

**UNIVERZITET CRNE GORE
FILOZOFSKI FAKULTET-NIKŠIĆ**

MIOMIRKA LUČIĆ

**VRIJEDNOSNO UTEMELJENJE
KULTURNOG IDENTITETA U
POSTSOCIJALISTIČKOM PERIODU
NA PRIMJERU CRNE GORE**

DOKTORSKA DISERTACIJA

NIKŠIĆ, 2016. godine

**UNIVERSITY OF MONTENEGRO
FACULTY OF PHILOSOPHY**

MIOMIRKA LUČIĆ

**THE VALUES FOUNDATION OF
CULTURAL IDENTITY IN THE
POSTSOCIALISM PERIOD ON THE
EXAMPLE OF MONTENEGRO**

DOCTORAL DISSERTATION

NIKŠIĆ, 2016

PODACI O DOKTORANDU

Ime i prezime: Miomirka Lučić

Datum rođenja: 30.09.1980. godine

Naziv završenog postdiplomskog studijskog programa i godina završetka:

Postdiplomske studije na Prirodno matematičkom fakultetu u Podgorici, Smjer:

Ekologija i zaštita životne sredine, 2009.godine

PODACI O MENTORU:

Prof. dr Zoran Vidojević, redovni profesor Učiteljskog fakulteta Univerziteta u Beogradu

PODACI O ČLANOVIMA KOMISIJE:

Prof. dr Dragan Koković, redovni profesor Filozofskog fakulteta Univerziteta u Novom Sadu

Prof. dr Lidija Vujačić, vanredni profesor Filozofskog fakulteta Univerziteta Crne Gore

DATUM ODBRANE:

PODACI O DOKTORSKOJ DISERTACIJI:

Naziv doktorskih studija: Doktorske studije na Filozofskom fakultetu u Nikšiću,
Studijski program za sociologiju

VRIJEDNOSNO UTEMELJENJE KULTURNOG IDENTITETA U POSTSOCIJALISTIČKOM PERIODU NA PRIMJERU CRNE GORE

REZIME

Prilikom razmatranja kategorije kulturnog identiteta temeljno polazište analize predstavlja personalni i/ili kolektivni identitet, budući da je svaki pojedinac član određene društvene grupe čije su vrijednosne orijentacije, pogled na svijet, odnos sa Drugim određeni kulturom za koju vezuje svoju pripadnost. To na veoma eksplicitan način elaborira Edvard Kale, smatrajući da je čovjek pod snažnim uticajem kulture u kojoj oblikuje svoj pogled na svijet koji osjeća kao nešto prirodno dato. Ali da bismo upoznali život ljudi izvan okvira vlastite kulture, potrebno je upoznati vlastitu kulturu (Kale, 1990).

Predmet rada *Vrijednosno utemeljenje kulturnog identiteta u postsocijalističkom periodu na primjeru Crne Gore* bazirali smo na vrijednosnom kontekstu, uzimajući u obzir odnos između tradicionalnih i modernih vrijednosti. Tradicionalni kulturni identitet je izraz unaprijed određenih društvenih uloga pomoću kojih je mjesto pojedinca u strukturi društvenih odnosa strogo definisano, te se kao odrednice tradicionalnog kulturnog identiteta navode postojanost i dugotrajnost (Castells, 2002). Za razliku od tradicionalnog identiteta, u modernom i postmodernom društvu identitet postaje fleksibilan, ličan, podložan čestim preispitivanjima društvenih uloga i mogućnosti (Bauman, 2009a).

Cilj istraživanja se odnosi na utvrđivanje veze između pojedinih vrijednosnih orijentacija i njihovog uticaja na oblikovanje kulturnog identiteta u postsocijalističkom periodu. Imajući u vidu heterogenost populacije, uzeli smo stratifikovani slučajni uzorak. Stratifikacija je izvršena prema starosnoj dobi, regionalnoj zastupljenosti, obrazovanju, nacionalnoj pripadnosti. Istraživanjem je obuhvaćeno 642 ispitanika, starosti od 18-82 godine.

Za prikupljanje podataka, kao instrument je konstruisan upitnik sa 40 pitanja otvorenog i zatvorenog tipa. Osim pitanja otvorenog i zatvorenog tipa, u upitniku smo koristili skale Likertovog tipa koje smo preuzeli iz do sada rađenih istraživanja na slične teme (Đukanović&Bešić, 2000; Sekulić, 2011; Franceško, Kodžopeljić&Janičić, 2006). U skladu sa postavljenim ciljevima (opštim i posebnim) i hipotezama primijenili smo univarijantne i multivarijantne statističko-matematičke metode, a za obradu podataka koristili smo SPSS 17 (program za statističku obradu podataka).

Istraživanje je potvrdilo da u crnogorskom društvu u postsocijalističkom periodu, ne možemo govoriti o zanemarivanju tradicionalnih vrijednosti i njihovoj kompezaciji modernim vrijednostima. Rezultati istraživanja upućuju na interferiranje tradicionalnih i modernih vrijednosti, kao i kolektivističke i individualističke vrijednosne orijentacije, a što je istovremeno proizvod ostataka tradicionalizma u kulturi crnogorskog društva.

Drugi aspekt koji smo analizirali, tiče se odnosa potrošačke kulture u odnosu na duhovnu, pri čemu su rezultati potvrdili preferiranje potrošačke kulture u odnosu na duhovnu, što je proizvod snažnog uticaja tržišne ideologije koja oblikuje svijest pojedinaca u kontekstu neoliberalnog poretka.

Treći aspekt, bez kojeg bi objašnjenje i razumijevanje kulturnog identiteta bilo nepotpuno, odnosi se na analizu uticaja procesa globalizacije na održivost lokalnog kulturnog identiteta. Globalizacija jeste proces koji permanentno prodire u lokalne kontekste utičući na njihovu rekonfiguraciju, pa smim tim i na promjene u sferi lokalnog kulturnog ambijenta. Shodno tome, na osnovu dobijenih rezultata zaključili smo da je globalizacija proces koji u velikoj mjeri determiniše određenje kulturnog identiteta u savremenom društvu.

U analizi rezultata istraživanja poseban akcenat smo stavili, na prostornu i generacijsku dimenziju, ali nijesmo zanemarili uticaj koji religijska samoidentifikacija ima na održivost tradicionalnih vrijednosti. Rezultati dobijeni istraživanjem potvrđuju da je za mlađe starosne kategorije karakteristično slabije podržavanje elemenata tradicionalnih vrijednosnih orijentacija i veći stepen spremnosti za prihvatanje modernih vrijednosnih orijentacija, dok je za stariju kategoriju ispitanika (preko 55 godina) karakterističano podržavanje tradicionalnih vrijednosti. Prisustvo dihotomije u okviru

analize odnosa spram tradicionalnih vrijednosti je uslovljeno duhom vremena u kojem se starija generacija socijalizovala i formirala svoj doživljaj kulturnog identiteta.

Ključne riječi: kulturni identitet, tradicionalne vrijednosti, moderne vrijednosti, tradicionalizam, globalizacija, potrošačka kultura, postmodernost, postsocijalizam

PODACI O NAUČNOJ OBLASTI

Naučna oblast: Sociologija

Uža naučna oblast: Sociologija kulture

UDK broj:

DATE ON DOCTORAL DISSERTATION:

PhD study programme: PhD studies at the Faculty of Philosophy in Nikšić,
Department of Sociology

The values foundation of cultural identity in the postsocialism period on the example of Montenegro

SUMMARY

When considering the categories of cultural identity, the fundamental postulate of analysis represents personal and/or collective identity, since each individual is a member of a particular social group whose value orientations: view of the world and relationship with the other are defined by culture that is associated with their affiliation. Eduard Kale elaborates it in a very explicit way, considering that a person is under the strong influence of culture in which he forms his view of the world, which he feels as something that is naturally given. In order to be familiar with the life of people outside the borders of our own culture, it is necessary to be familiar with our own culture (Kale, 1990).

We based the subject of the paper *Value Establishment of Cultural Identity in the Post-Socialist Period in the Example of Montenegro* on the value context, taking into consideration the relationship between traditional and modern values. Traditional cultural identity is an expression of predefined social roles by which the individual's place in the structure of social relationships is strictly defined, so consistency and stability are stated as the determinants of traditional cultural identity (Castells, 2002). Unlike traditional identity, the identity in modern and postmodern society becomes flexible, personal, subject to frequent changes and frequent reconsiderations of social roles and possibilities (Bauman, 2009a).

The aim of the research refers to the establishment of relationship between certain value orientations and their influence on the formation of cultural identity in the post-socialist period. Taking into account the heterogeneity of the population, we took a stratified random sample. Stratification was performed according to the age, regional

representation, education and nationality. The research included 642 examinees, aged 18-82.

The questionnaire with 41 open-ended and closed-ended questions was designed as an instrument for data collection. Besides open-ended and closed-ended questions in the questionnaire, we used Likert scales which we took from the researches on similar topics that were done until today (Đukanović&Bešić, 2000; Sekulić, 2011; Franceško, Kodžopeljić&Janičić, 2006). In accordance with the set objectives (general and specific) and hypotheses, we applied univariate and multivariate statistical and mathematical methods, and for data processing we used SPSS 17 (program for statistical data processing).

The research confirmed that we cannot talk about disregard of traditional values and their compensation with modern values in the Montenegrin society in the post-socialist period. The research results refer to interference of traditional and modern values, as well as the collectivist and individualistic value orientations, which is also the product of the remains of traditionalism in the culture of Montenegrin society.

The second aspect that we analyzed concerned the relationship of the consumer culture in relation to spiritual, wherein the results confirmed the preference of the consumer culture in relation to the spiritual, which was the product of a strong influence of the market ideology that shaped the consciousness of the individuals in the context of neoliberal order.

The third aspect, without which the explanation and understanding of cultural identity would be incomplete, referred to the analysis of influence of the process of globalization on sustainability of local cultural identity. Globalization is a process which permanently pervades local contexts affecting their reconfiguration and therefore the changes in the sphere of local cultural environment. Accordingly, on the basis of the obtained results, we have concluded that globalization is a process which greatly determines the definition of cultural identity in modern society.

In the analysis of the research results, we particularly emphasized spatial and generational dimension, but we did not disregard the influence that religious self-identification had on the sustainability of traditional values. The results obtained in the research, confirmed that weaker supporting of the elements of traditional value orientations and greater degree of willingness for acceptance of modern value

orientations were typical for younger age categories, while supporting traditional values was typical for older category of the examinees (over 55 years). The presence of dichotomy within the analysis of the relations against traditional values is conditioned by the spirit of the time where older generation socialized and formed its experience of cultural identity.

Key words: cultural identity, traditional values, modern values, traditionalism, globalization, consumer culture, postmodernity, postsocialism

DATE OF SCIENTIFIC FIELD:

Scientific field: Sociology

Special subfield: Sociology of culture

UDC code:

PREDGOVOR

Epistemološka struktura identiteta predstavljena u ovom radu čini cjelinu kojom se nastoji prepoznati smisao postojanja individue, uzimajući u obzir važnost anticipacije i razumijevanja uzročno-posljedičnog odnosa personalnog i kolektivnog identiteta. Naime, čovjek je kao društveno i kulturno biće u vječitoj potrazi za sopstvenim smislom postojanja, a taj smisao pronalazi upravo u svojoj drugosti, svome ogledalu, svojoj kulturi. Dakle, bilo da drugost percipira kroz postojanje drugog čovjeka, grupe ili kulture, ili, pak, da je tumači kao svoju potvrdu, osporavanje ili usavršavanje, ona je svakako relevantan okvir čovjekovog samoodređenja, kao i kulturnog određenja. Tako se sa personalne ravni težište tumačenja identiteta pomjera na kolektivnu ravan. Neizostavan proces koji prati povezivanje pojedinca i kulture, kao i personalnog i kolektivnog identiteta jeste interiorizacija kulturnih atributa. Kulturne attribute pojedinci (sa)osjećaju kao svoju vlastitost, što Dirkem potcrtava na sljedeći način: „Čak i onda kada su one (društvene činjenice) u skladu sa mojim sopstvenim osjećanjima i kad u sebi osjećam njihovu stvarnost, stvarnost ne prestaje da bude objektivna, jer ih nisam ja stvorio, već sam ih vaspitanjem primio“ (Ricer, 2009: 57).

Proučavanje vrijednosnog aspekta kulturnog identiteta nije pitanje koje provocira „pažnju“ modernog i postmodernog doba, već je to pitanje koje datira iz predmodernog perioda. Na tom fonu, ova studija predstavlja spoj teorijskog i empirijskog obrazlaganja kulturnog identiteta navedenena tri perioda, sa posebnim akcentom na vrijednostima kao važnom konstitutivnom svojstvu kulturnog identiteta.

Da odgovorimo na veoma kompleksan zahtjev koji se tiče tumačenja identiteta iz vrijednosne perspektive smatrali smo važnim uzeti u obzir teorijske definicije koje na eksplicitan način predstavljaju evoluciju kulturnog identiteta kao opšte kategorije, a zatim smo analizom rezultata dobijenih empirijskim istraživanjem operacionalizovali suštinske elemente kulturnog identiteta i utvrdili njihov položaj u postsocijalističkom društvenom kontekstu u crnogorskom društvu.

Uzimajući u obzir specifičnosti jednog društva, osim političko-ekonomskog okvira neophodno je uzeti u obzir kulturni kontekst, koji, po mišljenju Ingleharta

Norisa (2007), u velikoj mjeri opredjeljuje dinamiku razvoja jednog društva i definiše njegov identitet. Upravo kultura predstavlja značenjsku dimenziju, shodno kojoj se ostvaruje organizacija i integracija društvenog sistema. U tom smislu, pozvaćemo se na tumačenje kulture Zagorke Golubović, koja tvrdi da je: „Kultura određeni, manje ili više, integrisani sistem materijalnih ili duhovnih tekovina, pomoću kojih određeno društvo ostvaruje svoje ciljeve i osposobljava svoje članove da u njemu participiraju“ (Golubović, 1998: 64).

Sociološka studija pod nazivom „Vrijednosno utemeljenje kulturnog identiteta u postsocijalističkom periodu na primjeru Crne Gore“ predstavlja nastojanje da se dâ naučno relevantan okvir analize i objašnjenja promjena koje su se manifestovale u posljednjim decenijama XX i prvim decenijama XXI vijeka, obuhvatajući različite segmente društvene stvarnosti: porodične odnose, stilove života, društvene veze, kolektivističku i individualističku vrijednosnu orijentaciju, stepen demokratizacije kulture mjereno nivoom tolerancije prema određenim društvenim pojavama, posljedice koje globalizacijski procesi reflektuju na kulturni identitet, težnju da se očuvaju atributi lokalnog kulturnog identiteta i uticaj masovnih medija na formu i sadržaj vrijednosnog konteksta društvene stvarnosti. Stoga, sociološko razumijevanje i objašnjenje transformacija koje su manifestno i latentno prožele kulturni identitet crnogorskog društva u postsocijalističkom periodu osvjetljava suštinu društvene metamorfoze i položaj čovjeka u konkretnom društveno–istorijskom kontekstu. Naučni smisao i značaj ovog rada ogleda se upravo u otklanjanju i osvjetljavanju vrijednosnog aspekta i promjena koje prožimaju društveno-istorijski poredak postsocijalizma u crnogorskom društvu.

