста. И секако дека токму тоа е дури и поштетно од претставувањата на реакционистичкото или нихилистичкото мислење.

Впрочем, накусо би се рекло дека: Плурализмот не е само историски случен и континуиран факт, не само епистемно условена стварност, како што имено Rawls преку товарот на разумот се обидува тоа да го постулира. Тој е исто така и нормативно обврзувачка задача за одржувањето на демократијата.

Толеранцијата инаку, во контекст на државната власт, смета дека треба да биде практикувана

политички, но сепак да не биде безусловно прифатена како внатрешно убедување. Ова не води кон хобсовиот еквилибриум. Тука се детектира меѓусебно надворешно признавање, а државата секако притоа не смее да заземе страна.

Единствената граница на толеранцијата која ја препознава Mill на пример, како карактеристичен претставник на овие концепти, лежи онаму каде што треба да се одбегне наштетување. Државата не смее да поддржи добро на едниот, а сепак да спречи лошо; тоа е повторно поврзано со максимизирањето на користа.

Конечно, сметам во оваа смисла дека слободата и плурализмот на мислата, делувањето и автентичноста на животните форми се услови кои политиката (се мисли на политика на социјална правичност и напредок) безусловно мора да ги запази.

Инаку, несомнено при сите овие констелации на односи и воопшто утврдувања на елементарните дискурси, се јавуваат и карактеристични парадокси.

Имено, сметам дека при утврдување на границите на теоријата на дискурсот околу размислувањата за толеранцијата и воопшто при нејзино рационализирање, истата ќе мора да ја спротивставиме со проекти на сегашноста, кои се верни на толеранцијата и кои ја протежираат токму неа како највисок степен на размислување и делување; т.е. како што и R.Rorty вели -либерална утопија-.

Толеранцијата според мене не бара разбирање и согласување, туку

компатабилност на различноста во размислување и би рекол совпаѓање на нејзините елементи.

Совршениот либерализам кој некогаш стоеше пред Feyerabend, а денес пред Rorty, не дозволува изумирање на ниту едно мислење. Во овој модел на меѓусебно разговарање не е потребно ниту оправдување во смисла на аргументација, ниту осведочување. Се спроведува наговорување без притисок.

Во контекст на овие концепти мора да се потенцира дека адекватната позиција притоа овозможува сè да се обнови на тој начин за да би можеле и останатите, без притисок, да се приклучат на комуникацијата. На овој начин идејата на толеранцијата не ја потврдува својата правилност, туку само својата корисност. Токму овде, според мене, лежи и парадоксот.

Инаку, теоријата на дискурсот разликува помеѓу повеќе различни форми на употреба на практичниот разум (прагматична, етичка и морална).⁶ Овие алтернативи сметам дека би можеле да се провлечат и во проблемот на дистинкцијата на толеранцијата, при што таа ќе биде откриена како повеќестран феномен, кој овозможува различни објаснувања и решенија.

Од перспектива на прагматичната употреба толеранцијата изгледа како допуштање, кое носи предност само по себе многу повеќе на пример од некоја друга ситуација. Токму одовде би можеле да го бараме нејзиното семантичко поврзување со зборовите истрпи, издржи, итн, што го напоменав на поче-

⁶ J. Habermas: *Erläuterungen zur Disursethik*, FfM, 1992

токот. Во овој случај да се биде толерантен значи на другиот да му се дозволи еден вид толеранција во техничка смисла на отстапување, при што тој ќе може да ја истрпи сопствената засегнатост. Причината на тој начин да се делува се потпира на разумот, а користа од тоа ќе бидат заработените мир и спокој. Нетолерантноста нема предност зашто е споена со високи ризици. Искалкулираните трошоци на применетата толеранција се помали од оние на нетолеранцијата. Јасно е дека како политичка пракса прагматичната форма на толеранција наоѓа широка примена, но сепак, од аспект на мотивите таа е исто-времено јака според формата, но слаба според содржината. Истата токму како таква е обележана и како -негативна толеранција.-

Од перспектива на етичката употреба, пак, толеранцијата уредува една друга форма на взаемно битисување во кое однесувањата и убедувањата на страните во себе содржат компатибилност. Ова не е потполно и сè додека вклучува спротивставеност тоа се доживува како неусогласивост и одбивност; сè додека таа вклучува нешто заедничко, не допушта радикално отфрлање и бара акцептирање. На оваа база етичката толеранција гради реципрочна лојалност и оттука следи нејзиното обележување како -позитивна толеранција.-

Инаку, според мене и двете форми, етичката и моралната употреба на практичната рационалност имаат самостојно значење и едната не може да ја замени другата форма. Имено од гледна точка на етичкото

размислување индивидуата има своја предност, но здружувањето на повеќе индивидуалитети е слично на уметност и е под закана на случајноста. Од гледна точка на моралното размислување универзалното согласување ја има главната функција, но токму затоа индивидуата се чувствува како да е под закана.

Разбирањето на непристрасноста како Непротезирање на која било приватна перспектива бара токму тоа да важи и за сопствената. Тоа е впрочем и врската, според мене, помеѓу моралниот универсализам, кој дозволува другите да бидат гледани како незаменливи личности, и етичката Единственост, која што ја држи отворена можноста за повеќе пристапи кон универсализмот. Така го откриваме веќе познатото несогласување на Неприфрлањето и Неотфрлањето, што всушност е поврзано со толеранцијата. На етички план животната форма на другиот не е и моја, туку туѓа и несподелива, но на морален и политички план таа е исто толку легитимна и достоинствена за некоја друга личност. Конфликтот на овој план би можел многу лесно да се појасни со конкретни примери. Имено, само како илустрација би ја зел последната деценија на 20. век која дава силни примери за конфликтни прашања во мултикултурните општества, кои бараат сами по себе конкретно посветување и размислување околу границите на толеранцијата. Би ги наброил меѓу другото и следниве: носењето на религиозна облека во јавните училишта (или случајот со муслиман-

ските шамии во Франција), откажување на медицинска помош, откажување од образование, дозвола за хомосексуален брак или брак со повеќе жени, неприсуство на работа од религиозни причини итн.⁷ Овие проблеми очекуваат решенија, но самите по себе многу јасно и уште на прв поглед укажуваат на две работи: каде лежи границата помеѓу толеранцијата и нетолеранцијата и во каква форма толеранцијата е образложена. Границата како што се чини поминува онаму каде вниманието за другиот како личност прекинува. Таков е имено и случајот со фундаментализмот. Едно од прашањата кое што при сите околности се наметнува само по себе е прашањето за избор на модел на толеранција како соодветно решение. Толеранцијата не треба да се поврзува со постојаните потиснувања на теми во областа на приватниот простор, туку со преформулирање на структурата на заедничкото во јавниот простор. Толеранцијата има свое место и онаму каде што изборот е ограничен; при тоа важно е вниманието на автономноста на личноста и еднаквото третирање на единката и на нејзината различитост. Идејата на разбирањето која што во својата потполност е развиена во дискурс теоријата на Хабермас би можела да го вклучи прашањето на толеранцијата и истовремено на самата толеранција да ѝ придаде една сигурна нормативна заднина. Од гледна точка на дискурс теоријата толеран-

цијата значи двојно признавање на една етика, која не е твоја, или како твојата, но е морално допустлива.

И секако, кога се говори за оваа тема, не смее, а да не се напомене праведноста и нејзиниот однос со толеранцијата. Имено, од причина што праведноста во себе ја вклучува и еднаквоста (Аристотел), тогаш значи дека токму отсуството на еднаквоста ја повредува праведноста. Толеранцијата, пак, е неопходен дел на концепцијата на праведноста. Не-толеранцијата ќе значи оттука не-праведност. Имено, праведноста, која е управувана од идејата за непристрасност (кај Rawls и Habermas), задолжува на обзир, подеднакво ист, за секој еден засегнат; толеранцијата, која е управувана од идејата на етничка единственост и автентичност на членовите на една заедница, бара, овој обзир да внимава на правото на етнички идентитет.

Толеранцијата во секој контекст упатува на високо ниво на свест и свесност за другите, таа е столб на човековото постоење, посебно во контекст на заемно опстојување на различитоста и обидите таа да се утврди како темел на идните дискурси. Толеранцијата никогаш нема да биде едноставен термин сведен на една ознака, или на семантичка варијација. Таа опфаќа истовремено многу погледи на многу теми и затоа е тешко во еден здив да се појасни нејзиниот контекст, дотолку повеќе што и околу нејзиното дефинирање постојат голем број спротивставени мислења, низа недоумици и контрадикторности.

⁷ Посебно значајно во овој контекст е опишувањето на прашањето на носењето шамии во училиштата во Франција кај А.Е. Галеоти во iCitizenship and Equality. The Place for Tolerationi, in: *Political Theory* 21, 1993.

Толеранцијата за многумина е привремена и со лековито дејство, кое очекуваме дека неминовно ќе стане неопходност, откако луѓето ќе

почнат да се согласуваат за она што е правилно и вистинито.

Сепак, кога сето тоа ќе започне, останува отворено прашање!

Abstract

The text is practical controversy about the relationships which are established between the tolerance, liberalism and the theory of the discourse. The author is focused on the characteristic theoreticians, who are dealing with this issue and he explains their view but at the same time the expressing his personal opinion.

This text is a theoretical perspective of the problem with the tolerance, its creation and development, in the frames of the certain constellation of the social and political relationship.

Furthermore, the text reports about the liberal studies and its concepts, as well as explaining the relations between the social elements and the contacts which are emerging from it. At the same time the historical and the actual paradigms are taken into consideration.

The paradoxes of the radical liberalism are taken into account, over and above the relation between the theory of the discourse with the tolerance and its specific features. The text ends with the relation between the tolerance and the right and their absolute connection.

The text uses theoretical literature connected with these questions, but in the same the Author attempts to determinate certain questions and directions which will give a contribution to the future debates concerning the aspects of tolerance.

In any case this text offers views for a debate about the tolerance, but from a certain point of view.

The Author relates with the view of Rawls, Habermas, Rorty, Galeoti, Locke, Mill, Mitscherlich, Kymlicka etc.

Утилитаризмот како утринска молитва на современото општество

Тихомир Топузовски

Во современото проучување на етиката маркантно место зазема утилитаризмот. Може да се каже дека вниманието со кое се удостојува е стимулирано од втемеленоста на утилитаризмот како етичка ориентација во современото живеење. Доколку денес примордијален етички волумен е диференцијализмот, односно една комплетна фрактализација на прашањето околу етичкото или неможнота тоа да се одговори еднозначно, сепак утилитаризмот можеби е последната концепција која има карактер на сеопфатност.

Во етимолошката дефиниција на утилитаризмот се укажува дека станува збор за стремежот кон корисноста. Од латински *utilis*, а користа *utilitas*. Утилитаристичката етичка концепција претставува комплексен конгломерат кој во себе ги инкорпорира психолошките, социјалните, антрополошките и моралните фактори на современата единка.

Автор на утилитаристичката концепција е англискиот филозоф Џон Стјуарт Мил (John Stuart Mill, 1806-1873) кој на еден беспрекорен начин ја образложи оваа концепција во етичката расправа „За Утилитаризмот“ од 1867 година, која е всушност идејна матрица на овој етички систем.

Во почетокот на студијата Мил се обидува да ги редуцира моралните тенденции на едно бинарно ниво, односно моралните теории смета дека се разгрануваат преку два елементарни приода, интуитивниот и индуктивниот. Обете учења имаат тенденција да се сметаат себе како највисоки нормативни принципи. Преку ова класифицирање ќе биде можно да се разгледа феноменот на моралните теории. Односно таа фигуративна табела во себе ќе ги поедностави етичките учења и во нивната редуцирана форма ќе бидеме способни да ги согледаме нивните суштински чинители.

Карактеристиката на интуитивните принципи е што тие не се повикуваат на искуството, додека индуктивните принципи се образдуваат преку искуството и обсервацијата Мил го дефинира своето учење како индуктивно, критикувајќи го категоричкиот императив на Кант (кој е *a priori* постулиран) дека не е ништо суштински друго туку утилитаристички принцип кој го инволвира во себе пресметувањето на доброто или лошото како консеквенца, односно дека тој е изведен *a posteriori*. Консеквенцата од некоја постапка е критериумот кој ја детерминира моралноста.

Историски од секогаш прашањето за *summum bonum*, кое се

однесува на втемелување на моралот е сметано за главен проблем на спекулативното мислење.

Вистината е дека конфузијата и несугурноста во некои случаи и слични несогласувања постојат исто така во поглед на првите принципи на сите науки, не иземајќи ја ниту математиката која се смета за најдоверлива од сите, но сепак не ја руши веродостојноста на нивните заклучоци. Тоа очигледно е аномалија која може да се објасни со тоа што определените учења на една наука обично не се дедуцирани од она што се нарекуваат нејзини први принципи ниту во својата евиденција зависат од нив.

Според овие согледби Мил смета дека во еден определен систем можат да се пронајдат партикуларни тврдења кои се валидни а сепак не можеме да ги согледаме во една непосредна рамка со основите на тој систем. Со овие ставови Мил отстапува од класичното сфаќање на системите кои се темелат токму на претпоставката дека еден систем е можен само доколку тој има холистичка конзистентност и неприкосновена поврзаност помеѓу компонентите внатре.

Оние вистини кои се условени како први принципи на една наука претставуваат последни резултати на метафизичката анализа изведена на елементарни поими со кои таа наука има работа и нивниот однос кон неа не е однос на темел кон зграда, туку однос на корени.

Оваа општа напомена која Мил ја дава е неопходна за да разграничи околу природата на првите принципи.

Мил констатира дека во определени учења принципите на моралот се евидентирани а priori, додека во други пак учења тие се работа на посматрање и искуство. Мил е всушност аполгетот на вторите учења, за него моралот се изведува од искуството. Тој всушност може да се смета како мислител кој успешно ги развива учењата кои се во сродна релација со емпиријата и ги премостува како такви во едно ново време.

Што е утилитаризмот?

Учење кое ја усвојува корисноста или принципот на најголема среќа како фундаментален принцип на моралот, нашите постапки се исправни доколку водат кон унапредување на среќата, а неисправни доколку се спротивни на неа. Следејќи го неговиот претходник Бентам, Мил се повикува на среќата како елементарен принцип на утилитаризмот. Општата среќа за Мил е круцијалниот аксиом на кој тој го темели утилитаристичкиот систем. Тој се обидува да го демистифицира поимот на среќата и на несреќата, под нив подразбирајќи задоволство и отсуство на болка или болка и отсуство на задоволство. Овие поими се инкорпорираат во утилитаризмот единствено како емпириски егземплари.

Секој мислител, почнувајќи од Епикур па сè до Бентам, кој застапувал теорија на корисноста не подразбирал под зборот корист нешто што може да се стави спротивно на задоволството, туку задоволство заедно со ослободување од

болка. Мил го прави клучниот потег и исчекува од сфаќањето за користа кое има хедонистички акцент, за него човековите битија имаат способности кои се повозвишени отколку животинските барања, па кога еднаш ќе станат свесни тие повеќе не сметаат за среќа ништо што не содржи хуманистичка тенденција. Среќата се подразбира и како интелектуално и како сензуално задоволство, поради нашето достоинство ние гравитираме кон интелектуалната страна инаугурирајќи ја како централна вредност.

Мора да се признае дека утилитаристичките писатели генерално се осредоточувале на супериорноста на интелектуалните задоволства, главно нивната трајност и сигурност. На аксиолошката скала на утилитаризмот од две задоволства подобро котира она на кое сите кои го доживеале даваат предност независно од некое чувствување на морална обврска тоа да го сторат. Значајно е да го согледаме редоследот, односно морална обврска која треба да го обликува доживувањето не е во согласност со утилитаризмот кој е обратнопропорционален од овој став, односно доживувањето е конституент на моралот кој генерира после него.

Со оваа констатација се потенцира смислата на утилитаризмот која се обликува во зависност од квантитативниот и квалитативниот карактер на доживувањето.

Оние задоволства кои ги инволвираат во себе повисоките способности како љубовта кон слободата, личната независност тие котираат највисоко на аксиолошката вертикала. Ова се определби кои експли-

цитно по својот карактер се етички рецентни. Тие не дозволуваат тркалање во еден ешалон на хедонизмот во кој среќата на другиот ќе биде ирелевантна за нас. Утилитаризмот ја нагласува квантитативноста, односно нашето задоволство и среќа се валоризираат единствено преку квантифицираноста на доживувањето како и неговиот квалитет. Другите се критериумот, тие се мерката за втемелување на клучната вредност. Тоа е слободата. Мил во обид да ја илустрира квалитативната страна на неговата етичка определба ќе напише: „Подобро е да бидеш незадоволен човек отколку задоволна свиња“.

Способноста за перманентност на благородни чувства е кривка платформа која лесно се уништува, не само со неповолните влијанија туку и со самото неодржување. Ова ја отсликува тежината околу перманентното задржување на благородните чувства. Нивното негување на нив подразбира активност чиј фокус ќе бидат токму утилитаристичките вредности, кои се проткаени со благородно чувство, тие се обликувани според образецот на хуманоста.

Луѓето ги губат своите повисоки тежненија како што ги губат своите интелектуални склоности. Падот е заеднички, интелектуалното нивелирање ја обезглавува висината на тежнението. Етичкиот Икар го доживува својот пад, заронувајќи во несреќа. После радикалното самољубие главниот чинител кој во животот инјектира незадоволство е недостаток на духовната образованост.

Утилитаризмот констатира дека во човечките битија постои способност за жртвување на сопственото најголемо добро поради доброто на другите. Тоа е значајна дистинкција во однос на некои морални радикализми, односно нивното глорификување на жртвувањето како цел сам по себе. Тој единствено одбива да допушти дека жртвувањето е добро по себе. Мил во својата утилитаристичка концепција актуализира делови од сржта на христијанската етика, пронаоѓајќи во нив една сродна смисла. Според Мил во златното правило на Исус од Назарет ние го наоѓаме целокупниот дух на етиката на корисноста „Прави го на другиот она што сакаш тој да ти го прави тебе“ како и „Сакај го ближниот свој како самиот себе“. Утилитаризмот го симнува нивниот религиозен вел, тој калкулира со овие ставови единствено преку консеквенците кои произлегуваат од нив, при тоа согледувајќи дека се раг excellence утилитаристички.

Покрај поставените етички постулати, нивната теориска убедливост, сепак сами по себе овие ставови не можат да станат оперативни доколку не се најдат во една општествена рамка која ќе биде гарант на нивната егзистенција. Овие принципи ќе станат функционални, креирајќи една хармонија помеѓу интересот на поединецот и интересот на групата. Задачата на етиката е да ги соопшти нашите должности. Сепак постои свест за определена слабост на етичките принципи, неможност да генерираат делување сообразено со нив. Еродирањето на принципите е поради расчекорот со праксата, тежината

која се граничи со алхемиска моќ теоретскиот постулат непосредно да се преточи во прагма. Мил укажува на број од 99% на целокупниот корпус на нашите делувања кои се практикуваат поради други мотиви. Се согледува комплексноста на мотивациониот кортекст.

Од гледиште на утилитаристичката етика целта на доблеста е квантифицирање на среќата. Среќата да биде инкарнатот на секого, таа се потврдува преку бројот на нејзините партиципенти. Треба да се земе предвид нејзиниот конкретен карактер, таа е ефект што произлегува од задоволството што треба да е својствено на сите. Не заборавајќи да се потенцира квалитативната страна, односно она кое во себе ги има отелотворено хуманистичките идеали како што е слободата.

Можеме да препознаеме два типа на мотиви (или санкции) чија цел е промовирање на среќата. Најпрво можеме да детектираме ситуација која е стимулативна одна двор, самата заедница ја доживуваме како облигаторна инстанца. Таквиот мотив можеме да го именувуваме како екстериорен. Тоа е другиот, институцијата, бог. Многу поважна е внатрешната мотивација која е продукт на чувството за должност. Интериорната мотивираност е агрегат на многу чувства кои се проткаени во неа како одредени симпатии, религиозни побуди, сеќавања од детството како и самовреднувањето. Аналогна е состојбата и со санкциите тие двојно еманираат, екстериорно и интериорно.

Внатрешните санкции се темелат на совеста, нејзиниот глас е произ-

вод од чувството на должноста, всушност самата срж на совеста. Совеста е сигналот во нас кој нè алармира при нашето осцилирање околу должноста.