Kako je sociološka analiza problematike kulturnog identiteta iz vrijednosne perspektive u postsocijalističkom periodu nedovoljno zastupljena u postojećoj naučnoj literaturi, a pri tome je veoma aktuelna, smatrali smo važnim ovu temu naučno objasniti, budući da upućuje na dinamiku kulturnog razvoja crnogorskog društva, ali i šire, jer komparacija dobijenih rezultata sa rezultatima zemalja iz okruženja i šire, jasno objašnjava odnos vrijednosnog utemeljenja kulturnog identiteta crnogorskog društva u odnosu na regionalni i globalni kulturni kontekst, što je ujedno bio motiv koji nas je opredijelio za naučnu analizu ove teme.

IZVOD

U radu smo akcenat stavili na analizu kulturnog identiteta kroz različite društvene kontekste: predmodernost, modernost i postmodernost. Poseban akcenat i interesovanje usmjereno je u pravcu analize položaja čovjeka, kao i društvenih okvira u kojima on kreira svoj kulturni identitet. Analizom različitih teorijskih pristupa, evidentno je da je kulturni identitet kategorija koja podliježe permanentnom preispitivanju, ali ne treba izgubiti iz vida činjenicu da postoje odrednice koje upućuju da kulturni identitet u predmodernom, modernom i postmodernom društvu ima i određene sličnosti. U većini naučnih opservacija prisutna je tvrdnja da je čovjek prevazišao svoju ontološku vezanost za zajednicu i zavisnost od nje u prostornom smislu, kao i da norma postaje fluidnost. Međutim, kada se dublje zađe u suštinu društvenih odnosa dâ se vidjeti da je prostor za ostvarivanje individualnosti i slobodnog djelovanja pojedinaca samo djelimično oslobođen heteronomije kao tradicionalnog oblika ponašanja, ali nije oslobođen snažnog uticaja tržišne ideologije koja u velikoj mjeri opredjeljuje i uslovljava djelovanje čovjeka, pa samim tim čovjek sve više konzumira stvoreno, a sve manje sebi dodjeljuje ulogu autentičnog stvaraoca.

Rezultati empirijskog istraživanja upućuju da su u crnogorskom društvu u toku značajne promjene i razvojni procesi posebno kod mlađe generacije koja se „oslobađa“ patrijarhalnih barijera u nastojanju da se približi modernim vrijednosnim orijentacijama, dok ispitanici koji pripadaju starijoj generaciji u različitim oblicima društvenog djelovanja, još uvijek zadržavaju tradicionalne vrijednosne orijentacije. Takođe, istraživanje je pokazalo da je demokratizacija kulture u velikoj mjeri usporena, s jedne strane, ostacima tradicionalizma (patrijarhalnost, autoritarnost i nacionalizam), a, s druge strane, društvene organizacije i društvene institucije više promovišu moderne vrijednosti (slobode i jednakosti) u svojstvu narativa, nego u svojstvu društveno vidljivog djelovanja.

ABSTRACT

In this paper, we put emphasis on the analysis of cultural identity through various social contexts: pre-modernity, modernity and post-modernity. Special emphasis and interest are directed towards the analysis of the situation of a man, as well as social frameworks within which he creates its cultural identity. When analyzing various theoretical approaches, it is evident that cultural identity is a category that is subject to permanent change, but we should not ignore the fact that there are certain determinants which suggest that cultural identity in pre-modern, modern and post-modern society has certain similarities. The assumption, that a man overcomes his ontological attachment to the community and his dependence on it in spatial terms and that the norm becomes fluidity, is present in most scientific observations. However, when we enter more deeply into the essence of social relations, we can notice that the space for realization of individuality and free acting of the individual is only partially freed from heteronomy as traditional form of behaviour, but it is not freed from the strong influence of market ideology which largely determines and conditions the acting of the man, thus the man increasingly consumes the created, and decreasingly gives himself a role of an authentic creator.

The results of the empirical research indicate that significant changes and development processes are in progress in the Montenegrin society, especially among younger generation that 'becomes free' of patriarchal barriers in an effort to get close to modern value orientations, while the respondents who belong to older generations in various forms of social acting, still retain traditional value orientations. Also, the research has shown that democratization of culture is, on the one hand, greatly slowed by the remains of traditionalism (patriarchy, authoritarianism and nationalism), and on the other hand, social organizations and social institutions promote values (freedom and equality) more in the terms of narrative than in the terms of social acting.

SADRŽAJ

| | |
|--|-----------|
| 1. RAZUMIJEVANJE I OBJAŠNJENJE VRIJEDNOSNOG UMELJENJA | |
| KULTURNOG IDENTITETA..... | 1 |
| <i>1.1. Odnos personalnog i kulturnog identiteta</i> | <i>1</i> |
| 1.1.2. Kultura kao suštinska odrednica kulturnog identiteta | 3 |
| 1.1.3. Definisanje kulturnog identiteta | 7 |
| <i>1.2. Različiti pristupi tumačenju identiteta</i> | <i>18</i> |
| <i>1.3. Nacionalni identitet u diskursu proučavanja kulturnog identiteta</i> | <i>21</i> |
| 1.3.1. Uslovljenost nacionalnog identiteta kulturnim identitetom..... | 23 |
| 1.3.2. Pitanje čistih nacionalnih identiteta | 27 |
| 1.3.3. Nacionalizam kao ideologija metaforičkog srodstva..... | 29 |
| <i>1.4. Vrijednosna anomalija kulturnog identiteta u postsocijalističkom periodu</i> | <i>31</i> |
| 1.4.1. Interferiranje kulturnog identiteta i vrijednosti | 38 |
| <i>1.5. Globalizacija kao epifenomen kulture</i> | <i>45</i> |
| <i>1.6. Identitet u različitim kontekstima tradicionalizma, modernizma i</i> <i>postmodernizma.....</i> | <i>50</i> |
| 2. ZNAČAJ IDENTIFIKACIJE I INDIVIDUACIJE ZA TUMAČENJE KULTURNOG | |
| IDENTITETA..... | 60 |
| <i>2.1. Identifikacija</i> | <i>60</i> |
| <i>2.2. Kriza identiteta.....</i> | <i>67</i> |
| <i>2.3. Uticaj individuacije na formiranje vrijednosti kulturnog identiteta.....</i> | <i>73</i> |
| 3. RELACIJA SOPSTVA I DRUGOSTI KAO KONSTITUENATA IDENTITETSKE | |
| KOMUNIKACIJE..... | 78 |
| <i>3.1. Izdizanje iznad vlastitih interesa kroz ideju subjekta.....</i> | <i>78</i> |
| <i>3.2. Vrijednost kulturnog identiteta kroz refleksiju drugosti</i> | <i>80</i> |
| <i>3.3. Kultura individualizma</i> | <i>84</i> |
| <i>3.4. Identitet u svijetu „savršene banalnosti“</i> | <i>87</i> |
| 4. POTROŠNJA U FUNKCIJI OBLIKOVANJA KULTURNOG IDENTITETA..... | 90 |
| <i>4.1. „Imanje“ kao inherentan dio kulturnog identiteta savremenog društva.....</i> | <i>90</i> |
| <i>4.2. Dominacija potrošačke kulture u modernom društvu.....</i> | <i>93</i> |

| | |
|---|------------|
| 5. METODOLOGIJA ISTRAŽIVANJA | 97 |
| 5.1. <i>Predmet, cilj i hipoteze istraživanja.....</i> | 97 |
| 5.1.1. Predmet i cilj istraživanja | 97 |
| 5.1.2. Osnovne pretpostavke (hipoteze) istraživanja | 100 |
| 5.2. <i>Uzorak.....</i> | 106 |
| 5.3. <i>Instrumenti istraživanja</i> | 106 |
| 5.4. <i>Konstrukcija skala.....</i> | 107 |
| 5.5. <i>Metod obrade podataka</i> | 110 |
| 6. REZULTATI ISTRAŽIVANJA | 111 |
| 6.1. <i>Latentna struktura faktora vrijednosnih orijentacija: tradicionalnost, modernost, kolektivizam i individualizam</i> | 111 |
| 6.2. <i>Prožimanje tradicionalnih i modernih vrijednosti.....</i> | 118 |
| 6.3. <i>Kulturni identitet iz perspektive vrijednosti</i> | 138 |
| 6.4. <i>Kolektivistička i/ ili individualistička vrijednosna orijentacija.....</i> | 143 |
| 6.5. <i>Društvena tolerancija kao vrijednost u crnogorskoj kulturi.....</i> | 148 |
| 6.5.1. Determinisanost društvene tolerancije godinama starosti ispitanika..... | 149 |
| 6.5.2. Uticaj konsekvencnosti religijske samoidentifikacije na nivo liberalizacije kulture..... | 153 |
| 6.6. <i>Društvene veze kao nužnost i/ili izbor.....</i> | 164 |
| 6.6.1. Društvene prakse u postsocijalističkom društvenom poretku | 168 |
| 6.6.2. Mjesta susreta ljudi kao indikator kulturnih promjena..... | 173 |
| 7. PREPOZNATLJIVOST KULTURNOG IDENTITETA..... | 177 |
| 7.1. <i>Kulturni identitet između modusa „bivanja“ i modusa „imanja“.....</i> | 188 |
| 7.2. <i>Interferiranje lokalnog i globalnog u strukturi kulturnog identiteta.....</i> | 193 |
| 7.3. <i>Uticaj sredstava masovnih komunikacija na kreiranje kulturnog identiteta ..</i> | 202 |
| 8. ZAKLJUČAK..... | 210 |
| PRILOG BR. 1..... | 224 |
| PRILOG BR. 2..... | 247 |
| LITERATURA | 261 |

1. RAZUMIJEVANJE I OBJAŠNJENJE VRIJEDNOSNOG UMELJENJA KULTURNOG IDENTITETA

1.1. Odnos personalnog i kulturnog identiteta

Značenja identiteta zaokupljala su pažnju mislilaca svih vremenskih epoha i ticala se manje-više svakog društva i svake individue, bez obzira na stupanj društvenog i individualnog razvoja. Svaka priča o identitetu u svojoj osnovi inicira razmatranja koja se odnose na personalni i/ili kolektivni identitet, a zatim i tumačenja identiteta u kontekstu tradicionalizma, modernizma i postmodernizma.

Kako pojedinci, tako i društvene grupe u okviru svojih kulturnih prostora, s obzirom na kulturni kontekst, vođeni kulturnim atributima (jezikom, religijom, teritorijom, te materijalnim elementima) imaju potrebu za samoodređenjem ili samoidentifikacijom, ali istovremeno imaju potrebu za razlikovanjem sebe od drugih. To dalje u širem kontekstu implicira prepoznavanje i doživljaj sopstvenog kulturnog identiteta i njegovo razumijevanje u odnosu na druge kulture i druge kulturne identitete. Pojam identiteta ukazuje na specifičnost, različitost, pa onda i na posebnost ne samo u odnosu na spoljašnjost (ono što se nalazi van same datosti), nego i u odnosu na esenciju unutrašnjosti.

Etimologija riječi identitet nalazi svoje korijene u latinskom jeziku i kovanica je dvije riječi *idem* (isto) i *identidem* (ponovljeno), što će reći da je jedno biće identično samo sebi u različitim etapama vlastitog razvoja, ali i različito od drugog bića (Stojković, 2008). Branimir Stojković naglašava da je pojam identiteta u novovjekovnu misao uveo Dejvid Hjum i određuje ga kao svijest, tj. svjesnost o kontinuitetu sopstvenog postojanja (Stojković, 2008). Personalni identitet naizgled ostavlja utisak simplifikovanog pojma, iako u svojoj strukturi obiluje složenošću i multidimenzionalnošću. Ta složenost se, prije svega, odnosi na *subjektivni smisao* koji upućuje na: osjećanje i doživljavanje *individualnosti* koja se može izraziti sintagmom (ja sam ja), osjećanje *pojedinačnosti* (ja se svojim karakteristikama razlikujem od drugih) i osjećanje *kontinuiteta* (ja sam uvijek ista ličnost bez obzira na promjene koje u određenim vremenskim etapama uslijede). Kompaktnost ove tri dimenzije predstavlja čovjeka koji ispoljava koherentnost i postojanost svog ljudskog bića, stavova i ponašanja

(„prepoznajem te dobro“). Navedene komponente, koje čine strukturu personalnog identiteta, dalje se mogu razlagati na brojne potkomponente: *osjećanje o sebi* (način na koji sebe osjećamo), *slika o sebi* (način na koji sebe vidimo i zamišljamo), *predstava o sebi* (način na koji sebe možemo opisati), *samopoštovanje* (sopstveno vrijednovanje), *poštovanje* (kako nas drugi vrijednuju), *intimno ja* (naš doživljaj iznutra), *ja u društvu* (kako sebe prikazujemo drugima), *idealno ja* (kakvi bismo željeli da budemo) (Halpern & Borbalan-Ruano, 2009). Prva u nizu potkomponenti jeste vlastito *osjećanje o sebi* kao dobrom ili lošem, prijatnom ili neprijatnom, iz čega proizilazi vlastiti *doživljaj sebe*, odnosno slika o sebi u odnosu spram drugih ljudi. *Predstavu* o sebi pojedinac formira kroz proces komunikacije sa drugim ljudima u društvenom i kulturnom kontekstu. Na konstitutivna svojstva identiteta, odnosno na formiranje personalnog identiteta utiču različiti agensi – porodica, škola, politika, crkva, sredstva masovnih komunikacija, kao i brojna iskustva koja pojedinci tokom svog života proživljavaju kroz „službene i neslužbene susrete sa drugim ljudima, događaje čiji su bili svjedoci, knjige koje su pročitali, filmove koje su gledali. Sve navedeno ostavlja duboke tragove na ljude i daje oblik njihovom identitetu, a osjećaj identiteta je dostignut kada čovjek osjeća da je djelatatan i koristan sebi i zajednici kojoj pripada, te mu unutrašnji glas govori to sam ja“ (Parekh, 2008: 131). To je doživljaj suštinske istovjetnosti i kontinuiteta ja o kojem govori Erik Erikson (2008), bez obzira na promjene koje se dešavaju u različitim vremenskim periodima.