Надворешните санкции се еден комплексен корпус кој е распределен на другиот, другото и од нив произлегува. Очекување наклонетост од нашите блиски и страв од незадоволство, стравопочита нè тера да се покориме на неговата волја независно од последиците за нас лично. Ризикот од социјално маргинализирање нè обврзува во практикувањето на етичкиот пропис.

Заедницата помеѓу еднаквите може да постои доколку се нормира преку спогодба, обезбедувајќи го почитувањето на поединечните интереси на другите. Со оваа согледба утилитаризмот чекори кон разбирањето на универзумот наречен индивидуа, почитување на различните определби, вреднување на спецификите како реални егземплари на општественото живеење. Секое јакнење на врските во заедницата, секое здраво развивање на неа, влева сè повеќе силен интерес за практично прелевање на доброто кон другиот односно другите. Тоа доведува до апроксимативно доближување до етичкиот идеал да се идентификуваат своите чувства со нивното добро или барем практична грижа за него. Оваа круна на утилитаризмот доаѓа од претпоставката дека доколку состојбите на човековиот дух се векторски поставени дотолку пропорционално се во постојан пораст оние влијанија кои тежнеат кај секој поединец да произведат чувствување на единство

со другиот. Тоа е некакво финализирање на елементарниот предмет на етиката: другиот.

Заедничко за сите први принципи е што тие не можат да бидат докажани по пат на заклучување, тоа подеднакво важи за сите први премиси на нашето сознание, како и за првите премиси на нашето постапување. Мил принципите на утилитаризмот ги докажува индуктивно, фундаменталните принципи на еден систем не можат да бидат предмет на директно докажување. Инсистирајќи дека единствениот пат да се докаже дека среќата е генерално посакувана е да се покаже дека луѓето актуелно ја посакуваат. Која е целта кон која се концентрира севкупниот стремеж? Доколку се соберат податоците од ова прашање тогаш ќе се потврди утилитаристичкиот принцип, среќата. Како се евидентира тоа? Единствената евиденција која може да се постигне за тврдењето дека нешто е посакувано се состои според утилитаризмот преку единствениот показател а тоа е она што луѓето стварно го посакуваат. Среќата на секоја личност е доброто за таа личност, импликацијата од ова е дека општата среќа е доброто на сите индивидуи, од ова следи заклучокот дека целта на постапките и еден од критериумите на моралот е среќата. Среќата е комплексен феномен, композит на многу различни делови. Овој став ја отсликува утилитаристичката согледба на конкретните емпириски показатели кои ги евидентира и преку нивниот збир го дава клучниот принцип. Она кое во тој емпириски критериум ќе биде евидентирано како

добро за човекот, тоа прераснува во цел и критериум на моралот. Оттаму утилитаризмот се декларира како радикално хуманистичка тенденција, односно тој не ги дедуцира моралните начела од една метафизичка висина туку непосредно од човекот. Тоа е преминот кон современите текови на моралната мисла, валоризирање на доживувањето, она кое луѓето го сакаат, она кое нив ги прави среќни. Тоа е утилитаристичкиот мост од човекот и кон човекот.

Можеме да констатираме едно архитектонско поместување, утилитаризмот го гради етичкиот систем со непосредно емпириска граѓа. Тоа е дистанцирање во однос на спекулативно-рационалните етички системи чии етички принципи се дедуцирани.

Се легитимира желбата за среќа на секој човек, тоа е и самото добро. Среќата се детектира како единствена цел која се посакува само како цел. Моќта на нашата перцепција треба да ја препознае среќата во комплексноста на стварноста. Доколку се калкулира со среќата како апстрактен егземплар тогаш сме надвор од гравитационата орбита на утилитаризмот. Во тој случај ние ја легитимираме формално, но имаме проблем да комуницираме со нејзината емпириска егзистенција. Утилитаризмот ги собира тие искусвени парченца на поединечните доживувања, токму тие се круцијалните податоци кои ги посочува и на кој се темели. Апстрактниот поим на среќата е среќа која никој не ја доживува што е *contradictio in adjecto*.

Критиките кои се упатуваат кон утилитаризмот се обидуваат да докажат дека моралноста не се базира на консеквенците на нашето делување, туку таа е подигната на основниот и универзалниот концепт на праведноста. Мил ја апсолвира оваа критичка позиција преку објаснувањето дека концептот на праведноста е термин на утилитаризмот. Аргументацијата е следнава:

Најпрво докажува дека сите морални елементи кои се во поимањето на праведноста припаѓаат на општествената наклонетост. Тука има два есенцијални елементи во поимот на правдата: казната и поимањето дека нечии права се повредени. Казната е дериват, изведена е од комбинирањето на одмаздата и социјалната наклонетост. Одмаздата сама по себе нема морална компонента, додека социјалната наклонетост е исто со општествената корист. Поимањето на повредата на правото е изведено од користа. Сите права се штитат од страна на општеството и единствената смисла на општеството е да нè заштити што е во контекст на социјалната корист. Двата елемента на правдата (казната и правото) се базираат на корисноста.

Во еден опозитен континуум набројува што подразбира под праведност и што праведноста не е. Праведноста е почитување на законот, севкупните права на другиот, непристрасноста, неа можеме да ја квалификуваме како еднаквост; спротивноста од ова ги оцртува контурите на ликот на неправедноста.

Преку овие поларитетски укажувања Мил се обидува да ги определи праведноста и неправедноста. Постапувајќи ги во една огледална ситуација кога опозитот од квалификативот на праведноста всушност постулира неправедност.

Во еден етимолошки обид да се експлицира дека праведноста укажува на потеклото кое стои во релација со позитивниот закон или со оној што во најголем број случаи претставува примитивна форма на закон, Мил го дава следново изведување:

"*Justum-jussum*-она што е наредено. *Right* е синоним со *Law*."

Така праведноста по ова етимолошко сецирање се врзува тесно со должноста што е надредена и создава облигативна релација со личноста. Ова нивно осредоточување можеме да го препознаеме, како модифициран Кант каде своето постапување треба да го обли-

куваме со помош на едно правило кое сите разумни битија можат да го усвојат во корист на своите заеднички интереси. Сепак дистинкцијата од Кант е во потенцирањето на користа која има а *posteriori* карактер.

Според Мил главниот дел на секоја моралност ја сочинува праведноста што се темели на користа. Покорувачето на правилата обезбедува мир меѓу луѓето. Мирот сфатен во еден утилитаристички контекст, односно погледнат според неговите консеквенции, не е ништо друго туку монументална среќа за луѓето.

Утилитаризмот е доктрина на дејствен и моќен индивидуализам. Осредоточеноста на правата на единката, заштитата на етичките доблести, тенденцијата кон реализирање на хуманистичките цели го самоактуализираат утилитаризмот како неопходна етичка концепција во современиот свет.

Abstract

In his short essay *Utilitarianism*, John Stuart Mill deciphered what will today become the most important ethical conception in our society. The values of the utilitarianism are the values of the contemporary society. How does Mill's concept resonate in our minds and what are its implications for our modern societies?; these will be some of the questions this essay is referring to.

Јазикот на кој зборуваше Мајка Тереза

Димитар Ѓорѓиевски

Мајка Тереза (Агнес Гонџа Бојаџиу)

На 27 август 1910 во Скопје родена е Агнес Гонџа Бојаџиу. Во некогашниот катедрален Католички храм - Црквата „Срце Исусово“ која се наоѓала веднаш спроти куќата на Бојаџиу. Таму е заведена во книгата на родените, а набрзо и крстена Агнес Гонџа Бојаџиу.

Во своето семејство ги учи основите на љубовта, на пожртвуваноста, на несебичноста и понизноста. Големата љубов и пожртвуваноста на таткото Никола и мајката Дрона кон нивната првородена ќерка Ага, синот Лазар и најмалата Гонџа биле неизмерни. Оттаму се препознава симболиката во името на Мајка Тереза - Гонџа (пупка трендафил) чие име јасно зборува за иднината на нејзиното дело и нејзиниот живот. Никола целосно ѝ се посветувал на работата трудејќи се да го обезбеди своето семејство, додека Дрона им ја дарувала на своите две ќерки и синот Лазар сета љубов и грижа. Родителите ги воспитувале своите деца дека и во сиромаштија, и во богатство, сите луѓе пред Бога се еднакви. Најголемото богатство, не е во поседувањето на леб кој ќе го јадеш сам, туку богатството е да сакаш да го споделиш со оној кој нема. Малата Гонџа била воспитувана во духот на милосливоста, на грижливоста кон

другиот, кон оној што нема, кон оној со кој треба да се сподели сè што е твое, за да може да стане сечие. И токму тоа е она што Гонџа Бојаџиу ќе продолжи да го прави до крајот на својот живот, никогаш не заборавајќи дека богатството на својот дух, го носи од својот дом: *Јас се воспитував во нашиот дом, единствено да правам добрини на луѓето.*

Растејќи во заедница од различни националности и вери научила дека луѓето може да живеат во согласност и мир, доколку се поседува доволно љубов и волја да се почитува, разбере блискиот, соседот или било кој човек, без оглед на верата, богатството или национална припадност. Затоа што за неа сите луѓе пред Бога се еднакви. Исто како што сите луѓе, од целиот свет подеднакво ја сакале и сè уште ја сакаат - Мајка Тереза.

Целиот свој живот Гонџа Бојаџиу го посветила на христијанските и општочовечки вредности. Почнувајќи уште од своите најрани години, преку учеството во хорот на храмот „Срце Исусово“, секојдневно молење за другите, а многу ретко и за себе. На десетгодишна возраст ненадејно го губи својот татко по што ѝ се посветува на верата и љубовта кон Исус. На 12 години се одлучува за калуѓерски живот. Запознаена за бедата во Индија од многуте мисионери, кои пишувале во католичките

весници, посебно во весникот Благовест, кој тогаш се печател во Скопје, младата Гонџа одлучува да замине за Индија. Ушта во текот на своето детство, се воодушеувала од оние кои им помагале на бедните и болните. Затоа, на 18-годишна возраст се одлучува преку мисионерството, преку скопските исусовци да ја испрати својата молба за кандидат за сестра во редот *Лорето* од Даблин. На нејзина среќа таа е примена, и со тоа ќе се означи почетокот на нејзиниот неуморен пат кон срцата на човештвото. На 28 септември 1928 година таа го напуштила Скопје и тргнала за Даблин-Ирска. По само два месеца ѝ било дозволено да ја исполни својата желба и да се приклучи на Лорето-редот во Индија, каде во 1931 ги положува монашките завети.

Но, Гонџа Бојаџиу никогаш не ги заборавила своите корени и никогаш не ја заборавила својата родна земја каде израснала и од каде потекнува нејзината желба за мир, љубов и разбирање меѓу сите луѓе.

Како дете, четири години посетувала католичко училиште, а подоцна завршила и гимназија. Благодарение на стекнатото образование во Скопје, таа во Калкута, започнала да работи како учителка и во наредните две децении предавала историја и географија. Во 1946, со дозвола го напушта монашкиот ред, се обучува за медицинска сестра и се преселува во најсиромашниот квартал. Општинските власти ѝ дозволиле да престојува во храм на Хиндуската божица Кали, каде таа, во 1948 година, го основа редот *Сестри на Милосрдие*то.

Без разлика на верата и вероисповеста, Мајка Тереза ги прегнува сите под една заедничка закрила, единствено само со силата на безграничната љубов и несебична желба и волја да им се помогне на бесмопошните, на сиромашните, на гладните. Сиромашните се собирале кај неа барајќи заштита и помош. Биле организирани улични амбуланти и училишта. Мајка Тереза ги посвоила Индиските граѓани и со својата помош успеала да помогне многу повеќе - да ги нахрани со љубов и верба во животот и човечноста.

Во 1950 година нејзиниот ред се здобил со назив-канонско светилиште, одобрено од Ватикан, поточно од папата Пиус 12-ти. Во 1965 нејзиниот ред прераснал во Понтифиска Конгрегација (папско свето место кое е одговорно само пред папата во Ватикан).

И покрај многубројните пречки и отпор кај индиската власт кон оваа римо-католикиња за која конзервативно сфаќаа дека треба да остане во рамките на манастирот, понизната и блага Мајка Тереза намерно го ширеше и развиваше својот ред за да ја оствари целта, да придонесе за спокојство и милост кон болните, лепрозните, децата-сирачиња, старите и изнемоштените со својата несебична помош и труд.

Во 1968 е испратена во Рим да го пронајде својот дом таму опкружена со индиски сестри. Како знак на признание за нејзиното апостолско дело од Папата Павле беше одликувана со првата награда, Награда за Мир од Папата Јован 23-ти.

Нејзината мисионерска дејност е признаена и со доделувањето на Нобеловата награда за мир на 11.11. 1979 година, во Осло. Доделувајќи ѝ ја наградата норвешкиот Комитет за Нобелова награда ѝ го изразил своето признание на Мајка Тереза, за нејзината работа за помагање на унесреќените луѓе во светот. Во врска со ова Мајка Тереза има изјавено: *Ако дојде наградата, добро, ако не пак добро, бидејќи ние планиравме да изградиме околу 200 куќи за нашите лепрозни. Меѓутоа јас сакам да им кажам на луѓето дека само љубовта може да го донесе мирот во светот. Делата на љубовта се дела на мирот.*

Претседателот на Комитетот, Јохн Санес кој по доделувањето на наградата изјавил: *Не знам кој е повеќе почестен, дали ние кои што ѝ ја доделивме Нобеловата награда или таа Мајка Тереза, која што ја доби ?! Бидејќи откако е основана Нобеловата награда никогаш немало таков плебисцит, во целиот свет, луѓето да речат: Ја најдовте вистинската личност, да ѝ ја доделите Нобеловата награда!*

Во доцните 70-ти години Милосрдните сестри насобрале во своето сестринство околу 1.000 сестри кои делувале во 60 различни центри во Калкута и повеќе од 200 центри низ цел свет вклучувајќи ги здруженијата во Шри Ланка, Танзанија, Јордан, Венецуела, Велика Британија и Австралија. Отвориле многубројни центри кои им служеле на слепите, старите, лепрозните, сакатите и смртно болните луѓе. Под раководство на Мајка Тереза најзиниот ред на Сестри на Милосрдието близу до Асансол, Индија изградиле

колонија за лепрозни, наречена Шанти Нагар (Град на Мирот).

Денес во нејзиниот ред има преку 3.000 сестри и 500 браќа во преку 100 земји низ целиот свет.

Сè до своето пензионирање во март 1997 година, Мајка Тереза продолжила да раководи со сестринството и покрај старосните и здравствени тешкотии.

Многу долги години таа поминала во воспоставување на редот на милосрдните сестри, поставување на мисии (кои варирале со успеси и падови) насекаде каде што биле потребни: во Јужна Азија, Европа, Африка, Австралија, Латинска Америка и Средниот Исток. Нејзиниот ред во 1971 година отворил свој дом и во Њујорк.

Мајка Тереза, по добивањето на наградите за Мир од Папата Јован 23-ти и Нобеловата награда за мир стекнала поширока светско призна-та платформа на пасионирани корисници на најзината милосрдност секогаш упатена на оние на кои им е најпотребна, сиромашните. Во подоцнежните години таа отворено се спротивставувала на слабоплатените жени работнички, на разводите, на абортусот и контрацепцијата, па дури и се впуштале надвор од својата сфера и тивко опонираше на сите негативности, дури и во дебатите со политичарите.

Во март 1997, по повлекувањето на Мајка Тереза поради големите тешкотии со болното срце, за нејзин веродостоен наследник е именувана индијката Сестра Нирмала, како нејзин заместник.

Мајка Тереза умира на 05.09.1997 година во Калкута, Индија. Индиските власти и покрај спротивноста

со животот кој го водела оваа скромна индијска светица на сиромашните ѝ приредиле еден долг и почестен погреб. Со неизмерна почит и благодарност кон нејзиното животно дело, остануваат да сведочат многубројните изјави и признанија од целиот свет.

Мајка Тереза ја одбележа историјата на овој век со храброст. Им служеше на сите луѓе и го промовираше нивното достоинство и почит, правејќи да ја почувствуваат Божјата милост оние кои беа поразени од животот.

Папата Јован Павле втори

Губиток на целото човештво. Таа длабоко ќе ни недостига во нашите напори да изградиме интернационален мир, праведен и грижлив светски поредок заснован на рамноправност.

Нелсон Мандела,
претседател на ЈАР

Оваа вечер се чувствува помалку љубов, помалку сочувство, помалку светлина во светот. Таа нè остави со силна порака која не знае за граница и оди подалеку од вербата: помагање, слушање, солидарност.

Жак Ширак
претседател на Р. Франција

На 5 септември, 1997 година, на денот на нејзината смрт, господинот Киро Глигоров, претседател на Р. Македонија ќе изјави: *Длабоко нè растажи веста за смртта на Мајка Тереза, големиот хуманист и мајка*

на сиромашните, добитникот на Нобеловата награда за мир. Со нејзината смрт изгубивме уште една маркантна личност што остави траен белег на ова столетие. Нејзината животна врвица, исполнета со несебични залагања да помогне, онаму каде што тоа е најпотребно започна токму од Скопје. Замина во светот, носена од својата идеја, да им помогне на сиромашните и беспомошните и тоа ја вгради меѓу најблагородните мисии на XX век. Македонскиот народ и сите граѓани на Република Македонија, чувствуваат гордост што од оваа почва изникна човек со такво големо хумано дело и несебична преданост, што ги чувствува милиони луѓе, во пријателска Индија и насекаде во светот. Преку своите милосрдни мисии Мајка Тереза даде огромен придонес, во градењето на похумани односи меѓу луѓето. Таа направи мали нешта, но со голема љубов, за што ја има благодарноста на сегашните, а ќе им служи како пример и на идните генерации!

Ниеден обид да се долови личноста, творештвото и животниот пат на Мајка Тереза, не би останал завршен доследен и доволно достоинствен. Затоа што ниеден смртен човек не би можел целосно да ја опише ни долови бесмртноста на Мајка Тереза. Пред неа и нејзиното дело, можеме само понизно да се поклонуваме и да се гордееме што една таква маркантна личност е родена под македонско небо и да се обидеме да ја разбереме суштината на нејзиното дело. Не е важно што била по националност Мајка Тереза, затоа што таа припаѓа на сите луѓе

и пред сè на Бог. Важна е пораката до нас - нејзиното раѓање под ова наше небо, треба го разбереме како поттик и желба да се изгради повторно Мостот меѓу сите вери, националности и припадности, затоа што Гонџа Бојаџиу веруваше во еднаквоста и поврзаноста меѓу сите блиски и далечни, сиромашни и богати, болни и здрави. Таа веруваше само во еден јазик - а тоа е јазикот на Љубовта. И секој човек, кој барем малку ќе се потруди, може да го научи или да не го заборава тој јазик. Мајка Тереза, никогаш не ја потценила различноста, никогаш не ја истакнала засебноста, не ја нагласила ниту својата националност, ниту својата христијанска вера. Единственото нешто што го правеше и за кое се залагаше беше да допре до срцата на луѓето преку јазикот на Бога, на вербата и на љубовта. Затоа ако навистина сакаме да ѝ ја оддадеме почитта на Мајка Тереза, која ја заслужува, не треба само да го познаваме местото каде се наоѓа нејзината спомен-плоча во град Скопје. Треба сите ние да научиме да зборуваме на нејзиниот јазик. Тој

јазик не беше ни македонски, ни албански, ни влашки, ни кој било друг јазик. Тоа беше наједноставниот и истовремено најтешкиот јазик - Јазикот на љубовта, почитта и разбирањето.

Најстрашната болест на денешницата е чувството на луѓето дека се непожелни, несакани и дека не постои некој кој би се грижел за нив. Физичките болести може да се лечат со медикаменти, но единствениот лек за осаменоста, очајот и безнадежноста е Љубовта.

Мајка Тереза

Признанијата за нејзината величественост секогаш ќе постојат и секогаш повторно ќе извираат. Едно од тие најзначајни признанија секако е чинот на Беатификација, како чин на отпочнување за признавање на Мајка Тереза за светица. Иако по католичкиот обред за овој чин се потребни да поминат барем пет години од упокоението, за Мајка Тереза процесот е започнат за две.