Kao i personalni, tako i kulturni identitet koliko god sadrži raznorodnih elemenata, ipak ima svoju autentičnost i jedinstvenost, po kojoj se razlikuje u odnosu na druge kulturne identitete, što će reći da je svaki kulturni identitet jedan, jedinstven i neponovljiv. Upravo ovo *mi* jeste naše, zajedničko pripadanje sastavljeno od mnoštva identiteta (kulturnog, socijalnog, nacionalnog, modnog, vjerskog, profesionalnog, teritorijalnog, generacijskog), u kojem je ostavljen prostor za određenje vlastitog identiteta i doživljaja onoga što se nalazi naspram nas, a to su „oni“ ili nešto što je drugačije od nas samih.

Sa ciljem da se zađe u jasnije određenje pojma kulturnog identiteta, neophodno je odrediti pojam kulture koji obuhvata one segmente koji će biti predmet dalje analize kulturnog identiteta. „Sofisti su započeli obradu antropološke problematike u filozofiji – problemom čoveka, njegove društvenosti, pravednosti, moralnosti, dobrote, obrazovanja,

jezika – a ako humanitas shvatimo kao kulturu, onda možemo zaključiti da su sofisti bili i prvi kulturolozi u istoriji“ (Božilović, 1998: 129). Sofisti su bili na tragu tumačenja odnosa čovjeka i kulture, pri čemu je čovjek stvaralac kulture, ali se pod uticajem kulture i oblikuje, što znači da je njegovo postojanje determinisano kulturnim tvorevinama. Iz refleksije kulture na čovjeka i povratnog uticaja koji se odnosi na čovjekov stvaralački potencijal, proizilazi kulturni identitet specifičan za određenu vremensku epohu i za teritoriju na kojoj se oblikuje. Dakle, u osnovi kulturnog identiteta nalazi se *jedinstvenost*, po kojoj je karakterističan svaki kulturni identitet, i *različitost* koja se manifestuje u odnosu prema drugim kulturnim identitetima.

1.1.2. Kultura kao suštinska odrednica kulturnog identiteta

Za razumijevanje kategorije kulturnog identiteta neophodno je poći od rasprava koje se tiču pojma kulture u čijem je središtu na implicitan način pozicioniran pojam identiteta. Da bi se pristupilo objašnjenju, poći ćemo od određenja kulture prema Viliijamsu (Williams) koji: „razlikuje *življenu kulturu* posebnog prostora i vremena, koja je u potpunosti dostupna samo onima koji žive na tom prostoru i u tom vremenu, zatim *zabilježenu kulturu* u najširem smislu koja obuhvata različite sfere od umjetnosti do svakodnevnih činjenica, i na posletku ono što povezuje življenu kulturu i zabilježenu kulturu, to je *kultura selektivne ili izabrane tradicije* kao kontinuirani reizbor vlastitih prethodnika“ (Williams, 1965: 69, prema Duda, 2001: 64/10). Viliijams s pravom kao posebnu kategoriju izdvaja zabilježenu kulturu, jer zahvaljujući tragu zapisa moguće je tumačiti prošlost i sačuvati sjećanje na prethodne epohe, ali i vršiti, kako on kaže, selekciju iz postojećeg kulturnog opusa i inovirati ga. Prilikom određenja kulture, zapaža da je ona „istovremeno tradicionalna i kreativna, uvijek uključuje najobičnija zajednička i najsuptilnija individualna značenja“ (Williams, 1965, prema Duda, 2001: 241). Ovdje Viliijams, na indirektan način upućuje na razumijevanje kulturnog identiteta kao simbioze individualnog doživljaja i iskustva zajednice. Kulturu sagledava u najširem njenom značenju, objedinjujući njen egzistencijalni i duhovni aspekt, ne poričući tradiciju, niti je tretirajući kao prepreku za unaprijeđenje postojećeg. Naprotiv, tradicija predstavlja osnovu koja omogućava kreativan razvoj kulture, njenih materijalnih i duhovnih tvorevina. Značajan elemenat za razumijevanje kulturnog identiteta jeste interakcija koja se ostvaruje posredstvom komunikacije među kulturama, iz čega

proizilazi definisanje osnovnih kriterijuma, po kojima je svaka kultura ponaosob prepoznata. Djelimičan odgovor na pitanje koji su to segmenti kulture koji imaju važnost za kreiranje kulturnog identiteta daje Eduard Kale određujući kulturu kao pogled na svijet u čijem se središtu nalaze *vrijednosti* koje određena kultura promoviše (Kale, 1990). Shodno njegovom tumačenju, kultura počiva na vrijednostima koje otelovljuju smisao života ljudi u zajednici. Pored tumačenja kulturnog identiteta, rad će prožimati tumačenje vrijednosti koje su inherentne kulturnom tkivu, jer smatramo da za objašnjenje kulturnog identiteta važnu ulogu imaju vrijednosti. „*Svjetonazor* neke kulturne zajednice govori o tome kako ta zajednica vidi svijet (svemir) i mjesto čovjeka u njemu. To je ono što čini samu osnovicu vjere neke kulture. Vrednote su ideali ili težnje koje daju smisao življenju i djelovanju ljudi u kulturnim zajednicama (npr. poštivanje starijih, vjernost prema ženi, ljubav prema domovini, istinoljubivost itd.). Iz vrednota se izvode pravila ponašanja i življenja i velikim dijelom organizacija djelatnosti zajednice preko institucija ...“ (Kale, 1990: 7). Kale naglašava važnost kulture za opstanak čovjeka i u prilog tome piše da je priroda osim tijelom ljude jedino obdарила mozgom. Sve ostalo im daje kultura. Kale ne ostaje samo na konstataciji da je kultura važna za ljudski rod, opstanak zajednice i čovječanstva, već nudi i objašnjenje zašto je kultura važna. „Čovjek uči sve za život odgojem, a odgaja se u duhu kulture svoje zajednice — zato običaje, ponašanja, vjerovanja i sve drugo iz svoje kulture osjeća kao nešto prirodno i ne znajući ili ne misleći da drugi imaju druge običaje, navike, vjerovanja itd. Ljudi žive u kulturama, u njima se odgajaju i zahvaljujući njima održavaju u životu; zato da bismo upoznali život ljudi, moramo upoznati kulture u kojima su oni živjeli ili žive“ (Kale, 1990: 8). Ovu pretpostavku Kale dokazuje primjerom življenja u različitim kulturama, a mi ćemo dodati da je doživljaj kulture uslovljen teritorijalnim aspektom, tako i krvni srodnici koji žive na različitim teritorijama pokazuju sklonost ka drugačijem načinu života i drugačijem kulturnom identitetu, iako ne treba izostaviti činjenicu povezanosti sa kulturom zemlje porijekla. Pojedinaac stvara kulturu, jer je zahvaljujući njoj u stanju da oblikuje svoj život i učini ga savršenijim. Kaleov pogled na kulturu može se analizirati u saglasnosti sa Dirkegovom koncepcijom društvenih činjenica. U skladu sa kulturno određenim habitusom u okviru kojeg „sazrijeva“, pojedinac gradi odnos prema ulogama, modi, umjetnosti, porodici, državnom uređenju. To za različite kulture ima različit značaj. Kultura se može odrediti i

kao kontinuirana težnja za usavršavanjem. Pod težnjom za usavršavanjem, prije svega, mislimo na duhovno usavršavanje. Međutim, iz perspektive savremenog društva mjesto duhovne kulture sve više zauzima potrošačka kultura u čijim se okvirima koncipira i potrošački identitet, pa će Johan Berger (1972) u vezi sa tim napomenuti da „naručeno djelo nije rezultat ni nespretnosti, ni provincijalizma. Ono je rezultat činjenice da su zahtjevi tržišta jači od zahtjeva umjetnosti“ (Berger, 1972, prema Haralambos & Holborn, 2002: 891). Zakoni tržišta u velikoj mjeri oblikuju kulturu savremenog društva, pa može se reći i kulturni identitet. Bernard Rosenberg se posebno osvrnuo na odnos boljeg životnog standarda u Americi i razvoja kulture uviđajući da bolji životni standard negativno utiče na interesovanje za duhovnu kulturu i njeno usavršavanje. Rosenberg položaj čovjeka u takvoj situaciji objašnjava na sljedeći način: „prije no što se može transcendentirati, čovek je onečovječen. Prije no što se može duhovno uzdignuti, on se umrtvljuje. Sloboda mu je dana, a zatim ugrabljena. Bogat i raznolik život koji je mogao voditi, sada je standardizovan... Sličniji smo jedni drugima nego ikada prije, a najviše nas muči osjećaj zarobljenosti i osamljenosti“ (Rosenberg, 1967: 5, prema Haralambos&Holborn, 2002: 901). Subverzivan odnos prema duhovnoj kulturi je posljedica *ekonomizovanja kulture* i uskraćivanja njenog suštinskog duhovnog poimanja. Ukoliko kao jedno od određenja kulture prepoznamo potrebu za usavršavanjem, a usavršavanje definišemo kao vlastitu sposobnost za kreiranjem i stvaranjem nečeg novog i drugačijeg, postavlja se pitanje koliko se u savremenom društvu istinski ostavlja prostora za takvu vrstu djelovanja, uzimajući u obzir činjenicu da je tržište već unaprijed pripremilo modele u skladu sa kojima treba da se ponaša tržišno orijentisani pojedinac. Iako From (1989) u svom djelu „Zdravo društvo“ apostrofira da ne postoji spoljašnja sila koja bi pojedinca na bilo koji način primorala da stupi u izvjesne društvene odnose ili prihvati društvene ugovore mimo sopstvene volje, valja napomenuti da sloboda tumačena iz ove perspektive predstavlja samo privid, budući da tržište primorava čovjeka da svoje djelovanje na posredan način uskladi sa principima tržišne ideologije. U suprotnom, opstanak pojedinca u tržišno uređenom društvu bi bio doveden u pitanje. Tržišno orijentisani pojedinac preuzima u gotovoj „ambalaži“ proizvode kojima zadovoljava svoj osiromašeni ego, čime se u velikoj mjeri degradira sposobnost stvaralaštva, a stvaralaštvo je suština kulturnog djelovanja. Uzroci degradiranja duhovne

kulture mogu se potražiti u usponu kapitalističkog poretka, u kojem pojedinac sve manje stvara, a sve više kupuje i konzumira.

Razmišljanje o identitetu kao kulturnom, političkom i naučnom pitanju postaje aktuelno u 19. vijeku. Podstaknuto je prosvjetiteljstvom, industrijskom revolucijom, urbanizacijom, opadanjem religijskog autoriteta, nestajanjem feudalizma, razvojem tehnokratije i pojavom romantizma (Cifric&Nikodem, 2006). Sistem vrijednosti, tipičan za predmoderna društva u čijoj osnovi je bio involviran religijski autoritet, transformisan je pojavom raciocentrizma i podvrgnut naučnom načinu razmišljanja i poimanja svijeta. Ta promjena je zahtijevala, s jedne strane, održavanje kontinuiteta jastva, a, s druge strane, prilagođavanje brzim društvenim pojavama koje modernizacija nameće. Frojd u svom djelu „Nelagodnosti u kulturi“ postavlja opravdano pitanje - Da li naučno-tehnološki progres označava sreću i blagostanje ljudi? „Posljednje generacije ljudi ostvarile su ogroman napredak prirodnih nauka i njihove tehničke primene su učvrstile svoju vlast nad prirodom na način koji se ranije nije mogao ni zamisliti. Ljudi su ponosni ovim tekovinama i imaju prava na to. (...) vlast nad prirodom nije jedini preduslov ljudske sreće i, takođe, nije jedini cilj kulture“ (Frojd, 1988: 291). Frojd veoma oprezno i sa velikom dozom analitičnosti poima odnos tehničko-tehnološkog progressa i njegovog uticaja na sveukupno zadovoljstvo čovjeka. Uprkos naglašenoj važnosti tehničko-tehnološkog progressa i pozitivnog uticaja na sferu kulture, Frojd je veoma rezervisan prema apsolutnom veličanju tehničkog napretka u kulturi, poentirajući da „glas pesimističke kritike opominje da se većina takvih zadovoljenja odigrava po uzoru »jeftinog proizvoda« koji se veliča u jednoj anegdoti. (...) Dete nikada ne bi napustilo rodni grad da ne postoji železnica koja savlađuje daljine, telefon ne bi bio potreban da se čuje njegov glas“ (Frojd, 1988: 292). Frojd ne spori zasluge tehničkog progressa koji utiče na usavršavanje kvaliteta života ljudi, ali čovjekovo nesavršenstvo jeste uslov stalne težnje za usavršavanjem, pri čemu postojeće nije dovoljan razlog za sreću i zadovoljstvo. Ono što posebno označava kulturu prema Frojdu jeste „poštovanje i negovanje viših psihičkih delatnosti, intelektualnih, naučnih i umetničkih postignuća, vodeće uloge koja se u čovečjem životu pripisuje idejama. (...) Uz njih su filozofske spekulacije i najzad ono što bi se moglo nazvati ljudskim idealima: njihove predstave o mogućem savršenstvu pojedinca, naroda, čitavog čovečanstva i zahtevi koji se postavljaju na osnovu ovakvih predstava“ (Frojd, 1988: 298). Upravo elementi koje Frojd podvodi pod kulturom doživljavaju transformaciju pod uticajem tehničko-

tehnološkog progresa, kao i neoliberalnog poretka u kojem umjesto umjetnosti i nauke, filozofskih spekulacija, tržište dobija prednost, te stoga se vrijednost izuma i umjetničkih djela mjeri profitom, a ne kvalitetom ili estetskim doživljajem. Upravo u tome se i ogleda skeptičan odnos prema izumima novog doba, čime se ne osporava njihova funkcionalna uloga u društvu, već se preispituje način na koji se koriste i kakve posljedice reflektuju na kulturu. Prisjetićemo se Hajdegerovog poimanja tehnike u kojoj on vidi uzroke čovjekovog samoponištenja. „Opasnost nam se pokazuje u dva vida. Čim se ono neskriveno više ne tiče čoveka kao predmet, već isključivo kao stanje, i čovek je unutar bespredmetnosti još samo ispostavljivo stanje – tada čovek ide samom ivicom provalije, to jest onuda gde njega samog treba smatrati još samo stanjem. Međutim, upravo tako ugroženi čovek pravi se da je gospodar sveta. Time se širi iluzija da sve što se sreće postoji samo ukoliko je čovekovo delo. Iz nje nastaje poslednji varljivi privid: čini nam se da čovek svuda sreće još samo sebe samog. Međutim, čovek danas ne sreće, u stvari, baš nigde više samog sebe, to jest svoju suštinu“ (Hajdeger, 1999: 25, prema Savić, 2009: 124). Važnost tehnike kao izuma ogleda se u komforu koji nudi čovjeku, kao i mogućnostima spoznaje i uspostavljanju moći i kontrole nad spoljašnjim svijetom. Kompresujući vrijeme i prostor, tehnika virtuelno utiče na zbližavanje ljudi i omogućava im da savladaju nešto što se u ne dalekoj prošlosti činilo nesavladivim. Stoga se značaj tehnike u savremenom društvu ne može sporiti. Ali uprkos nastojanju da opravdamo instrumentalnu, pa donekle Veberovski rečeno i racionalni aspekt tehnike, ne možemo a da ne konstatujemo i njene negativne aspekte (Savić, 2009). Posljedice koje tehnika reflektuje na društvenu stvarnost istovremeno su atak na prirodu, ali i na samog čovjeka, budući da je čovjekovo prirodno stanje dovedeno u pitanje, tako da tehnika sve više „ima“ čovjeka, a čovjek sve više gubi svoju prirodnost, ali i drugog čovjeka kao svoju vječitu potrebu i nedostajanje, što Bodrijar označava „savršenim zločinom“.

1.1.3. Definisanje kulturnog identiteta

Odnos koji pojedinac zauzima prema svakom kulturnom atributu ponaosob, značaj koji mu pridaje i način na koji ga tumači u kontekstu jasno definisane društvene stvarnosti, Manuel Kastels označava kao *smisao*. Manuel Kastels će uvidjeti da fenomen kulturnog identiteta u svojoj osnovi jeste „izvor smisla i iskustva naroda“. Shodno tome, Kastels kaže: „pod identitetom, ako se odnosi na društvene aktere, podrazumijevam

proces stvaranja smisla na temelju kulturnog atributa ili srodnog niza kulturnih atributa kojima je dana prednost u odnosu prema drugim izvorima smisla“ (Castells, 2002: 15). *Smisao* koji pojedinac ili zajednica pridaju različitim kulturnim atributima istovremeno utiče na formiranje doživljaja i važnosti koji pojedini atributi imaju u svijesti pojedinca ili zajednice. Sa tim u vezi, dalje Kastels poistovjećuje identitet sa smislom, a razlikuje ga od *uloge*. Dakle, „identiteti organiziraju smisao, a uloge organiziraju funkcije“ (Castells, 2002: 16). On naglašava da je identitet stvar individualiteta, odnosno izvor smisla za same aktere, pri čemu se smisao izgrađuje procesom individuacije. Ova konstatacija upućuje da interiorizacija društvenih činjenica jeste inherentan elemenat identiteta ukoliko društvene činjenice imaju smisao i značaj za pojedinca. Identitet je kompleksniji pojam od društvene uloge, prema mišljenju Kastelsa, iako se doživljaj društvene uloge može tumačiti kao njegov sastavni elemenat.

Važno je istaći da društvena uloga ima imperativni karakter, dok je identitet u svom određenju fleksibilniji. Društvene uloge sa stanovišta funkcionalističke teorije *predstavljaju društveno definisana očekivanja* koja bi ličnost u određenoj društvenoj situaciji trebala da slijedi i pri tome se „smatraju utvrđenim i relativno nepromjenljivim djelovima kulture nekog društva“ (Gidens, 2007: 31). Nasuprot društvenim ulogama, identiteti modernog društva su fleksibilni u zavisnosti od mjesta, smisla i situacije u kojoj se stvaraju/ostvaruju kao Istost u odnosu na pojedinca (personalni identitet) i u odnosu na kulturu (kolektivni identitet) i kao različitost u odnosu na drugačije kulturne identitete. Prema Kastelsovom mišljenju, identitet se „uvijek događa u kontekstu koji je označen odnosima moći“ (Castells, 2002: 17). Shodno tome, razlikuje tri vrste identiteta:

- ✧ *Legitimirajući identitet* nastaje kao proizvod dominantnih društvenih institucija sa ciljem da prošire i racionalizuju svoje dominantno djelovanje u odnosu na društvene aktere koji se ponašaju shodno normama koje su institucionalno predviđene;
- ✧ *Identitet otpora* stvaraju subjekti koji djeluju u uslovima u kojima su obezvrijeđeni ili stigmatizovani logikom dominacije, te tako djeluju suprotno dominantnoj logici, iskazujući otpor prema društvenim institucijama.
- ✧ *Projektni identitet* nastaje kada društveni akteri na temeljima dostupnih kulturnih materijala grade novi identitet koji redefiniše njihov položaj u

društvu, imajući veoma često kao cilj promjene kompletne društvene strukture (Castells, 2002: 18).

Kastels teorijski pravi distinkciju između ove tri vrste identiteta. Međutim, u praksi se očituje njihova međusobna determinisanost budući da se svaki od navedena tri modela može preobraziti u drugi, u zavisnosti od društvenih prilika koje ih iniciraju. Naravno, identiteti koji započnu kao otpor „mogu pokrenuti projekte, također tijekom povijesti postati dominantni u društvenim institucijama i postati legitimirajući identiteti kako bi racionalizirali svoju dominaciju. Doista, dinamika identiteta u ovom nizu pokazuje da sa stajališta društvene teorije, niti jedan identitet ne može činiti bit, te niti jedan identitet nema *per se* naprednu ili nazadnu vrijednost izvan svog povijesnog konteksta“ (Castells, 2002: 17). Posredno interferiranje ovih oblika identiteta može se objasniti primjerom obrazovnih ustanova kao dominantnih institucija u kojima se socijalizuje ličnost u skladu sa zahtjevima društva, pa će Gvozdenović reći da: „država i vlast se posmatraju kao nosioci zajedničkog cilja i opštih interesa društva. Pri tome se predviđa da su vrijednosti koje obrazovni sistem prenosi vrijednosti vladajuće manjine i nosilaca društvene moći, a ne društva kao cjeline. (...) Pojedinaac ima vrijednost samo kao dio sistema i ukoliko doprinosi njegovom uspješnom funkcionisanju“ (Gvozdenović, 2012: 17). Iako pojedinci u velikoj mjeri interiorizuju društveno definisana očekivanja u skladu sa pravima i obavezama koja su konstitutivni elementi društvenog poretka, važno je dodati da ljudi ne funkcionišu, po principu pukog preuzimanja (interiorizovanja) kulturnih osobenosti, već svojim iskustvom i razumijevanjem vrše odabir i učestvuju u izgradnji i stvaranju novih kulturnih doživljaja. Zato će Zagorka Golubović, citirajući Habermasa, istaći da se „identitet dostiže onda kada je ličnost u stanju da uoči razliku tradicionalnih normi i onih normi koje se opravdavaju pomoću principa“ (Golubović, 1999: 6). Pojedinaac ne prihvata *a priori* sve što mu se ponudi, nego na osnovu vrijednosti i principa zahvaljujući vlastitom razumu i savjesti vrši selekciju iz dijapazona ponuđenih mogućnosti, oblikujući tako svoje ponašanje. Ta samosvijest ga čini posebnim i jedinstvenim u odnosu na druge ne samo u kontekstu odabira, već i u kontekstu značaja i smisla koji pridaje situacijama. Sve što se kosi sa dominantnim normama i principima ima indicije da se preobrazi u otpor. Identitet otpora se očitava u radničkim protestima, protestima kolonijalizovanih naroda, žena, ekološkim pokretima. Otpor i promjena su u stalnom procesu interferiranja. Promjena veoma često proizvodi

otpor, a iz otpora nerijetko nastaje promjena. To će Alen Turen objasniti na primjeru radničkog otpora: „Radnici nisu bili potpuno otuđeni ili poniženi: pomoću svoje kvalifikacije i nekog posla, koji ih je često stavljao u povoljnu poziciju na tržištu rada, oni su govorili u ime univerzalnih prava-jednakosti, slobode i pravde. Slična priča je kod kolonizovanih i potlačenih naroda stvorila pokrete za nacionalno oslobođenje“ (Turen, 2011: 89). Identitet otpora karakteriše uloga pojedinca kao subjekta i kao društvenog aktera. U savremenom društvu nerijetko se otpor iskazuje kroz reakcije prkosa, bijesa, pa čak i opstrukcije dominantnog (nametnutog) modela ponašanja. Otpor se može razumjeti i kao potreba za revitalizacijom ili reformom cjelokupne društvene strukture ili pojedinih njenih djelova. Prelaz sa legitimirajućeg identiteta ka identitetu otpora može rezultirati *projektnim identitetom* kao krajnje pozitivnim ishodom promjena postojeće društvene strukture. Ovaj proces inicira težnju za akcijom koja nije motivisana profitom, moći, slavom i zahvalnošću, a koja ima za cilj ostvarivanje dostojanstva svakog ljudskog bića. Međutim, identitet otpora nekada ima i negativne konsekvence koje se mogu indikativno predstaviti kroz različite forme prezira, prkosa, podsmijeha, ironije, parodije, negodovanja, nerijetko i nasilnih oblika odbijanja, opstrukcije, demonstracije, diverzije, fizičkih izliva bijesa. Identitet za otpor se dovodi u vezu sa potkulturama ukoliko je riječ o blažim oblicima otpora, dok se ekstremniji oblici otpora vezuju sa kontrakulturom (Božilović, 2006).

Analizirajući period od 2011-2012. godine u Crnoj Gori se mogu prepoznati određeni nagovještaji i modifikacije identiteta za otpor kojim su potkulturne grupe (radnika, studenata) nastojale da ukažu na nezadovoljavajući životni standard. Međutim, ovakav vid otpora u Crnoj Gori rezultirao je rezignacijom pred „legitimirajućim identitetom“, budući da iz otpora građana prema postojećoj društvenoj situaciji i političkim elitama nije proizašao projektni identitet. Loša strategija okupljanja građana uslovlila je pomanjkanje povjerenja ljudi koji su istinski bili spremni da budu tvorci projektnog identiteta. Uzrok gušenja identiteta otpora jeste naglašavanje individualnog interesa kao primarnog, dok interes zajednice postaje paravan kojim se žele zaštititi lični interesi i strategije djelovanja. Na zajednički interes ili interes zajednice samo nas još podsjeća grčki *polis* u kojem se smisao individualnog postojanja nalazi u univerzalnim zakonima zajednice. „Stoga se i uzor za pojedinačni život može pronaći jedino u idealima, tj. zakonima moćnog nadindividualnog života cjeline“ (Cvetković, 2007: 118).

Interes za zajednicu, odnosno interes zajednice gubi svoje značenje, a pojedinačni interes ima prioritet. Tokvil je to zapazio prije stopedeset godina: „Slobodno možeš misliti drugačije od mene. Ostaće ti tvoja dobra, tvoj život i sve tvoje, ali od danas si stranac među nama“ (Tokvil, 1864: 151, prema Todorova, 2006). Kako obezbijediti *nomos*¹ i prevazići zatvorenost i izolaciju, nego *komunikacijom sa drugim i drugačijim*, bilo da je riječ o pojedincu ili kulturi, a mjesto na kojem komunikacija počinje i razvija se jeste *socio-kulturni prostor*. Šušnjić (1998) na implicitan način ističe važnost vlastite spoznaje kako samog sebe, tako i poretka kojem pripada, dok će Paz dodati da je „stepen dostignutog identiteta ličnosti ujedno i mera njene zrelosti“ (Paz, 1979: 237). Da bi čovjek spoznao svoju ličnost, dostigao nivo zrelosti i odredio svoje mjesto u odnosu na *drugog*, Branimir Stojković, prema navodima Krepmana, ističe nužnost postojanja sljedećih elemenata: *empatije*, kao mogućnosti pojedinca da shvati položaj partnera u interakcijskom odnosu; *distance*, kao elementa koji upućuje čovjeka da ne interiorizuje društvene uloge mehanički, već da ih promišlja i da u njihovim okvirima involvira duh sopstvenog bića; *ambiguitetne tolerancije*, koja se odnosi na sposobnost pojedinca da istraje do kraja u interakcijskom odnosu, bez obzira na mogućnost neispunjavanja sopstvenih očekivanja. Kao posljednju i rekli bismo najvažniju fazu u procesu formiranja personalnog identiteta, Stojković podvlači *komunikativnu kompetenciju*, pod kojom podrazumijeva formiranje sopstvenih zahtjeva na temeljima preispitivanja očekivanja drugih (Stojković, 2008).

Uzimajući u obzir važnost elemenata (empatija, distanca, ambiguitetna tolerancija, komunikativna kompetencija), postavlja se pitanje njihove zastupljenosti u doživljaju i razumijevanju drugog u savremenom društvu. Empatija kao potreba razumijevanja i uvažavanja drugog (njegovih stavova i uvjerenja) ne može se uzeti kao kriterijum koji je tipičan za savremeno moderno društvo. O prisustvu empatije može se govoriti kada su u pitanju primarne društvene grupe, a prije svega porodica. Međutim, u sekundarnim društvenim grupama empatija postaje ideal, odnosno teorijski konstrukt, koji se veoma rijetko operacionalizuje u praksi, dok distanca postaje veoma zastupljena u kreiranju društvenih odnosa. Čovjek je sve više usredsređen na interese, a sve manje

¹ „Nomos mora da obezbedi organsku vezu individuumu sa zajednicom, pri čemu nije reč samo o tome da celina nadživi svoj deo, već je reč o davanju prednosti trajnome nad onim prolaznim i trenutnim“ (Cvetković, 2007: 119-120).

na istinske potrebe u kojima bi kao svoju nasušnu potrebu vidio drugog čovjeka. Božović kaže: „U nas je moralna kriza najdublja. Nezamisliv je moralan način života bez saznanja šta je dobro, a šta zlo. A kad u ljudi utrne empatija, nema smisla pitati se o njihovom osećanju krivice ...“ (Božović, 2011: 25). U društvu gdje svaki čovjek živi za sebe i sebi je cilj, pri tome nipodaštavajući postojanje drugog, izgledi za empatijom su iznevjereni.

Kultura kroz proces socijalizacije utiče na formiranje stavova koje će ličnost zauzeti prema zajednici kojoj pripada. Rođenje kao biološka karakteristika tipična je za svakog pojedinca i ona nas ne čini drugačijima u odnosu na ostale pojedince. Takođe, socio-demografska obilježja, kao što su datum i mjesto rođenja, socijalno porijeklo, radno mjesto i školska sprema ne označavaju nešto što u potpunosti određuje personalni identitet, ali doprinosi njegovom određenju. Znači, datum i mjesto rođenja, socijalno porijeklo, radno mjesto i školska sprema su *statistička obilježja* koja potpomažu da ljude grupišemo prema spoljnim karakteristikama, ali ono što daje *smisao* identitetu su shvatanja, uvjerenja, stavovi koji jednog čovjeka čine drugačijim i jedinstvenim u mnoštvu identiteta (*jedan u mnoštvu*) (Golubović, 1999). U cilju razumijevanja kulturnog identiteta, treba poći od teze o postojanju ljudskog bića kao bića kulture. Ova teza navodi na razmišljanje da je čovjek jedini u mogućnosti da „razumije simboličku zbilju, koja je istovremeno značenjska i normativna, na čemu se temelji život u zajednici“ (Kalanj, 2003: 50), što potvrđuje da je ljudsko djelovanje upućeno na stvaranje, prenošenje i usvajanje simbola koji „dubinski prožimaju organizaciju psihe i omogućavaju njezinu integraciju u kolektivni poredak“ (Kalanj, 2003: 50). Međutim, ovdje valja napomenuti da, usljed mobilizacije, simboli lokalnih kultura nijesu nešto što je dostupno samo pripadnicima tih lokaliteta, već u „umreženom društvu“ oni postaju sastavni dio života pripadnika drugih kultura.