Abstract

Agnes Gonxha Bojaxiu ñ Mother Teresa (born Aug. 27, 1910, Skopje, -died. Sept. 5, 1997, Calcutta) founder and superior general (1950-97) of the Roman Catholic Order of the Missionaries of Charity and the recipient of the 1979 Nobel Prize for Peace. Despite many obstacles, including resistance from Indian officials who considered her an outsider and conservative Roman Catholics, Mother Teresa expanded the order's work to provide compassionate aid to the dying, lepers, abandoned children, and the elderly. Over the years, she established missions (with varying degrees of success) among the needy in other parts of South Asia, Europe, Africa, Australia, Latin America, and the Middle East. In 1971 the order opened its first house in New York City. After

receiving the first Pope John XXIII Peace Prize (1971) and the Nobel Prize, Mother Teresa gained a wider international platform for her passionate advocacy of the poor and needy. In later years she also publicly voiced her opposition to working women, divorce, contraception, and abortion, often becoming quietly involved in political debates outside her usual sphere of influence.

По смртта на Арафат Нова иницијатива за мир или хаос?

Јоханес Герстер

Прашањето е дали сите страни ќе ги задржат нервите кога од поединечни насилни групи ќе има обиди со провокации да го спречат договорениот мир. За тоа никој не може да даде гаранција. По Арафат има шанси за нова, исполнета со надеж политика. Новото раководство на палестинската влада е попрагматично и помалку идеолошко од Арафат. А Шарон мина низ еден процес на промена. Тој сфати дека Израелците не може долго-рочно да владеат со палестинското мнозинство, т.е. да го освојуваат.

Животниот придонес на Арафат и неуспехот на Арафат

Јасер Арафат им даде на Арапите во Палестина национален палестински идентитет, кој сè до формирањето на ПЛО (Палестинско ослободително движење) не постоеше. Нему му успеа, дури и пред договорот во Осло, т.е. пред создавањето на палестинска автономија, да биде признат како државник и државен водач од страна на меѓународниот државен свет.

Така, при групните фотографии на преку 100 шефови на држави пред Белата кука, тој беше во првиот ред, рамноправно, до американскиот и рускиот претседател.

Нему му успеа – речиси без помош - по договорот во Осло, да ја

придвиги меѓународната заедница да исплати милијарди долари за палестинската автономија, без да ја исполни потпишаната обврска во Осло за создавање палестинско граѓанско општество.

Тој изгради, пред сè, со европски донации, систем на моќ приспособен на него лично, според божјата заповед: „Не смееш да имаш други Богови покрај мене!“ Притоа ривалите и потенцијалните кандидати беа држени – по потреба и со сила - да останат мали, или, пак, беа исклучувани.

Тој не само што го трпеше теророт кон Израел, туку и директно го поттикнуваше (финансиски!). Тој зборуваше арапски и англиски со две лица. На англиски често пати се претставуваше како „поттикнувач на мирот“ со прекор дека Израел ги блокира разговорите и дозволува секоја можност за компромис да не успее.

Од друга страна, во кампот Дејвид II во 2000 год., тој дрско ја одби великодушната понуда на израелскиот премиер Ехуд Барак. Арафат не беше подготвен да преговара за понудата.

Сепак, тој и неговата облека (униформата и палестинската марама) станаа во одреден степен симбол на палестинската борба за слобода, при што Хамас и другите екстремисти се стремееа кон држава

на целата територија на Палестина со уништување на Израел. Израелците и умерените Палестинци како конечна цел ја сфаќаа палестинската држава на дел од територијата како сосед на Израел. Арафат се движеше меѓу двата фронта. Во најмала рака од кампот Дејвид II тој започна борба против Израел, наместо да води преговори за помирување. Неговата позиција стана уште потврда со зголеменото траење на неговата изолација, спроведувана од Израел.

Арафат ќе влезе во историските книги како „создавач“ на палестинското национално чувство. Но делумно и негова ќе биде одговорноста заради тоа што во историјата нема да влезе како основач на државата.

Вакуум на моќ по акутното заболување на Арафат

При крајот на јули 2004 год., блиски соработници на Арафат, на една средба на Фондацијата „Конрад Аденауер“ и IPCRI¹ на Мртвото Море доверливо ни соопштија дека Арафат е тешко болен, од време на време има параноични напади и развива идеи што тешко се спроведуваат, т.е. дека со него воопшто не може да се зборува.

Пренесувањето на Арафат во една париска воена болница за нас не беше ништо изненадувачки, само местото и времето беа новост.

Потоа во суштина стануваше збор за три прашања:

- Кој ќе го пополни вакуумот на моќ?

- Кој располага со настрана тргнатите милиони од „империјата на Арафат“?
- Каде ќе биде погребан, поточно каде ќе се одржи церемонијата на погребување?

Како што можевме да се увериме, прво отпаднаа очекуваните демонстрации на жал, поточно изразување на арапска солидарност, од кои се плашевме. Толпи меѓународни новинари отидоа во Рамалах, каде што беше службеното седиште на Арафат, а Палестинците можеа да се забележат само отстрана.

Во исто време, генералниот секретар на ПЛО Махмуд Абас, министерот Ахмед Куреј и спикерот на парламентот Раухи Фатух се согласија да ја исполнат службената дејност како владејачка тројка. Како потенцијални наследници на Арафат беа спомнати и: шефовите за безбедност Жибрил Раџуб и Мухамед Дахлан, како и Марван Багути, препорачани како најдобра варијанта. Последниот отслужил како осуден „убиец“ повеќекратна, доживотна казна затвор во израелски затвор, а Раџуб и Дахлан се неутрализираат еден со друг како закарани ривали.

Оттука, горе споменатата владејачка тројка има најдобри шанси да демонстрира моќ без да биде оспорена, доколку не се скараат меѓусебно. Барем за време на седумдневната жалост, по можност и за време на првите 40 дена од вообичаената чест кон мртвите не треба да се смета на отворени борби за моќ.

Дали ова време ќе биде доволно за моќта на владејачката тројка да

¹ Israel/Palestine Center for Research and Information

се постави на широка основа е тешко да се искалкуира.

Заостанатите масовни маршеви сè до смртта на Арафат ќе се надополнат во рамки на жалните свечености. Со постхумното оддавање чест на Арафат треба да се потврди палестинското барање за независна држава и светската јавност да стане свесна за него.

Во меѓувреме кај сите страни постои мал интерес за избувнување на отворено насилство.

Владејачката тројка мора да се покаже како фактор во поредокот. Ако Хамас и другите екстремни организации навлезат во новата влада, насилството би било лош гласноговорник. Израелската страна, која досега тивко се држеше настрана, ќе се обиде исто така да ги избегне провокациите.

Прашањето е дали сите страни ќе ги задржат нервите ако постојат обиди од поединечни насилни групи да го спречат договорениот мир со провокации. За тоа никој не може да даде гаранција.

Како ќе биде понатаму

Владејачката тројка се наоѓа пред тешка одлука, пред одлука меѓу оган и вода.

Ако Хамас, меѓу другото, влезе во владата насилните акции би можеле да се избегнат за еден преоден период. Од друга страна, патот кон преговори за мир со Израел на среден рок би бил повеќе отежнат, бидејќи подготвеност за компромис, во смисла на палестинска држава на дел од територијата како сосед на Израел, нема кај Хамас.

Ако пак Хамас не влезе во формирањето на владата, расте опасноста од отворена борба за моќ на улиците на палестинската автономија. Позицијата на владејачката тројка би можела лесно да биде развишана.

Оваа тројка има потреба од брзи, видливи успеси, во најмала рака, би морала веродостојно да се пренесе надежта за подобрување на состојбата во палестинските области. На економско и социјално поле не може да се постигнат краткорочни успеси.

Клучот за успех лежи во воочливо ослабување на опсадата на израелските војни сили. Но, за таа цел новата палестинска влада мора да покаже веродостојни резултати во борбата против теророт.

Израелската влада мора исто така да даде суштински придонеси: со едностраното повлекување од патиштата во Газа, меѓусебно договореното „ослободување на областа Газа“ може да дојде до првиот чекор за ревитализација на патната мрежа.

Владата на Шарон го изгуби мнозинството во израелскиот парламент. Токму во престојните, еднаш веќе одложени советувања за буџетот, на Шарон му треба мнозинство, кое доколку не го добие постои опасност од нови избори во првата половина од 2005 година. Ова би значело затишје на оперативната политика, што, пак, од друга страна ѝ штети на положбата на палестинската владејачка тројка. Бидејќи и Палестинците и Израелците одвај да имаат трпение.

Шарон се стреми за коалиција на Ликуд со Шинуи, со работничката партија и со една помала религиозна

партија. Оваа констелација би имала изглед за успех, само ако Ликуд не се уништи од неа. За оваа варијанта постои шанса, но таа виси на тенок конец поради раскараноста во Ликуд.

По Арафат има шанси за нова, исполнета со надеж политика. Новото раководство на палестинската влада е попримативно и помалку идеолошко од Арафат.

А Шарон мина низ еден процес на промена. Тој сфати дека Израелците не може долгорочно да владеат со палестинското мнозинство, т.е. да го освојуваат.

Двете страни изразија желба за неофицијални пробни разговори со официјални претставници. Разговорите ќе се одржат наскоро, на покана од Фондацијата „Конрад Аденауер“ и од партнерот IPCRI во Ерусалим.

Уметноста лежи во способноста брзо да се понудат практични делумни решенија. Ако сите учествуваат, постои шанса, при што таа шанса, како и самиот Шарон, така и владејачката палестинска тројка виси на тенок конец. Доколку еден од нив се скине, постои опасност од ново насилство, дури и од хаос.

Abstract

The new leadership of the Palestinian Government is more pragmatic and less ideological than Arafat. But on the other side, Sharon went through the process of changes. He understood that the Israeli can not rule over the Palestinians for a long time.

The lifelong contribution and the fail of Arafat

Jaser Arafat gave to the Arabs in Palestine a national Palestine identity.

He achieved to be recognized as statesman by the international community, even before the agreement in Oslo and before the Palestinian autonomy. He was talking on Arabic and English with two faces. He, his uniform and Palestinian scarf became a symbol of the Palestinian fight for freedom. Arafat will step into the history as a creator of the Palestinian national feeling. However, on the other side he will be partly responsible for not being the creator of the Palestinian state. After the death of Arafat three questions remained crucial:

Who will fulfill the power vacuum?