Pojam koji je veoma sličan pojmu *identiteta*, pogotovo personalnog identiteta, ali ih ne treba poistovjećivati, jeste pojam *samopoimanja*. Pojam samopoimanja, kažu Brubejker i Kuper (2003), ima ograničenja u odnosu na pojam identiteta. Ta ograničenja se, prema mišljenju ovih autora, odnose na sljedeće pretpostavke:

- ✧ termin samopoimanja ima autoreferencijalni okvir, koji kao takav pruža mogućnost osobi da razumije ko je ona, ali ovaj termin ne obuhvata

poimanje drugih, mada spoljne kategorizacije i identifikacije mogu uticati na to kako drugi vide neku osobu i postupaju sa njom;

- ✧ ovaj termin ističe situacionu subjektivnost, ne obuhvata objektivnost koju podrazumijevaju „jaka“ shvatanja identiteta (Brubejker i Kuper, 2003: 430).

Prilikom tumačenja termina samopoimanja kao vlastitog doživljaja sebe, ne treba zanemariti činjenicu koja se odnosi na veoma važan uticaj drugih, jer se iskustvo na kojem se temelji samopoimanje stiče u interakciji sa *drugim* u okviru simboličkog univerzuma koji se zajednički dijeli. Jaka shvatanja identiteta, smatraju Brubejker i Kuper, „dopuštaju nam da pravimo razliku između istinskog identiteta (koji se opisuje kao dubok, trajan i objektivan) i pukog samopoimanja (površnog, promenljivog i subjektivnog)“ (Brubejker i Kuper, 2003: 431). U ovom kontekstu, autori upućuju da samopoimanje zavisi od subjektivnog doživljaja, dok istinski identitet upućuje na koegzistenciju subjektivnog doživljaja i situacionih okolnosti.

O značaju *drugih* za samoodređenje pisao je i Ervin Gofman u svom djelu „Stigma“: „Svi mi, tvrdi ponekad sociologija, govorimo sa tačke gledišta grupe. Poseban problem za stigmatizovanu osobu je to što joj društvo govori da ona pripada široj grupi, što znači da je ona normalno ljudsko biće, no da je ona takođe i „drugačija“ u izvesnom stepenu i da bi bilo neozbiljno poricati ovu razliku. Ova konkretna razlika, naravno, proizilazi iz društva, jer da bi ta razlika imala važnost, ona se pre svega mora kolektivno konceptualizovati, što čini društvo kao celina“ (Gofman, 2009: 135-136). Gofman poentira razliku tipičnu za osobe koje imaju stigmatu, zanemarujući, bar i inicijalno, činjenicu da svaka individua predstavlja skup karakteristika koje je čine drugačijom i jedinstvenom u odnosu na drugu osobu. Međutim, ta različitost nikako ne znači istovremeno i stigmatizaciju. Ono što je značajno u Gofmanovoj analizi razlike odnosi se na *društveni legitimitet razlike*. Da bi se neka razlika ustanovila, ona mora da bude i društveno verifikovana. Gofman naglašava da samopoimanje proizilazi iz društveno verifikovanog ponašanja, što potvrđuje sljedećim citatom: „Postoji samo jedan tip muškarca u Americi koji nema čega da se „stidi“, a to je: rano oženjen, belac, urbanizovan, severnjak, heteroseksualac, protestant, otac, univerziteski obrazovan, redovno zaposlen, dobrog tena, idealne težine i visine, sa dobrim sportskim rezultatima. Svaki Amerikanac posmatra svet iz ove perspektive, time stvarajući model, po kome se može govoriti o vrednosnom sistemu u Americi. Svaki Amerikanac koji ne uspeva da

ispuni bar jednu od ovih normi verovatno će sebe videti, bar na trenutak, kao bezvrednog, nesavršenog, inferiornog“ (Gofman, 2009: 141). U skladu sa tim, subjektivno samopoimanje upravo proizilazi iz društveno organizovanog i nametnutog ponašanja, pa svaki pojedinac koji se bar u nekom od navedenih segemenata ne uklapa u idealan tip željene perspektive koju društvo oblikuje doživljava sebe kao nedovoljno uspješnog, jer ga društvo implicite upućuje na takvu vrstu samopoimanja. Šeler pravi razliku između unutrašnjeg iskustva (unutrašnjeg opažaja) i samodoživljaja. Samodoživljaj ili samopoimanje se odnosi na vlastito opažanje, na šta u velikoj mjeri utiče spoljašnje okruženje. Dakle „ja mogu opažati sebe isto kao što opažam bilo koga drugog“, međutim unutrašnji opažaj „ne obuhvata samo naše sadašnje stanje uma, već i čitav prošli tok našeg mišljenja, a ona kao mogućnost obuhvataju i čitav domen umova kao neizdiferenciranih tokova iskustva“ (Šic, 2012: 216). U nastojanju da objasni razliku, Šeler uključuje *Drugost* kao važan element koji je istovremeno i zajednički imenitelj samopoimanja i unutrašnjeg opažaja. Ali „sve dok je čovjek upleten u svoja unutrašnja osećanja, on ne može da nađe pristup telu Drugog“ (Šic, 2012: 216). Samopoimanje je uslovljeno djelovanjem drugog, dok se unutrašnji opažaj formira na osnovu sabranih iskustava koje čovjek reflektuje u odnosu na Drugog. Samopoimanje proizilazi iz spoljašnjosti, dok unutrašnji opažaj proizilazi iz unutrašnje strukture ličnosti, odnosno sabranih iskustava unutar ličnosti.

U narednim redovima analiziraćemo odnos između kategorije identiteta i društvene uloge. Za analizu identiteta važno je akcenat staviti na relaciji identiteta i uloge. Sa tim u vezi, Parek (Parekh) ističe da su „društvene uloge, društveni identiteti“ (Parekh, 2008: 22). Ulogu možemo tumačiti kao sastavni segment identiteta, ali ne može biti ekvivalent identitetu. Upravo stepen važnosti i način na koji pojedinac doživljava različite uloge proizilazi iz smisla koji joj pridaje. „Uzmimo za primjer dvije učiteljice: za obije je nastava sredstvo zarađivanja za život, obavljanjem razmjerno zadovoljavajućeg posla. No, tu sličnosti prestaju. Za jednu od njih je to samo posao, koji će rado napustiti, nađe li bolji. Nije riječ o tome da ona ne bi voljela svoj posao, nego on za nju nema dubljeg smisla, nije sastavni dio njene definicije sebe same. No, druga osoba može sasvim drugačije gledati na isti posao, biti učiteljica njoj puno znači. Poistovjećuje se sa tim poslom, vidi ga kao sastavni dio onoga tko ona jeste... Možemo, prema tome, zaključiti da je za prvu učiteljicu biti učiteljica društvena uloga, a za drugu društveni identitet. No, bolji način konceptualiziranja razlike je reći da je za prvu učiteljicu njezin učiteljski društveni identitet izvanjski, dok za drugu ima dublje, osobno

značenje“ (Parekh, 2008: 22). Posebnu pažnju u savremenom društvu zaokuplja kategorija kulturog identiteta za kojeg Parek (Parekh) kaže da predstavlja sistem simbola i značenja pomoću kojih ljudi organizuju svoj personalni i kolektivni život. Iako određenje identiteta koje će biti navedeno u sljedećim redovima Parek (Parekh) nije definisao kao tradicionalno, ipak se prema odrednici čvrstog i stabilnog središtenja tradicionalnog identiteta može tako osloviti. Sa ciljem da što preciznije odredi kategoriju identiteta, ovaj autor navodi „ne samo da se njegovi pripadnici ponašaju u skladu sa svojim društvenim identitetima, nego ih i internaliziraju. To će reći da se identificiraju s internaliziranim normama tih identiteta. Kada se oni ne samo ponašaju, nego i definiraju, žive i misle o sebi kao brahmani, pripadnici srednjih slojeva, crnci, žene (...), onda su čvrsto ukorijenjeni u svoje društvene identitete. To je dubinski oblik moralnog inženjerstva, osvajanja duše, putem čega se društvo katkada duboko ukorjenjuje u svojim pripadnicima“ (Parekh, 2008: 20).

Sen smatra da izbor identiteta u velikoj mjeri zavisi od društvene uslovljenosti, odnosno situacionih okolnosti, kao i da nemaju svi identiteti istu važnost za pojedinca. Slično Pareku, Sen identitet objašnjava na sljedećem primjeru: „Kada odlazi na večeru, nečiji identitet kao vegetarijanca može prije biti presudniji nego nečiji identitet kao lingviste, dok onaj drugi može biti posebno važan ako netko razmišlja o pohađanju predavanja na studiju lingvistike“ (Sen, 2007: 41). Ovaj primjer nema za cilj da podstakne razmišljanje o jednostrukoj vezi na relaciji pojedinca sa određenom identifikacijom, koja bi isključivala ostale, već da ukaže na identitetske prioritete koje društveni kontekst kao takve definiše.

Zagorka Golubović kulturni kontekst objašnjava kao fundamentalni činilac prilikom definisanja pojma identiteta, podrazumijevajući pod njim „kulturne kodove, vrednosni sistem, religiju, ideologiju, pogled na svet, grupne norme, kulturne namere, kognitivni sistem, pa i psihološke crte i mentalitet. Odnosno, kulturni identitet služi kao polazna tačka za individualnu orijentaciju“ (Golubović, 1999: 15). Kao važan domen kulturnog identiteta, pozivajući se na Kuljića, Radenović izdvaja *kulturu sjećanja*. Kultura sjećanja održava i čini koherentnim kulturni identitet budući da predstavlja „skup verovanja u zajedničko poreklo pripadnika određene društvene grupe, zajedničke mitove i istorijska sećanja, te orijentisanje prema prošlosti“ (Radenović, 2010: 136). U tom smislu, kultura sjećanja se odnosi na transformaciju događaja iz prošlosti koji se potiskuju, hiperbolizuju ili relativizuju, pri čemu se stvaraju personalne ili kolektivne konstrukcije, koje se koriste za bolje razumijevanje sadašnjosti i kreiranje vizije

budućnosti. Slijedeći Kuljićevo tumačenje kulture sjećanja kao segmenta kulturnog identiteta, Radenovićeva upućuje na heterogenost planskog usmjeravanja koje se ogleda u preplitanju slika prošlosti iz javnog, službenog i ličnog života kod pojedinaca koji su ih doživjeli, ali i onih koji ih nijesu doživjeli, a razumiju ih kao dio sopstvenog identiteta (Kuljić, 2006; Radenović, 2010). Ovi autori naglašavaju važnost kulture sjećanja za određenje i tumačenje kulturnog identiteta, jer kulturni identitet ne predstavlja kategoriju koja se vezuje za trenutak u kojem se nešto dešava, već je kulturni identitet skup karakteristika i osobenosti određene kulture čiji sadržaji su se kreirali u prošlosti, sadašnjosti, čime se stvara osnov za kreiranje sadržaja u budućnosti. Kultura sjećanja i kolektivnog pamćenja ima integrativnu funkciju, pri očuvanju kulturnog identiteta. Snažan uticaj na kolektivno pamćenje ima tzv. kolektivno nesvjesno (Jung). Na doživljaj i percepciju kulturnog identiteta uticaj imaju mitovi o zajedničkim precima i zajednička istorijska sjećanja koja predstavljaju osnov na kojem se temelji identifikacija sa simbolima, po kojima je kultura određene teritorije prepoznatljiva.

Hol (Hall, 1996) u svom radu „Who is need Identity?“ ukazuje da identitet ne predstavlja stabilan entitet, koji slijedi linearan razvoj, odnosno da identitet ne predstavlja dio jastva koji ostaje uvijek isti. Slijedeći njegovo mišljenje identitet se ne može posmatrati kao jedinstvo. Hol (Hall) nadalje ističe da identiteti nijesu nikada „singularni“, već nastaju umnožavanjem različitih i često antagonistički suprotstavljenih praksi i diskursa, nalazeći se u permanentnom procesu transformacije i metamorfoze. „Rasprave oko identiteta bi trebalo smjestiti unutar razvoja i praksi koje su istorijski specifične i koje su uzdrmale relativno ustaljen karakter mnogih naroda i kultura procesima prisilne i slobodne migracije koje su postale globalni fenomen takozvanog postkolonijalnog svijeta“ (Hall, 1996: 4). Hol ne stavlja akcenat na pitanje „ko sam“, već „odakle dolazim“, što će reći da je pitanje identiteta u suštini pitanje istorijskog porijekla. U tom smislu, veoma važnu ulogu u konstituisanju kulturnog identiteta, po Holu (Hall), ima tradicija, pri čemu on koristi i sintagmu „izmišljanje tradicije“. Ova sintagma karakteristična za Holovu analizu nije slučajna, već je veoma opravdana, jer kada navodi sintagmu „izmišljene tradicije“, Hol apostrofira da tradicija mora korespondirati trenutku u kojem se predstavlja, pa autor u vezi sa tim kaže da „tradicija nije beskrajno ponavljanje, nego mijenjajuća nepromjenljivost. To nije povratak korijenima, već kretanje vlastitim koracima“ (Hall, 1996: 4). Prema njegovom sudu, identiteti nastaju u

specifičnim istorijskim uslovima. Oni su prije proizvod različitih modela moći što uslovljava više razliku, pa čak i mogućnost isključivanja, nego što su obilježje jednog konstruisanog jedinstva (Hall, 1996). Na ovaj način Hol tumači identitet u kontekstu društveno-istorijske datosti, a pravi raskid sa tradicionalnim tumačenjem identiteta kao nepromjenljive stabilne kategorije.