Who will rule with the millions of the Arafat's Imperia?

Where he will be buried?

What comes after?

It is crucial as well if Hamas will enter the Palestinian Government or not!

Предизвиците на мултикултурализмот

Владимир Мисев

КИМЛИКА, Вил, „Мултикултурно граѓанство - либерална теорија за малцинските права“, Превод од англиски Вангел Ноневски - Скопје: Институт за демократија, солидарност и цивилно општество, 2004

Новите демократски режими во Источна и централна Европа повремено се огледуваат на веќе етаблираните западни демократии, гледајќи како овие постапуваат по различни политички прашања. Сепак, воопшто не е можно едноставно пренесување на инситутциите или облиците на управување со политичките процеси од една земја во друга, посебно кога станува збор за заедници кои имаат толку многу различна историска традиција и економски услови, како што е тоа случај во Источна Европа. Сепак, демократските реформисти често настојуваат барем да ги сфатат темелните принципи и идеали на кои се заснова функционирањето на западната демократија, затоа што станува збор за вредности од кои овие земји ја црпат својата стабилност и легитимитет.

Во некои области е лесно да се идентификуваат овие темелни принципи. Ова посебно важи за основните индивидуални (граѓански и политички) права како што се слободата на мислење, слободни избори, право на глас итн. Меѓутоа кога вниманието го насочуваме кон етничките односи, веднаш се забележува колку е тешко да се идентификуваат принципите од кои се раководат западните демократии. Многу често се случува да „не постојат едноставни одговори или магични формули за решавање на тие прашања. Некои конфликти се дури нерешливи, дури и кога противставените страни се мотивирани од чувства на праведност и толеранција, кои и онака честопати недо-



лежува колку е тешко да се идентификуваат принципите од кои се раководат западните демократии. Многу често се случува да „не постојат едноставни одговори или магични формули за решавање на тие прашања. Некои конфликти се дури нерешливи, дури и кога противставените страни се мотивирани од чувства на праведност и толеранција, кои и онака честопати недо-

стасуваат. Згора на тоа, секој спор си има своја посебна историја и услови, кои треба да се земат предвид при создавањето на некакво праведно и изводливо решение.¹ Соочувајќи се со вакви проблеми, неопходно се јавува потребата од публикување на едно дело како што е „Мултикултурно граѓанство“ од Вил Кимлика. Книгата е неопходен учебник за македонскиот политички естаблишмент кој во вакви услови мора да го развие чувството за мултикултурализам и заедничко живеење. Книгата има еден сосема поинаков пристап кон сите проблеми како правото на јазик, регионална автономија, политичко претставување, образовен систем, национални симболи и празници и редица други прашања со кои редовно се судираат новите демократи.

Издадена од Oxford University Press во 1995 година Мултикултурно граѓанство (*MULTICULTURAL CITIZENSHIP- A Liberal Theory of Minority Rights*) е добитник на неколку еминентни награди од Канадската асоцијација за политички науки и од Американската асоцијација за политички науки. Преведена на повеќе од дваесет светски јазици, Мултикултурно граѓанство се фокусира на мултикултурализмот и правата на групите со посебен осврт на либерализмот и дали тој може да одговори на потребите на групата, бара одговор на теми кои се покренати од социјалните движења и настојува да се обезбеди модел кој ќе одговори на овие потреби.

Аргументите во Мултикултурно граѓанство се јасни и добро презентирани, поткрепени со многу примери од Канада, Квебек, имигрантите и од низа други етнички заедници. Кимлика внимателно ги претставува аргументите принудувајќи го читателот уште еднаш да размисли за неговиот пристап кон проблемите со кои се соочуваат малцинските групи. На почетокот Кимлика прави „дистинкција помеѓу „мултинационални“ држави (во коишто културната разновидност се јавува од вклучувањето на своевремено автомони, територијално концентрирани култури во една поширока држава) и „полиетнички“ држави (во кои што културната разновидност се јавува од индивидуална и фамилијарна имиграција)², како и разликите помеѓу националните малцинства и етнички групи. Во ова поглавје посебно се осврнува на правата на автономијата, полиетничките права и специјалните пратенички права кои тој ги нарекува „колективни права“. Дебата во книгата се задржува на односот меѓу индивидуалните и колективните права и дали постои конфликт меѓу нив. Почнувајќи со историски преглед во четвртото поглавје Кимлика ја открива поврзанооста меѓу либерализмот и малцинските права, додека слободата и културата се тема која што се разоткрива во петтото поглавје, односно „улогата на културата во рамките на либерално-демократската теорија“. Во шестото поглавје се прави разграничување меѓу ед-

¹ Вил Кимлика, Мултикултурно граѓанство-либерална теорија за малцинските права

² Вил Кимлика, Мултикултурно граѓанство-либерална теорија за малцинските права

наквоста и аргументите базирани на историјата (претходна сувереност или традиција). Понатаму, Кимлика во седмото поглавје од книгата бара одговор на предлозите за групно претставување кое мора да одговори на обесправените групи и одговорност на нивното претставување. Во ова поглавје Кимлика тврди дека групното претставување не е нелиберално и недемократско. Тој вели дека бидејќи е од исклучително значење политичките малцинства да бидат претставени во политичкиот процес, па и самите предлози за групно претставување се неопходни. Проблемите околу гарантираното претставување на етничките заедници во законодавната власт земаат централно место во седмото поглавје. Тој ги разоткрива практичните и теориските тешкотии кои произлегуваат и бара алтернативни начини за нивно решавање. Осмото поглавје на „Мултикултурно граѓанство“ ја поставува дилемата: дали е потребно да се ограничуваат основните граѓански и политички слободи на индивидуата за сметка на правата на групата, „групната солидарност, религиозна исправност и културната чистота“ и како либералите треба да реагираат во такви ситуации. Врската која што се воспоставува меѓу толеранцијата и индивидуалната автономија треба да се земе предвид при проценувањето на легитимноста на наметнувањето на либералните вредности на нелибералните малцинства. Важноста на граѓанството, полиетничноста и вклучувањето, автономијата и сепаратизмот, основата за општествено единство во една мултинационална

држава се подтемите на кои дискутира Кимлика во деветтото поглавје. Тој заклучува дека идентификувањето на општествено единство во мултинационални држави е една од најтешките задачи со кои либералите се соочуваат. Заклучокот, кој следи на крајот од книгата и е последно поглавје, говори за иднината на мултикултурното државјанство. Тој го спротивставува митот за глобализацијата со политиката на мултикултурализмот и извлекува некои решенија за иднината на мултикултурното државјанство.

Низ книгата се провлекуваат неколку концепти на кои Кимлика посебно се задржал. Станува збор за политичка и социјална акција, индивидуалните права, културниот диверзитет и либерализмот, толеранцијата итн. Културниот диверзитет стана една од централните карактеристики на современото општество, со тенденција да остане таква и во иднина. Токму поради тоа етно-културните конфликти станаа основен облик на политичко насилство низ целиот свет. Од друга страна политичката и социјалната акција на различните етнички и малцински групи сè повеќе излегува на површина, потсетувајќи на нивното присуство. Владините политики поврзани со имиграцијата, самоуправањето, јазикот и царините се променија сè со цел да се приспособат на овие социјални и политички промени. *Мултикултурата и мултикултурализмот* се користат на најразлични начини. Еден од пристапите е да се вклучат „перспективите на жените, малцинствата и не-западните култури во модерниот

живот на западните општества“.³ Иако се чини дека пристапот на Кимлика ги вклучува сите овие групи, тој се фокусира на етнокултурните групи-етнички групи, национални малцинства, нации и народи. Кимлика ја поставува неговата теорија во рамките на традицијата на *либерализмот*. Толеранцијата и почитувањето на правата на другиот се дел од оваа традиција, со што плурализмот во социјалните и политичките прашања е неопходен. Слободата на изразување, слободата на мислење и слободата на здружување се само дел од правата кои се поврзуваат со либерализмот и либералните демократии. Затоа „една либерална теорија на малцинските права мора да објасни како малцинските права коегзистираат со човековите права и како малцинските права се ограничени од принципите на индивидуалната слобода, демократијата и социјалната правда. Тоа е целта на оваа книга“. На *индивидуализмот и индивидуалните права* многу често се гледа како на карактеристики кои го дефинираат либерализмот со што се остава многу мал простор за права на групите кои што се дел од колективот. Поради тоа либерализмот е критикуван дека исклучиво индивидуалистички. Спротивно на ова мислење за либерализмот Кимлика го аргументира своето сфаќање дека либерализмот содржи поширок поглед за односите меѓу индивидуите и општеството, особено за членството на индивидуата во одредена заедница или култура.

Кимлика разликува два типа на *етнокултурни групи*: национални малцинства во мултинационални држави и етнички групи во политички држави. Националните малцинства се групи кои имаат заедничка историја, територија, јазик или култура. Тој ги дефинира националните малцинства во термини на културата и смета дека доколку овие малцинства сакаат да ја зачуваат својата култура треба да бидат признаени како различни. Групните права кои што многу често се поврзуваат со националните малцинства се право на самоуправање и специјалните права на претставување. За Кимлика овие права не се привремени, туку се права кои што треба да бидат препознаени како постојани. Кимлика смета дека имигрантските групи се генерално етнички групи и нив треба да им се препишат политички права во полиетничките држави. Тој забележува дека имиграцијата е волонтерска и смета дека имигрантите сакаат да се интегрираат во општеството и неговата култура. Во исто време имигрантите може да сакаат да зачуваат дел од нивната култура и поради тоа треба да им бидат дадени одредени групни права кои ќе стават крај на дискриминацијата и расизмот, кои ќе им обезбедат слобода на образование, слободно изразување на религијата, како и воведување на некои афирмативни акции.

Во петтото поглавје од „Мултикултурно граѓанство“ Кимлика дава многу корисни коментари кои се однесуваат на значењето и важноста на културата за индивидуите.

³ The Columbia Dictionary of Modern Literary and Cultural Criticism

Кимлика не се плаши да разговара за проблеми кои што не одат во прилог на неговата теорија. Тој е свесен дека секоја група или дел на групата бара различен третман. Еден пример за тоа се Афро-американците во САД кои не се ниту доброволни имигранти ни национално малцинство. Голем дел од неговата дискусија е насочена кон нелибералните култури и како либерализмот може да се справи со нив. Овие се култури кои ја лимитираат слободата на нивните членови и кои ја стеснуваат индивидуалната слобода. Како основа на групните права Кимлика дава два аргументи. Аргументот на еднаквост значи дека некои малцински права всушност ја зголемуваат еднак-

воста, но вистинската еднаквост бара различен третман на различните групи. Другиот аргумент е дека државата не може да биде културно неутрална и секогаш постои официјален јазик и одредени процедури на практикување на власта.