Analizirajući kulturni identitet, ne smijemo zaboraviti da osim položaja individue, njenih sklonosti i mogućnosti u modernom društvu, veoma važnu ulogu imaju i društvene institucije koje kreiraju strategije djelovanja i pod čijim patronatom se sama individua socijalizuje. Na tu komunikaciju između individualnog izbora i institucionalno organizovanog djelovanja i ponašanja (vrijednosnog sistema, ideja, političke i ekonomske organizacije društva) za koje je potrebno postizanje konsenzusa u zajednici, podsjetio nas je Slobodan Divjak: „O tim pitanjima kao supstancijalnim pitanjima ne može se, načelno gledano, postići široki društveni konsenzus, posebno u modernom kontekstu u kojem postoji pluralizam pogleda na svet (ideologija), stilova života, vrednosnih sistema, interesnih pozicija. Odgovori na pomenuta pitanja, baš zato što oni nužno zavise od lične istorije pojedinca ili neke grupe, variraju od konteksta do konteksta“ (Divjak, 2006: 120). Ali: „Pod kakvim pravno-političkim sistemom svako može slediti vlastitu koncepciju dobrog života koja uključuje vlastite kulturne, vrednosne, religijske i ideološke nazore, zainteresovani pojedinci mogu, načelno gledano, postići konsenzus...?“ (Divjak, 2006: 120). Kao neiscrpna inspiracija nameće se sintagma *postizanje konsenzusa* oko kojeg se vodi permanentna polemika, da li je konsenzus realno inhetentan modernom društvu, ili je u osnovi konsenzusa „moć“. Sudeći prema zbivanjima kako u regionu, tako i u svijetu, prije bismo se mogli složiti sa činjenicom da zemlje koje raspolažu mehanizmima ekonomske i političke moći istovremeno organizuju ili bar u velikoj mjeri utiču na organizaciju i funkcionisanje društva namećući vrijednosne, političke, ekonomske, kulturne trendove, pa sve do organizacije djelovanja na mikro planu u okvirima svakodnevice. Zato bi se konsenzus na kome se toliko mnogo insistira u modernom društvu, prije mogao odrediti kao ideološki paravan za djelovanje ekonomski i politički dominantnih društvenih grupa koje kreiraju trend razvoja (westernizacija i amerikanizacija), ali i utiču na promjene koje se dešavaju u sferi kulture (o čemu će u narednim poglavljima biti više riječi).

1.2. Različiti pristupi tumačenju identiteta

Sa ciljem da pobliže odredi kulturni identitet, Kalanj komentariše **esencijalistički pristup** koji polazi od određenja kulture kao „druge čovjekove prirode“, a u sklopu ovog pristupa kulturni identitet se definiše kao datost kojom pojedinac biva jednom zauvijek označen. U esencijalističkom konceptu porijeklo i korijeni se posmatraju kao temelj kulturnog identiteta, što se najčešće koristi u cilju promocije pojedinih ideologija. U okviru esencijalističkog pristupa identitet se analizira kao urođena kategorija „s fenotipskim i psihološkim svojstvima koja proizilaze iz mentaliteta naroda kome pripadaju“ (Kalanj, 2003: 54). **Primordijalizam** je koncept koji proizilazi iz esencijalizma i shodno kojem se pripadnost etničkoj grupi smatra primarnom društvenom pripadnošću. U tom smislu, Kalanj tumačeći Smitovo objašnjenje primordijalizma kaže: „Privrženost zemlji i povezanost sa njom, a ne nastanjenost na njoj i njeno posjedovanje jeste ono što je važno za etničku identifikaciju... jezik, vjera, običaji i pigmentacija često se uzimaju kao opis objektivnih kulturnih biljega ili diferencijacija koje istrajavaju nezavisno od volje pojedinca“ (Kalanj, 2003: 54). Kulturni identitet shvaćen u kontekstu primordijalističkog pristupa ne daje mogućnost pojedincu da bira ili preispituje kulturne attribute, već se nameću kao datost koju je pojedinac u obavezi da prihvati, kako ne bi bio izopšten iz grupe. Primordijalizam u prvom planu ističe „sva grupna osećanja koja podrazumevaju snažan osećaj grupnog identiteta, nekog *mi*, proizilaze iz veza unutar malih, intimnih kolektiva, obično zasnovanih na srodstvu i njegovim proširenjima. Ideje o kolektivnom identitetu, koji počiva na zajedničkoj krvi, tlu ili jeziku dobijaju svoju afektivnu snagu iz osećanja koja povezuju male grupe“ (Apaduraj, 2011: 207). Ovakav pristup, prema mišljenju Apaduraja, često se koristi kao mehanizam utemeljenja neke ideologije i kao pokušaj da se objasne ponašanja koja su u osnovi iracionalna. Apaduraj pravi razliku između dva pola iracionalnosti. Prvi model iracionalnog ponašanja podstaknut primordijalističkim načinom razmišljanja tiče se grupnog nasilja, netrpeljivosti među pripadnicima različitih kultura i različiti oblici terorističkih napada. Drugi model iracionalnog ponašanja odnosi se na antimoderne oblike ponašanja (opiranje modernim obrazovnim tehnikama, naglašavanje jednojezičnosti, kontrola rađanja, nepoštovanje različitosti). Pitanje postizanja homogenosti u društvu kroz djelovanje primordijalističkog uticaja je veoma

problematično u savremenom društvu u kojem su razlike sve prisutnije (različite političke struje, različite religije, različite grupe, različite preferencije spram životnih stilova). Stoga se primordijalistički pristup ne može tumačiti kao način za postizanje integracije društvenog tkiva, ali svakako može biti inicijalna kapisla za stvaranje međusobne netrpeljivosti i formiranje različitih oblika fundamentalizama, jer inicira odbacivanje društvenih praksi i društvenih aktera koji pokazuju drugačije kulturne i društvene sklonosti u odnosu na kulturu koju doživljavamo kao vlastitu. Zato se s kraja osamdesetih godina XX vijeka u Jugoslaviji pojavila, može se reći, primordijalistička groznica, koja je uslovlila podjelu u nastojanju da se sačuva primarni identitet svake od republika ponaosob, sa apostrofiranjem nacionalnih i vjerskih razlika. Tako primordijalistički uticaj s kraja XX i tokom XXI vijeka postaje sve izraženiji. Zašto? Razlog je upravo pozicioniran u sve većem bujanju multikulturalizma gdje svaka etnička grupa nastoji pronaći fizički i duhovni prostor za sebe, pri čemu se stvara disonantnost između zajednica koje su dominantne i onih koje to nijesu. Apaduraj je s početka zagovarao tezu da zemlje koje su prošle kroz prosvetiteljski projekat političke participacije zasnovan na predstavi o obrazovnom, postetničkom, tržišno orijentisanom pojedincu koji svoju egzistenciju obezbijeduje od rada na slobodnom tržištu i učestvuje u pravom građanskom društvu-takav pojedinac je u stanju da prevaziđe primordijalističke prepreke (Apaduraj, 2011). Međutim, ovo bi bio samo površan prilaz kada je riječ o prevazilaženju primordijalističkog doživljaja identiteta budući da nam realnost govori suprotno. To je i sam Apaduraj potvrdio daljom analizom. U društvima sa tradicijom etničke harmonije i multikulturalizma, kao što su Ujedinjeno Kraljevstvo i Indija, podjele su postale veoma intenzivne. Tako se 1922. godine pet šestina Irske odvojilo od Ujedinjenog Kraljevstva. U Indiji je nastala podjela na Hinduse i Muslimane, a ni veoma razvijene kapitalističke zemlje: Francuska, Japan, Sjedinjene Američke Države nijesu pošteđene podjela... Dovoljno je uvidjeti problem Korejaca u Japanu, Afroamerikanaca i Hispanoamerikanaca u Sjedinjenim Državama; Jevreja, Turaka u Francuskoj i Njemačkoj, kao i brojne atentate koji se dešavaju širom Evrope i Sjedinjenih Država (Apaduraj, 2011). Navedeni primjeri upućuju na jedan svojevrsan paradoks koji se ogleda u činjenici da primordijalizam postaje primaran koncept XXI vijeka, uprkos idealima modernog društva koji se temelje na vrijednostima: slobode, demokratije, jednakosti, vladavine prava. Povratak primordijalizma dovodi u pitanje

vrijednosti kojima moderno društvo teži i moglo bi se s pravom konstatovati da se nikada u prethodnim epohama nijesu više apostrofirale navedene vrijednosti (slobode, demokratije, jednakosti), a nikada manje poštovale. Postavlja se pitanje smisla navedenih vrijednosti, ako one nemaju svoje elementarno društveno uporište.

Subjektivistički pristup, prema Midu (Mead), polazi od pretpostavke da je „subjektivitet stvar konstrukcije, a ne automatski proizvod, gde se povezuju samoidentifikacija i identifikacija od strane drugih“ (Golubović, 1999: 10). Mid (Mead) smatra da pojedinac u vlastitoj svijesti transformiše objektivno činjenično društveno stanje, preobražavajući ga u subjektivan odnos prema stvarnosti. Naime, individua objektivnim činjenicama društvenog života daje subjektivno značenje i smisao. Sa ciljem da tu situaciju objasni, Mid kao primjer navodi političara koji organizuje i vodi društvenu zajednicu, tako što personalno „ja“ projektuje u kolektivno „mi“ i on u tome, mišljenja je Mid, „uspjeva u onoj mjeri u kojoj konačno „mene“² odražava stav sviju u zajednici. Ističem da ono što se događa ne zbiva se samo u njegovoj svijesti, nego da je njegova svijest izraz njegovog viđenja ove društvene situacije...“ (Mead, 2003: 179). Mid veliku važnost pridaje interakciji koja se odvija na toj relaciji: „Relativne vrijednosti „ja“ i „mene“ uveliko ovise o situaciji. Ako čovjek odražava svoje vlasništvo u zajednici, prvenstveno je važno da je on član te zajednice, jer mu upravo zauzimanje stava drugih jamči priznanje njegovih prava... To mu je osnova da uđe u iskustvo drugih“ (Mead, 2003: 188). Subjektivistički pristup može se pojasniti Kastelsovim poimanjem smisla, te bez obzira na objektivnu snagu kulturnih atributa, kulturni identitet je kategorija kojoj se u zavisnosti od društvenih okolnosti na mikro i makro društvenom planu pridaje smisao i značaj. Subjektivistički pristup naročito dolazi do izražaja u savremenom društvu sa povećanim stepenom individualizma koji identitet čini veoma kompleksnom kategorijom, a korijeni kompleksnosti leže u višedimenzionalnom doživljaju identiteta. Stoga mi definišemo i doživljavamo sebe u zavisnosti od afiniteta koje pridajemo određenim segmentima vlastitog identiteta. Međutim, kao što poentira Kalanj: „Iako je identitet društvena konstrukcija, a ne danost, iako se artikulira kao sklop predodžaba, on ipak nije iluzija koja bi ovisila o pukoj subjektivnosti društvenih aktera. Konstrukcija identiteta zbiva se unutar društvenih okvira koji određuju poziciju aktera i time usmjeravaju predodžbe i opredjeljenja“ (Kalanj, 2003: 50). Jedan od zagovornika

² „Mene“ - odgovor drugih na pojedinačno djelovanje

relacione teze, koja prevazilazi subjektivno ili objektivno tumačenje identiteta je i Frederik Barth. „Razlike među grupama ne počivaju na odsustvu pokretljivosti kontakata i informacija, već podrazumijevaju procese isključivanja i uključivanja kojima se kategorije održavaju uprkos promjenama koje se dešavaju u toku životnih istorija. Kulturne razlike se mogu održati uprkos međuetničkom kontaktu i uzajamnoj zavisnosti etničkih grupa“ (Barth, 1997: 214). Iz interakcije među kulturama, bez obzira na njihove različitosti, nastaju novi kulturni simboli i materijalna i duhovna značenja, pa se relaciona teza pokazuje kao opravdan način da se objasni evolucija kulturnog identiteta u različitim istorijskim razdobljima. U kontekstu ovih pristupa ukratko ćemo se zadržati na analizi nacionalnog identiteta.

1.3. Nacionalni identitet u diskursu proučavanja kulturnog identiteta

U savremenom društvu nacionalne kulture su sve više pod uticajem, da ne kažemo pritiskom, razvijenih zemalja Zapada, a posebno SAD, te iz tog razloga kulturni, ekonomski i politički pritisci kod nacionalnih kultura podstiču težnju i nastojanje za očuvanjem i jačanjem vlastitih kulturnih tradicija i običaja, sa čim proporcionalno raste i odupiranje procesima globalizacije i kulturne homogenizacije. Tendencija nacionalnih kultura usmjerena je prevashodno na očuvanje svojih autentičnih obilježja koja kulturni identitet čine posebnim i jedinstvenim. Sa ciljem da se sačuva jedinstvenost svake kulture ponaosob neophodno je zaštititi njenu autonomiju i težiti ka njenoj slobodi, stoga „(...) još kod Josifa Flavija, ako ne i Tukidida, nalazimo apel za slobodu radi očuvanja predačkih običaja od stranog mešanja. Ali kod Kanta autonomija postaje etički imperativ za pojedinca, princip njegovog bića... Iz ideala autonomije, koji su Fihte, Šlegel i ostali nemački romantičari primenjivali na grupe, a ne na pojedince, ponikla je filozofija nacionalnog samoopredeljenja i kolektivne borbe za ostvarenje autentične nacionalne volje...“ (Smit, 2010: 123). Autonomiju svakako treba razlikovati od kulturne zatvorenosti, unutar nacionalnih granica, razumijevajući je kao nastojanje da se sačuvaju specifičnosti nacionalne kulture, ali i da se njeni vidici prošire, a sadržaji obogate uspostavljanjem komunikacije sa kulturama drugih država.

Nacionalna država ima svoju fizičku teritoriju na kojoj ideološki djeluje. Međutim, iako svojstvena određenoj teritoriji, nacionalna kultura ne može se u potpunosti teritorijalno ograničiti, jer kulture nijesu teritorijalno izolovani entiteti, već se

procesom akulturacije i uspostavljanjem kulturnog kontakta, kulturni simboli interferiraju i prenose na druge fizičke prostore. Karakterističan primjer koji to potvrđuje tiče se kolonizacije Amerike u XVI vijeku od strane Evropljana, koji su elemente vlastite kulture prenijeli na novi kontinent, ali i preuzeli neke elemente kulture od Indijanaca starosjedilaca, kao što su: duvan, kakao, mokasine, indijanske opanke, ali i brojne jezičke izraze. Takođe, vladavina Turske na prostoru Balkana je prepoznatljiva. Zato je životni stil Bosne u velikoj mjeri oblikovan susretom slovenske tradicije i orijentalnih uticaja. Interferiranje različitih kultura čini kulturni identitet feleksibilnom kategorijom, pa ga pojedinci i grupe tumače na osnovu smisla koji mu pridaju, a za njegovu promjenu uvijek postoje duboki društveni razlozi „identiteti se mogu menjati kako se i društvo menja i oni sigurno nisu onako „suštastveni“, onako lični i nepromenljivi kako smo možda navikli da ih vidimo. Sistemi društvene klasifikacije i principi, po kojima se neko uvršćuje u neku grupu ili isključuje iz nje uvek unose nekakav red i stvaraju nekakav poredak, ali tako stvoren red zavisi od svojstva šireg društvenog sistema“ (Eriksen, 2004: 111-112). To znači da kulture nijesu ograničene nacionalnim granicama, jer „zajedničke kulturne odlike često prevazilaze granice grupe, a osim toga nemaju svi pripadnici iste grupe baš sasvim iste kulturne odlike. S nekim ljudima, možete deliti isti jezik, a s nekima istu veru, s nekim trećim istu ekonomsku strategiju“ (Eriksen, 2004: 64). Razloge zbog kojih se kulture ne mogu ograničiti treba potražiti i u kulturnom pluralizmu koji podrazumijeva da se: „kulture osim što dolaze u međusobni dodir sve intenzivnije propituju, prožimaju i konačno refleksivno transformiraju“ (Puzić, 2004: 60). Takva kulturna prožimanja prema Kastelsu mogu biti povod za dijalog i približavanje, ali i temelj za fundamentalistički povratak korijenima i dalje podjele u cilju očuvanja specifičnosti i posebnosti vlastite kulture (Castells, 2002). Pored, uslovno rečeno, opštih kriterijuma, kao što su ekonomski, politički i kulturni koji determinišu identifikovanje sa kolektivom (nacijom), unutar nacije postoje i različite etničke grupe koje se identifikuju sa kriterijumima karakterističnim za svoj etos. „Jevrejska ideologija kaže da svako ko ima majku Jevrejku može da se smatra Jevrejinom ili Jevrejkom. Drugim rečima, iako etnička klasifikacija i granice identiteta mogu izgledati uredno na papiru, u društvenoj realnosti one su daleko složenije i zapetljanije“ (Eriksen, 2004: 116-117). Ne možemo govoriti o državama koje su u potpunosti etnički čiste, odnosno homogene. Na prostorima svake države postoje etničke kulture čiji članovi podržavajući

kulturu svojih predaka involviraju određene segmente te kulture u matricu dominantne kulture, što determiniše dinamiku kulturnog identiteta koji se vezuje za određenu teritoriju. Uprkos postojanju dominantne kulture, ne treba zanemariti postojanje drugih kultura koje se interferiraju sa dominantnom. Nemoguće je govoriti o kulturnim i etničkim markerima koji će eksplicitno razgraničiti jednu kulturu od druge, jer prožimanje kultura i njihovih specifičnosti jeste uslov dinamičkog karaktera kulture. Ovo svakako ne znači negiranje kulturnih aspekata nacionalnog identiteta, čije se specifičnosti ogledaju u jezičkim, kulturnim i istorijskim aspektima, pa sve do predmetnih simbola, kao što su: nacionalna nošnja, nacionalni instrumenti, zastave, poštanske marke, kulturni spomenici, već, naprotiv, u procesu prožimanja i propitivanja dolazi do izražaja njegova komplementarnost sa drugim i drugačijim kulturnim simbolima i uticajima. Komunikacija različitih etničkih kultura sa nacionalnom kulturom jeste preduslov komplementarnosti i usavršavanja postojeće nacionalne kulture, jer nacionalna kultura i identitet koji proizilazi iz nje nijesu samobitni i samodovoljni, već linearno sa evolucijom društva dobijaju i neke nove hibridne kulturne crte, čime se obogaćuje esencija nacionalne kulture. Tako, *kulturnu komunikaciju možemo odrediti kao proces kojim se kulture revitalizuju, obnavljaju svoje simboličko tkivo, usavršavaju svoju suštinu i inoviraju kulturni habitus.*

1.3.1. Uslovljenost nacionalnog identiteta kulturnim identitetom

Kulturni sadržaji i procesi određene teritorije u velikoj mjeri čine prepoznatljivim nacionalni identitet, što inicira sud da kulturu ne možemo tumačiti kao perifernu sferu u odnosu na sferu politike i ekonomije, iako joj se nerijetko pripisuje drugorazredni značaj. Većina elemenata kojima se definiše nacionalni identitet pripada sferi kulture: „Jezik (Kallen, 1996; Benedikt, 1998), demografska eksplozija početkom XX veka, širenje čitalačke publike (Gellner, 1997; Molnar, 1995), velika društvena pokretljivost (Ilić, Cvejić, 1997), specifični društveni karakter (Golubović i dr., 1995), religijska pripadnost (Kallen, 1996), nacionalna muzika kao jedno od osnovnih obeležja kulture“ (Milošević-Đorđević, 2003: 127). Svaki od pomenutih kriterijuma determiniše komunikaciju među različitim kulturama unutar nacionalne teritorije, konvergirajući sadržaje i formirajući inovativan kulturni proizvod koji postaje inherentan simbol određene teritorije na kojoj se proces interferiranja desio ili se dešava. Uprkos vještačkim konceptima savremenog,

ili, kako ga Apaduraj naziva „rizomskog društva“, koji čovjeka pokušava postvariti i uskratiti mu pravo na određenje, suštinska potreba, osjećaj i arhaična čovjekova priroda podstiču u njemu „projekciju mitološke povezanosti u kolektivnom nesvjesnom“ (Jung, 2006: 31), što održava suštastvenost ili esenciju kulturnog i nacionalnog identiteta.

Pitanje koje veoma često zaokuplja pažnju naučne, ali i laičke javnosti jeste: Da li je nacionalni identitet prinuda ili izbor? Na ovo pitanje su različiti teorijski pristupi davali različite odgovore. Shodno tome, za poimanje nacije kao kategorije važno je pomenuti primordijalistički i konstruktivistički pristup.

Primordijalistički pristup se temelji na tumačenju nacionalnog identiteta kao trajnog i nepromjenljivog konstrukta koji pojedinac nije u mogućnosti da bira, već ga dobija rođenjem i zadržava kao takvog do kraja života. U skladu sa ovim pristupom, nacionalni identitet se može tumačiti kao prinuda. „On je čvrsta i osnovna bazična ljudska kategorija, data rođenjem; (Cornell, Hartman, 1998) vezuje ljude pradedovskim poreklom (Putinja, Žoslin-Fenar, 1997), obojen iracionalnim, neizrecivim osećanjima“ (Milošević-Đorđević, 2003: 129). Primordijalistički pristup, mišljenja je Jasna Milošević-Đorđević, svoje utemeljenje ima u istraživanjima imigranata u SAD tokom XX vijeka. Istraživanja su podrazumijevala praćenje različitih faza nakon dolaska imigranata, počevši od adaptacije, konflikata, asimilacije, kompeticije, očekujući kao rezultat da će se već kod prve generacije doseljenika osjetiti privrženost nacionalnom identitetu zemlje u koju su se imigranti doselili. Međutim, to se desilo tek kod treće, odnosno četvrte generacije (Milošević-Đorđević, 2003). Rezultati ovog istraživanja govore u prilog činjenici da odricanje od nacionalnog identiteta svojih predaka i prihvatanje novog jeste dugotrajan proces. Predstavnici primordijalističkog pristupa analizirali su nacionalni identitet uzimajući kao kriterijume jezik, religiju, fizičke karakteristike, ali i afektivni momenat koji pojedinca vezuje za svoje porijeklo.

U moderno organizovanom društvu sa neoliberalnim principima, primordijalističko poimanje nacionalnog identiteta manje je zastupljeno u odnosu na predmoderni period. Razlozi zbog kojih naglašavamo manju zastupljenost primordijalističkog pristupa prilikom doživljaja nacionalnog identiteta ogledaju se, prije svega, u veoma čestoj fizičkoj fluktuaciji ljudi podstaknutoj brojnim razlozima: zaposlenje, obrazovanje, turistička putovanja. Da se ljudi ne vezuju za nacionalni identitet kao opštevažeci i prioritetan upućuju sljedeći primjeri:

- ✧ Postojanje dvojnih nacionalnih identiteta, npr. ukoliko je majka polu Poljakinja i polu Grkinja, a otac Velšanin, čovjek se može identifikovati kao Grk među prijateljima, kao Poljak na poslu, a da se na popisu izjašnjava kao Velšanin (Milošević- Đorđević, 2003: 130);
- ✧ Nacionalni identitet nije u životu svakog pojedinca prioritarna kategorija određenja;
- ✧ Česti su primjeri da se čovjek rodi na teritoriji jedne zemlje, ali sticajem okolnosti se preseli u drugu, pa svoju nacionalnu pripadnost vezuje za zemlju u kojoj se naknadno nastanio;
- ✧ Pojedinci koji su se rodili u jednoj državi, pri čemu svoj život u egzistencijalnom, kulturnom, političkom smislu ne vezuju za nju, ne mogu imati razvijen osjećaj nacionalnog identiteta za zemlju u kojoj su se rodili, već ga vezuju za zemlju u kojoj ostvaruju svoju egzistenciju (Todorova, 2006).

Nasuprot priomordijalističkom pristupu, pomenućemo i konstruktivistički pristup, shodno kojem se nacionalni identitet „izgrađuje, konstruiše tokom života i stvar je izbora pojedinca, ali ponekad je predstavljen dubokim neizrecivim i nepromenljivim vezama“ (Milošević- Đorđević, 2003: 131). Konstruktivistički pristup polazi iz perspektive smisla koji nacionalni identitet ima za pojedinca: „Iako je identitet društvena konstrukcija, a ne danost, iako se artikulira kao sklop predodžbi, on ipak nije iluzija koja bi ovisila o pukoj subjektivnosti društvenih aktera. Konstrukcija identiteta zbiva se unutar društvenih okvira koji određuju poziciju aktera i time usmjeravaju predodžbe i opredjeljenja“ (Kalanj, 2003: 50).

U sistemu vrijednosne hijerarhije nijedan od ova dva pristupa nema primat, budući da primordijalistički pristup identitetu anticipira podjelu između »nas« i »njih«, a, s druge strane, konstruktivistički pristup se tiče procesa uspostavljanja komunikacije sa »njima« i uvažavanja elemenata drugačijih kultura koji u svijesti pojedinaca zauzimaju značajno mjesto (muzika, arhitektura, jezik, umjetnost...) unutar postojećeg kulturnog habitusa. Pri tumačenju nacionalnog identiteta, Bart se ne zadržava samo na povlačenju granice, već ističe važnost *interakcije* sa »njima«, smatrajući da se nacionalni identitet unaprijeđuje u komunikaciji sa „Drugim“, te je za doživljaj solidarnosti i postizanja koherentnosti unutar nacionalne kulture važno postojanje „skupa članova koji

sami sebe identifikuju, a i u očima drugih bivaju identifikovani kao kategorija koju je moguće razlikovati od ostalih kategorija istog reda“ (Bart, 1997: 216). Iz potrebe za pripadanjem proizilazi i potreba za bliskošću i emotivnom vezanošću, a do konflikta i podjele na »nas« i »njih« ne dovode razlike kulturnih atributa (jezik, religija, teritorija), već su atributi samo elementi koji služe da se razlike naglase, a političke elite ih koriste sa ciljem da učvrste svoje pozicije. Uzrok podjela je najčešće pozicioniran u *afektivnom momentu, odnosno momentu iracionalnog favorizovanja vlastite grupe u odnosu na drugu grupu*. Ukoliko se drugost, odnosno različitost shvati kao težnja za vlastitim obogaćivanjem kroz interakciju, a pri tome se suzbije osjećaj superiornosti u odnosu na drugog, smanjen je prostor za narastanje nacionalističke ostrašćenosti. Nasuprot tome, ukoliko afektivni momenat potisne interakciju i komunikaciju, a suštinu usmjeri ka neprihvatanju drugog uz snagu iracionalnog favorizovanja karakteristika sopstvene grupe, nacionalna pripadnost transformiše se u šovinistički nacionalizam, koji nerijetko jeste uslov netrpeljivosti i ratova (primjer bivše Jugoslavije). Osvrćući se na period 90-tih godina XX vijeka, nacionalizam na prostorima bivše Jugoslavije se preobražava u šovinizam, koji je podstakao raspad Jugoslavije kao višenacionalne zajednice. Upravo ovakve društvene okolnosti potvrđuju značaj podjele koju Bart izvodi u svojoj teorijskoj eksplikaciji nacionalnog identiteta. Uzrok za razbuktavanje nacionalizma na prostoru bivše Jugoslavije, Irena Petrović (2014) uviđa u postojanju: „...etničkog principa, kao preovlađavajućeg kriterijuma grupnog identiteta, što predstavlja zapravo izraz (između ostalog) opštih elemenata tradicionalizma-socijalne zatvorenosti (autarkičnosti), usmerenosti na primarne grupe, kolektivizam. Drugim rečima, nacionalizam kao vrednosna orijentacija je zasnovan na nizu principa koji imaju tradicionalističko uporište (kolektivizam-antiindividualizam, kult vođe-autoritarnost, zatvorenost prema svetu-odbacivanje drugog/neprijateljstvo prema drugima, itd;)“ (Petrović, 2014: 198-199). Može se reći da je nacionalizam na prostoru bivše Jugoslavije krajem osamdesetih godina XX vijeka bio uslovljen društveno-istorijskim događajima, odnosno da je mit o vlastitoj državi i nacionalistička ideologija bila strategija elite koja se bori za vlast ili nastoji da je potvrdi i učvrsti. Razlog prihvatanja nacionalističke ideologije ogleda se i u tome „što se na planu razgradnje predrasuda i tradicionalizama nije ništa učinilo, te se na taj način lako spojila nova nacionalistička ideologija na makro planu sa tradicionalnom autoritarnošću na mikro planu“ (Petrović, 2014: 199). Snažna i dugoročna strategija

karakteristična ne samo za bivšu Jugoslaviju, već za Balkan ogleda se u nastojanju vladajućih elita da za očuvanje svoje vladajuće pozicije koriste nacionalističku ideologiju. Nacionalistička usmjerenost ne ograničava se na neobrazovane ljude, već i na one sa visokim nivoom obrazovanja, posebno ukoliko dolaze iz redova upravljačke elite, koji demonstriraju najčešće primjere pseudo-patriotizma. Razbuktavanju nacionalističke ideologije doprinijelo je dugogodišnje potiskivanje potrebe za nacionalnim izjašnjavanjem, koju je socijalistička ideologija u ime bratstva i jedinstva „odlagala“, iako je potreba za nacionalnim eksponiranjem u kontinuitetu latentno bila prisutna. Međutim, ne može se zanemariti uticaj stranog (spoljašnjeg) faktora koji je doprinio raspadu bivše Jugoslavije. Urušavanjem realsocijalizma, otpočinje manifestno naglašavanje „šovinističkog“ nacionalizma, koji u sinergiji sa predrasudama i još uvijek prisutnom strategijom metaforičkog srodstva biva kamen spoticanja za uspostavljanje interkulturalnog dijaloga i demokratskih procesa u većini postsocijalističkih društava.

Slično Bartu, Eriksen uvodi pojam dihotomizacije kojim označava distancu u čijoj osnovi su psihološke i društvene barijere za otpočinjanje komunikacije i za uvažavanje „Drugog“ (Eriksen, 2004). U osnovi dihotomizacije je nepremostiva razlika i podjela na dominantne i marginalne; na poziciju i opoziciju; na vrijednije i manje vrijedne. Princip dihotomizacije u modernom društvu naglo jača, što pokazuju brojni primjeri na mikro i makro nivou, lokalnom i globalnom, a uzroci su pozicionirani u ekonomski i politički definisanim strategijama uspostavljanja dominacije, koja je oblikovana i simulirana narativnom floskulom „ista prava za sve i sloboda svima“.