Корените на анализите на Кимлика ги наоѓаме во етничките разнolikости на општествата и во сè повеќе зголемената поврзаност помеѓу тие општества. Книгата е нов концепт за правата и статусот на малцинствата. Во неа се потврдува дека одредено колективни права на малцинските групи се конзистентни со либерално-демократските принципи.

Abstract

The increasingly multicultural fabric of modern societies has given rise to many new issues and conflicts, as ethnic and national minorities demand recognition and support for their cultural identity. This book presents a new conception of the rights and status of minority cultures. It argues that certain 'collective rights' of minority cultures are consistent with liberal democratic principles, and that standard liberal objections to such rights can be answered. However, the author emphasizes that no single formula can be applied to all groups, and that the needs and aspirations of immigrants are very different from those of indigenous peoples and national minorities.

Декларација за правата на лицата припадници на национални или етнички, религиозни и јазични малцинства

Обединети нации



Усвоена со
резолюцијата 47/135

Генералното собрание

18 декември 1992 година

Декларација за правата на лицата припадници на национални или етнички, религиозни и јазични малцинства

Генералното собрание,

Реафирмирајќи дека една од основните цели на Обединетите нации, како што е прокламирано во Повелбата, е промовирање и охрабрување на почитувањето на човековите права и основните слободи за сите, без разлика на нивната раса, пол, јазик или религија,

Реафирмирајќи ја вербата во основните човекови права, во дигнитетот и вредноста на човечката индивидуа, во еднаквите права на мажите и жените од сите нации, големи и мали,

Сакајќи да ја поддржи реализацијата на принципите содржани во Повелбата, Универзалната декларација за човекови права, Конвенцијата за превенција и казнување на злосторствата на геноцид, Меѓународната конвенција за елиминација на сите форми на расна дискриминација, Меѓународниот договор за граѓански и политички права, Меѓународниот договор за економски, социјални и културни права, Декларацијата за елиминација на сите форми на нетолеранција и дискриминација врз основа на религијата или верувањата, Конвенцијата за правата на детето, како и други релевантни меѓународни инструменти кои се усвоени на сеопшто или регионално ниво и оние заклучени помеѓу поединечните држави-членки на Обединетите нации,

Инспирирано од одредбите во членот 27 од Меѓународниот договор за граѓански и политички права во однос на правата на лицата припадници на етнички, религиозни и јазични малцинства,

Земајќи предвид дека промовирањето и заштитата на правата на лицата припадници на национални или етнички, религиозни и јазични малцинства придонесува за политичката и социјалната стабилност во државите во кои тие живеат,

Нагласувајќи дека постојаната промоција и реализација на правата на лицата припадници на национални или етнички, религиозни и јазични малцинства, како интегрален дел од развојот на општеството како целина и во склопот на демократската рамка базирана врз владеењето на правото, ќе придонесе за зајакнување на пријателството и соработката меѓу народите и државите,

Сметајќи дека Обединетите нации играат важна улога во однос на заштитата на малцинствата,

Имајќи ја на ум досегашната работа во рамките на системот на Обединетите нации, особено од страна на Комисијата за човекови права, Поткомисијата за превенција на дискриминацијата и заштита на малцинствата и органите формирани во согласност со Меѓународните договори за човекови права и други релевантни меѓународни инструменти за човекови права во промовирање и заштита на правата на лицата припадници на национални или етнички, религиозни и јазични малцинства,

Земајќи ја предвид важната работа спроведена од страна на меѓувладините и невладините организации во заштитата на малцинствата и во промовирање и заштита на правата на лицата припадници на национални или етнички, религиозни и јазични малцинства,

Признавајќи ја потребата за обезбедување на уште поефикасна имплементација на меѓународните инструменти за човекови права во однос на правата на лицата припадници на национални или етнички, религиозни и јазични малцинства,

Ја прокламира оваа Декларација за правата на лицата припадници на национални или етнички, религиозни и јазични малцинства:

Член 1

1. Државите ќе го заштитуваат постоењето и националниот или етнички, културен, религиозен и јазичен идентитет на малцинствата во рамките на нивните територии и ќе ги поддржуваат условите за промовирање на тој идентитет.
2. Државите ќе усвојат соодветни правни и други мерки за постигнување на тие цели.

Член 2

1. Лицата припадници на национални или етнички, религиозни и јазични малцинства (од овде натаму ќе се нарекуваат лица припадници на малцинствата) го имаат правото да ја практикуваат својата култура, да ја декларираат и практикуваат својата религија и да го употребуваат својот јазик, и во приватноста и во јавноста, слободно и без мешање или каква било форма на дискриминација.
2. Лицата припадници на малцинствата имаат право активно да учествуваат во културниот, религиозниот, општествениот, економскиот и јавниот живот.
3. Лицата припадници на малцинствата имаат право активно да учествуваат во одлуките на национално и, каде што е применливо, на регионално ниво во однос на малцинството на кое тие му припаѓаат или регионите во кои тие живеат, на начин кој е компатибилен со националната легислатива.
4. Лицата припадници на малцинствата имаат право да формираат и одржуваат нивни асоцијации.
5. Лицата припадници на малцинствата имаат право да формираат и одржуваат, без каква било дискриминација, слободни и мирни контакти со други членови на нивната група и со лица кои се припадници на други малцинства, како и прекугранични контакти со граѓани на други држави со кои тие се поврзани со национални или етнички, религиозни или јазични врски.

Член 3

1. Лицата припадници на малцинствата можат да ги практикуваат своите права, вклучително оние наведени во оваа Декларација, индивидуално, како и во заедница со други членови на нивната група, без каква било дискриминација.

2. Ниедно лице, припадник на малцинство, нема да биде во подредена положба како резултат на практикувањето или непрактикувањето на правата наведени во оваа Декларација.

Член 4

1. Државите ќе преземат мерки, онаму каде тоа е потребно, за да се осигури лицата припадници на малцинствата да можат потполно и активно да ги уживаат сите нивни човекови права и основни слободи без каква било дискриминација и во целосна еднаквост пред законот.
2. Државите ќе преземат мерки за да создадат поволни услови со цел да им овозможат на лицата припадници на малцинствата да ги изразат нивните карактеристики и да ја развијат нивната култура, јазик, религија, традиции и обичаи, освен онаму каде специфичните практики се косат со националното право и се спротивни на меѓународните стандарди.
3. Државите ќе преземат соодветни мерки со цел, секаде каде тоа е можно, лицата припадници на малцинствата да имаат соодветни можности да го изучуваат својот мајчин јазик, или да бидат подучувани на нивниот мајчин јазик.
4. Државите треба, онаму каде тоа е соодветно, да преземаат мерки во областа на образованието, со цел да го поддржат познавањето на историјата, традициите, јазикот и културата на малцинствата кои постојат во рамките на нивната територија. Лицата припадници на малцинствата треба да имаат соодветни можности да се здобијат со знаење за општеството во целина.
5. Државите треба да разгледаат соодветни мерки со цел лицата припадници на малцинствата да можат целосно да учествуваат во економскиот напредок и развој на нивната држава.

Член 5

1. Националната политика и програмите ќе се планираат и имплементираат со земање предвид на легитимните интереси на лицата припадници на малцинствата.
2. Програмите на соработка и помош помеѓу државите ќе се планираат и имплементираат со земање предвид на легитимните интереси на лицата припадници на малцинствата.

Член 6

Државите треба да соработуваат по прашања кои се однесуваат на лицата припадници на малцинствата, меѓу другото, разменувајќи информации и искуства, со цел за промовирање на меѓусебното разбирање и доверба.

Член 7

Државите треба да соработуваат со цел за промовирање на почитувањето на правата изложени во оваа Декларација.

Член 8

1. Ништо во оваа Декларација нема да го спречи исполнувањето на меѓународните обврски на државите во однос на лицата припадници на малцинствата. Поконкретно, државите *bona fides* ќе ги исполнуваат задолженијата и обврските кои ги презеле според меѓународните спогодби и договори во кои тие се договорни страни.
2. Практикување на правата наведени во оваа Декларација нема да го нарушат уживањето на универзално признаените човекови права и основни слободи од страна на сите лица.
3. Мерките преземени од државите за обезбедување на ефикасно уживање на правата наведени во оваа Декларација нема *prima facie* да се сметаат спротивни на принципот на еднаквост содржан во Универзалната декларација за човекови права.

-
4. Ништо во оваа Декларација не може да се толкува дека дозволува каква било активност спротивна на целите и принципите на Обединетите нации, вклучително суверената еднаквост, територијалниот интегритет и политичката независност на државите.

Член 9

Специјализираните агенции и други организации на системот на Обединетите нации ќе придонесат за целосна реализација на правата и принципите наведени во оваа Декларација, во рамките на нивните соодветни полиња на компетенција.

Abstract

The Declaration on the Rights of Persons Belonging to National or Ethnic, Religious and Linguistic Minorities, adopted by General Assembly resolution 47/135 on 18 December 1992, offers more effective implementation of international human rights instruments with regard to the rights of persons belonging to national or ethnic, religious and linguistic minorities.

Елиминација на сите форми на религиозна нетолеранција

Обединети нации



Генералното собрание

A/PEC/48/128

Дистр. ОПШТАЌ
20 декември 1993 година
ОРИГИНАЛ:
АНГЛИСКИ ЈАЗИК

Елиминација на сите форми на религиозна нетолеранција

Генералното собрание,

Потсетувајќи дека сите држави, според Повелбата на Обединетите нации, се имаат заложено за промовирање и охрабрување на сеопштото почитување и практикување на човековите права и основни слободи за сите, без разлика на расата, полот, јазикот или религијата,

Увидувајќи дека тие права потекнуваат од вродениот дигнитет на човековата личност,

Реафирмирајќи дека дискриминацијата против луѓето врз основа на религијата или верувањата претставува повреда на човековиот дигнитет и негирање на принципите на Повелбата,

Реафирмирајќи ја својата резолуција 36/55 од 25 ноември 1981 година, со која е прокламирана Декларацијата за елиминација на сите форми на нетолеранција и дискриминација врз основа на религијата или верувањата,

Повикувајќи се на својата резолуција 47/129 од 18 декември 1992 година, во која од Комисијата за човекови права се бара да продолжи да разгледува мерки за имплементација на Декларацијата,

Земајќи ја предвид резолуцијата 1993/25 од 5 март 1993 година на Комисијата за човекови права,

Реафирмирајќи го повикот на Светската конференција за човекови права кон сите влади да ги преземат сите соодветни мерки во согласност со нивните меѓународни обврски и во согласност со нивните правни системи за справување со нетолеранцијата и насилството поврзано со неа, базирано на религијата или верувањата, вклучително практикување на дискриминација на жените и

сквернавење на религиозни места, признавајќи дека секое лице има право на слобода на мислата, совеста, изразувањето и религијата,

Повикувајќи се на резолуцијата 1992/17 од 17 февруари 1992 година на Комисијата за човекови права, во која Комисијата одлучи за три години да го продолжи мандатот на Специјалниот известувач назначен да ги испитува инцидентите и владините дејствија во сите делови на светот кои се инкомпатибилни со одредбите во Декларацијата и да препорачува интервентни мерки, онаму каде тоа е потребно, и повикувајќи се на одлуката 1992/226 од 29 јули 1992 година на Економскиот и социјален совет,

Поздравувајќи го назначувањето на г. Абделфатах Амор за Специјален известувач на Комисијата за човекови права и повикувајќи ги сите влади да соработуваат со Специјалниот известувач за да му овозможат во потполност да го спроведе својот мандат,

Признавајќи дека е пожелно да се зајакнат промотивните и јавните информативни активности на Обединетите нации во однос на прашања поврзани со слободата на религијата или верувањата и дека и владите и невладините организации играат важна улога во овој домен,

Нагласувајќи дека невладините организации и религиозните органи и групи на сите нивоа играат важна улога во промовирањето на толеранцијата и заштитата на слободата на религијата или верувањата,

Свесно за важноста на образованието во обезбедување на толеранција на религијата и верувањата,

Алармирано дека сериозни случаи, вклучително акти на насилство, на нетолеранција и дискриминација врз основа на религијата или верувањата се присутни во многу делови на светот, како што се гледа во извештајот на поранешниот Специјален известувач на Комисијата за човекови права, г. Ангело Видал д'Алмеида Рибеиро,

Реафирмирајќи ги вјашеноста и осудата изразени од страна на Светската конференција за човекови права поради континуираната појава на крупни и систематски нарушувања и ситуации кои претставуваат сериозни пречки за целосно уживање на сите човекови права, вклучително религиозната нетолеранција,

Сметајќи дека затоа се потребни понатамошни напори за промовирање и заштита на правото на слобода на мислата, совеста, религијата и верувањата и за елиминирање на сите форми на омраза, нетолеранција и дискриминација врз основа на религијата или верувањата,

1. Реафирмира дека сите форми на мисла, совест, религија и верувања се човекови права кои потекнуваат од вродениот дигнитет на човековата личност и се гарантираат на сите без дискриминација;
2. Ги повикува државите да осигурат нивните уставни и правни системи да обезбедуваат целосни гаранции на слободата на мислата, совеста, религијата и верувањата, вклучително одредбата за ефикасни интервентни мерки онаму каде постои нетолеранција или дискриминација врз основа на религијата или верувањата;
3. Увидува дека законодавството само по себе не е доволно за спречување на кршењето на човековите права, вклучително правото на слобода на религијата или верувањата;
4. Затоа, ги повикува сите држави да ги преземат сите соодветни мерки за борба против омразата, нетолеранцијата и актите на насилство, вклучително оние мотивирани од религиозен екстремизам, и да го охрабри разбирањето, толеранцијата и почитта во однос на слободата на религијата или верувањата;

5. Ги повикува државите да осигурат во текот на нивните официјални должности, членовите на органите за спроведување на законот, службениците во јавната администрација, едукаторите и другите јавни службеници да ги почитуваат различните религии и верувања и да не вршат дискриминација на лицата со друга религија или верувања;
6. Ги повикува сите држави да го признаат, како што е дадено во Декларацијата за елиминација на сите форми на нетолеранција и за дискриминација врз основа на религијата или верувања, правото на сите лица да ги спроведуваат религиозните обичаи и практики или да се здружуваат во однос на религијата или верувањата и да формираат и одржуваат места за тие цели;
7. Исто така, ги повикува сите држави, во согласност со нивното национално законодавство, да ги направат сите можни напори за да осигурат дека религиозните места и храмови се во целост почитувани и заштитени;
8. Смета дека е пожелно да се зајакнат промотивните и јавните информативни активности на Обединетите нации по однос на прашања поврзани со слободата на религијата или верувањата и да осигурат дека се преземаат соодветни мерки со оваа цел во светската јавна информативна кампања за човекови права;
9. Го повикува Генералниот секретар и понатаму да ѝ дава висок приоритет на дистрибуцијата на текстот на Декларацијата на сите официјални јазици на Обединетите нации и да ги преземе сите соодветни мерки за текстот да биде достапен за употреба во информативните центри на Обединетите нации, како и во други заинтересирани органи;
10. Ги охрабрува континуираните напори од страна на Специјалниот известувач назначен за да ги испита инцидентите и владините дејствија во сите делови на светот кои не се во согласност со одредбите на Декларацијата и да препорача интервентни мерки, кога тоа е потребно;
11. Ги охрабрува владите сериозно да ја разгледаат можноста да го поканат Специјалниот известувач да ја посети нивната земја со цел да му овозможат поефикасно да го исполни својот мандат;
12. Препорачува на промовирањето и заштитата на правото на слобода на мислата, совеста и религијата да се даде соодветен приоритет во работата на програмата на советодавните служби на Обединетите нации во областа на човековите права, вклучително работа на изготвување нацрт на основни правни текстови во согласност со меѓународните инструменти за човекови права и земајќи ги предвид одредбите на Декларацијата;
13. Со интерес го истакнува усвојувањето од страна на Комитетот за човекови права на општ коментар на членот 18 од Меѓународниот договор за граѓански и политички права, во кој се расправа за слободата на мислата, совеста и религијата;
14. Ги поздравува напорите на невладините организации во промоција на имплементацијата на Декларацијата;
15. Бара од Генералниот секретар да ги покани заинтересираните невладини организации да разгледаат каква понатамошна улога тие можат да играат во имплементацијата на Декларацијата и во нејзината дистрибуција на националните и локалните јазици;
16. Ги повикува сите држави да ја разгледаат можноста за дистрибуција на текстот на Декларацијата на нивните национални јазици и олеснување на неговата дистрибуција на националните и локалните јазици;

17. Бара од Комисијата за човекови права да продолжи со нејзиното разгледување на мерки за имплементација на Декларацијата;
18. Одлучува на нејзината 49. седница да го разгледа прашањето на елиминација на сите форми на религиозна нетолеранција под ставката наречена прашања од областа на човековите права.

Abstract

The document on Elimination of all forms of religious intolerance has been adopted on 20 December 1993 by the General Assembly of the United Nations.

Within this document the right to freedom of thought, conscience, religion and belief are promoted and protected and all forms of hatred, intolerance and discrimination based on religion or belief are eliminated.

За авторите

Елена Андреевска, родена 1957, професор по Европски студии на ЈИЕ Универзитет во Тетово и визитинг-професор на Правниот факултет при Универзитетот во Копенхаген.

Јоханес Герстер, роден 1941, пратеник во Бундестагот во периодот од 1972-1976 и од 1977-1994, пратеник во покраинското собрание од 1996-1997. Во моментот е официјален претставник на Фондацијата „Конрад Аденауер“ во Израел.

Димитар Ѓорѓиевски, роден 1979, апсолвент на одсек Историја при Филозофскиот факултет на Универзитетот „Св. Кирил и Методиј“.

Ѓорге Иванов, роден 1960, вонреден професор и продекан на Правниот факултет “Јустинијан Први” во Скопје. Предава Политички теории и Политичка филозофија на политичките студии на Правниот факултет.

Андреас Јакобс, роден 1969 во Клеве, политиколог и истражувач на исламот, како и координатор за политиката со Блискиот Исток при Фондацијата „Конрад Аденауер“.

Ненад Марковиќ, роден 1979, проект-менаџер и истражувач на Институтот за демократија, солидарност и цивилно општество. Магистер по демократија и човекови права во рамките на Европската регионална магистерска програма - Демократија и човекови права во Југоисточна Европа во организација на Универзитетот во Болоња и Универзитетот во Сараево.

Владимир Мисев, роден 1980, дипломиран политиколог работи како проект-менаџер во Институтот за демократија, солидарност и цивилно општество.

Паул Нолте, роден 1944 во Нојдек, уредник во радио на Западно-германската радио мрежа.

Мартин Протоѓер, роден 1979, магистер по медиуми и интеркултурна комуникација во рамките на специјалната програма во организација на Универзитетот Виадрина во Франкфурт (Одра) и Универзитетот „Св. Климент Охридски“ во Софија. Работи како асистент за односи со јавност во Медиа Принт Македонија, дел од ВАЦ медиумската групација.

Александар Спасеновски, роден во 1980, е постдипломец по Меѓународно право и меѓународна политика на Правниот факултет „Јустинијан Први“ - Скопје, демонстратор по Политички систем и Современи политички системи на истиот факултет и стипендист на Фондацијата „Конрад Аденауер“.

Тихомир Топузовски, (26), роден во Скопје, дипломирал на Факултетот за ликовни уметности (отсек сликарство) во Скопје. Моментално ги завршува своите постдипломски студии на истиот факултет, а паралелно студира и филозофија (трета година) на Филозофскиот факултет во Скопје. Во 2003 година беше прогласен за најдобар студент на Универзитетот „Св. Кирил и Методиј“.

Ерман Топчу, постдипломец по европски студии при Центарот за Студии на Европски Интеграции (ЗЕИ), Rheinische-Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn.

Марко Трошановски, роден 1980 во Скопје. Дипломиран политолог и демонстратор по предметот Политички теории. Проект-менаџер во Институтот за демократија, солидарност и цивилно општество.