Potiskivanje prava i sloboda, potiskivanje kulturnih specifičnosti i nastojanje da se stvori jedan artificijelan konstrukt u kojem će heterogene grupe pronaći svoje utemeljenje, negiranjem specifičnog društveno-istorijskog i kulturnog bića pojedinih društava predstavlja samo iluziju i artefakt savremenog društva, koji vraća na scenu fundametalističke pokrete, neizvjesnost i društvenu paranoju.

1.3.2. Pitanje čistih nacionalnih identiteta

U naučnim opservacijama često se spekulira pitanjem „čistih nacionalnih identiteta“. Treba imati na umu da nije uvijek moguće pripisati pojedincu čist nacionalni identitet. Da bi pojasnio prethodno navedenu konstataciju, Eriksen postavlja sljedeća pitanja: „Ako je otac Indijanac iz grupe Kri, a majka frankofona Kanađanka ili obrnuto,

šta ste onda Vi? Koje će vere biti deca Indijca muslimanske vere i Indijke hindu vere? Kako će na ovaj odgovor uticati klasa i rod? Ljudi koji su „negde između“, „ni jedno ni drugo“, kako kaže Viktor Turner, veoma su brojni. Vi taman sastavite neku finu urednu etničku klasifikaciju zasnovanu na binarnim opozicijama, a oni vam je pokvare. Predlažem da njih, prihvatajući termin Meri Daglas, nazovemo etničkim anomalijama. Oni mogu biti „ni jedno ni drugo“, mogu biti „i jedno i drugo“, već u zavisnosti od situacije i/ili šireg društvenog i kulturnog konteksta“ (Eriksen, 2004: 112). Naizgled je pojedincu ostavljeno da sam odluči gdje će sebe pozicionirati, a suštinski odluka pojedinaca je najčešće uslovljena društvenim okolnostima. U crnogorskom društvu u prošlosti prepoznati su primjeri gdje se etnički identitet majke uzima kao primaran u izuzetnim situacijama kada je otac nepoznat ili se odrekne prava priznavanja djeteta. Takođe, situacija koja je odstupala od društveno definisane prakse određivanja nacionalnog identiteta, shodno patrijarhalnom kriterijumu, prepoznata je u Boki Kotorskoj u prošlosti, kada su djeca roditelja u čijem je partnerskom odnosu majka bila imućnija preuzimala njeno prezime, vezujući za njega nacionalni identitet i vjeroispovijest. Što će reći da kriterijumi za određivanje nacionalnog identiteta i isticanje njegove važnosti jesu proizvod društveno-istorijskih okolnosti i kulturnih uticaja. Njegova važnost posebno dolazi do izražaja u periodu društvene krize, ili, pak, pribojavanju od njegove marginalizacije.

Da društveno istorijske okolnosti utiču na konstrukciju nacionalnog identiteta, potvrđuju i primjeri anomalnih etničkih grupa u koje se ubrajaju druga i treća generacija doseljenika, tačnije njihova djeca i unuci. „Oni sami sebe možda smatraju pripadnicima iste etničke grupe u koju spadaju i njihovi roditelji i možda ih i drugi tako vide – ali oni mogu da kažu i da su se „adaptirali“, da su se prilagodili većinskoj kulturi. Oni su često bilingvalni: ravnopravno vladaju maternjim jezikom i jezikom zemlje koja je primila njihove roditelje. Neki imaju i dvojno državljanstvo i često se nađu u situacijama u kojima moraju da odlučuju kojoj će zemlji biti lojalni(ji)“ (Eriksen, 2004: 113). Ove anomalne grupe imaju dvije mogućnosti: prva je da se asimiluju sa dominantnom grupom, budu joj lojalni, koriste njen jezik i prihvate njenu kulturu, a da kulturu svoje etničke grupe, tj. grupe sa kojom se nacionalno identifikuju manifestuju u svojoj privatnosti. Druga mogućnost se ogleda u pokušaju da se pridržavaju kulture svoje etničke grupe unutar koje će isticati svoje kulturne specifičnosti. Primjeri za to su

Albanci u Crnoj Gori i Mađari u Srbiji. Izvjesno je da će njihova kulturna specifičnost uvijek dolaziti do manjeg ili većeg izražaja, bar u prvim generacijama u odnosu na dominantnu kulturu zemlje u kojoj su se doselili, sa ciljem da se očuva prepoznatljivost i tradicija koja obilježava etničko porijeklo ovih grupa. Odluku sa kojom grupom će se identifikovati pojedinac, Eriksen ne smatra jednostavnom, jer u „društvenom okruženju u kom je važno imati nedvosmisleno definisan etnički identitet teško je sedeti na dve stolice, teško i psihološki i socijalno“ (Eriksen, 2004: 115). Zato se može govoriti o adaptaciji i asimilaciji u okvirima dominantne kulture, pri čemu dominantna kultura ne zanemaruje specifičnosti posebnih etničkih grupa. To potvrđuju različite mogućnosti školovanja etničkih grupa na vlastitom jeziku i medijski sadržaji koji se emituju na jeziku kulture etničkih grupa. Ali, dominantna kultura zadržava svoje diskreciono pravo na svoje nacionalne simbole u javnoj (institucionalnoj) sferi, zahtijevajući od pripadnika etničkih grupa da uvažavaju simbole koji predstavljaju značajan aspekt nacionalnog identiteta.

1.3.3. Nacionalizam kao ideologija metaforičkog srodstva

Za naglašavanje značaja *nacionalnog identiteta* važnu ulogu ima *retorika* kojom se predstavlja nacija, kao i pojmovi sa kojima se nacija identifikuje. Snagu retorike političke elite često koriste u cilju promovisanja svojih strateških principa, navodeći kao ključni kriterijum zalaganje vlastitog napora za održivost nacionalnog identiteta, pa ljudi nerijetko gledaju i vrijednuju porijeklo, istoriju, jezik i religiju iz vizure političkih elita. To anticipira određeni vid djelovanja koji se implicitno manifestuje i usmjerava pomoću političkih koraka (Kordić, 2010). U cilju pojačavanja važnosti nacionalističke ideologije koristi se jezički aparat, jezički konstrukti, od kojih ćemo, prije svega, poentirati pojam *srodstva* kao metafore za ujedinjenje, solidarnost, istrajnosti u zajedničkim interesima, emotivnu privrženost. Zatim pojam *zemlje (domovine)* čije se preneseno značenje povezuje sa pojmom majke, dok se *vođa* određuje kao otac nacije, a *narod* kao braća i sestre. Sve ove implikacije upućuju na povezanost značaja koje je srodstvo imalo u plemenskim društvima, a koje nacionalizam ima u modernim društvima, pa „moderna država nastaje, po uzoru na društvene organizacije zasnovane na srodstvu, samo što ona taj princip primenjuje u neuporedivo širim razmerama“ (Eriksen, 2004: 188-189). Ova ideologija metaforičkog srodstva ima svoje implikacije na polju poštovanja društveno

ustanovljenih normi. Nekadašnja uloga *pater familiasa* je bila takva da su naredbe bile istovremeno i obaveze, a njihovo neispunjavanje je za rezultat imalo kažnjavanje. Ove ingerencije su u modernoj državi prenijete na sudove koji kažnjavaju neposlušnu braću i sestre, majke i očeve nacije. Tako će Eriksen konstatovati da se nacionalizam potvrđuje kao ideologija metaforičkog srodstva koja počiva na kolektivističkoj vrijednosnoj orijentaciji (Eriksen, 2004). Osnaživanje nacionalističke ideologije sa negativnim tendencijama podstaknuta je prisustvom nacionalističke vrijednosne orijentacije u odnosu na poziciju, moć i interes nacionalističkih oligarhija kao političkih pseudoelita. Kao i u crnogorskom, tako i u većini država bivše Jugoslavije u postsocijalističkom periodu kolektivism je zamijenjen, smatraju Đukanović i Bešić, nacionalizmom (Đukanović&Bešić, 2000). To će potvrditi i Sekulić, poentirajući da u postsocijalističkom poretku nacionalizam ima istu ulogu koju je realsocijalistička ideologija imala u realsocijalističkom razdoblju (Sekulić, 2012). U periodima društvene krize, karakteristične za crnogorsko društvo u posljednjim godinama XX vijeka i prvim decenijama XXI vijeka, a koja se reflektuje kroz socijalnu krizu i vrijednosnu krizu, reprodukuje se nacionalizam kao ideologija spasenja, a vođa kao spasitelj. To uslovljava hipertrofiju nacionalizma iz razloga što je u realsocijalizmu svaka nacionalna ideja bila potisnuta u ime bratstva i jedinstva. Hipertrofija šovinističkog nacionalizma stvara društvenu klimu koja bi se, shodno Fromovoj terminologiji, mogla okarakterisati kao „nezdravo društvo“. Ova vrsta nacionalizama, sabrana u kontekst jezičkih konstrukata i predstavljena uz upotrebu retoričkih vještina uveliko je proizvod težnje političkih elita i njihovih vođa za monopolizacijom vlasti. Klasu zamjenjuje nacija, a na mitologizaciji nacije grade se političke karijere. Sa tim u vezi, nacionalna pripadnost i intenzitet vezanosti za nju, veoma često se ne određuje shodno intenzitetom vezanosti njenu kulturu, istoriju i teritoriju, već za ideje vladajućih političkih struktura. Ovako konceptualizovane društvene okolnosti u crnogorskom društvu implicitno utiču na usporavanje procesa demokratizacije, a, prije svega, dovode u pitanje proces humanizacije, budući da se čovjek ne procjenjuje kao vrijednost koja nadilazi svaku političku i kulturnu razliku, već postaje sredstvo za ostvarivanje politički oblikovanih strategija, koje se demonstriraju kao „optimistička misija“ u čijoj je suštini involvirana perspektiva nacionalnog duha zajednice.

1.4. Vrijednosna anomalija kulturnog identiteta u postsocijalističkom periodu

Za tumačenje vrijednosti važno je u središtu razmatranja postaviti kriterijume na osnovu kojih se određene vrijednosti verifikuju kao važeće u različitim društvenim porecima. Međutim, razmatranje vrijednosti zahtijeva društveno-istorijsku analizu ne samo epohe u kojoj su vrijednosti smještene, već i analizu prethodnih epoha koje su bar dijelom ostavile traga na novoformirane vrijednosti. Uprkos uticaju društveno-istorijskog konteksta određene epohe, ipak za same vrijednosti ponajveći značaj ima aktuelna društvena stvarnost, jer vrijednosti jedino imaju značaj i značenje ukoliko se mogu inkorporirati u okvirima realne društvene prakse i ukoliko opredjeljuju način djelanja u kontekstu društvene stvarnosti. To će potvrditi i Dragan Koković apostrofirajući da: „Prošlost svoju vrednost ispostavlja uvek i iznova u izmenjenom poretku i budućnost to čini na svoj način. Vrednost, međutim, ne može biti aktivirana ukoliko se njen pojam ne izvodi iz žive društvene prakse“ (Koković, 1997: 98). Vrijednosne probleme Šic povezuje sa poimanjem moralnih činova koji su u vezi sa ljubavlju, odgovornošću, zahvalnošću, dužnošću, a koje Šeler naziva „suštinskim društvenim činovima“ (Šic, 2012). Određenje suštinskih društvenih činova ne može postojati izvan društvene stvarnosti, jer prema mišljenju Šelera „u svakom pojedincu društvenost je uvek prisutna i nije samo čovek-pojedinac deo društva, već je i društvo integralni deo pojedinca“ (Šic, 2012: 211). Šeler posebnu pažnju posvećuje hijerarhiji vrijednosti koja je proizvod modernog morala, poentirajući da je moderni moral „potčinjavanje vitalnih vrednosti, vrednostima koristi“ (Šeler, 2011: 266). On ovu vrijednosnu transformaciju vidi kao posledicu „pobede industrijskog i trgovačkog duha nad teološko-metafizičkim duhom“ (Šeler, 2011: 266). Tumačenje vrijednosti u ovom kontekstualnom okviru karakteristično je za savremena društva, ali i društva u razvoju. Percepcija vrijednosti iz utilitarističke perspektive doživljava svoju renesansu u trenutku premoći trgovaca i predstavnika industrije, koji su uspostavljanjem dominacije nametnuli vlastite sudove, ukuse i želje koji postaju kriterijumi u kulturnoj proizvodnji, uključujući njene intelektualne i duhovne aspekte (Šeler, 2011). Transformacija se najbolje, prema mišljenju Šelera, uviđa u tome što se „profesionalne vrednosti trgovaca i industrijalaca koje omogućavaju ovom posebnom tipu čoveka da uspe u poslovnom životu shvataju kao opštevažeće (čak i najviše) moralne vrednosti. Domišljatost,

prilagodljivost, proračunatost, želja za sigurnošću i za neograničenom komunikacijom u svim pravcima (i kvaliteti koji to omogućavaju) ... to su sada kardinalne vrline. One su stavljene ispred hrabrosti i smelosti, spremnosti na žrtvu, odvažnosti i dubokoumnosti, vitalnosti, želje za osvajanjem, ravnodušnosti prema materijalnim dobrima, patriotizmu, odanosti porodici, plemenu... “ (Šeler, 2011: 267).

Kako su se autoriteti društvenih normi smjenjivali govori u prilog činjenica da su „nekada postojala dva načina opravdanja autoriteta društvenih normi, shodno kojima su se formirale i vrijednosti: oni su bili ili deo tradicije (preuzimanje navika od prethodnih generacija) ili su izražavale Božju volju“ (Manhajm, 2009: 39). Nasuprot ova dva kriterijuma određenja autoriteta društvenih normi, razvio se novi metod opravdavanja vrijednosti koji kao jedini autoritet priznaje *univerzalni racio*. U poretku u kome ne postoji jasno definisan sistem vrijednosti, autoritet je rasut, metode obrazlaganja postaju proizvoljne, a odgovornost se dovodi u pitanje (Manhajm, 2009). Postavlja se pitanje: Da li u periodu tranzicije sistem vrijednosti funkcioniše kao saglasan i koherentan? „Kada je vrijednosni sistem poremećen, „rastočen”, onda cjelina postaje okrnjena, jer poremećeni vrijednosni sistem remeti bivstvo cjeline kao njen istaknuti dio“ (Božović, 1999: 55-56).

U tranzicionom periodu u Crnoj Gori prisutna je ekonomska nesigurnost koja uslovljava stvaranje društvene klime u čijim okvirima se poseban akcenat stavlja na obezbjeđenje ekonomske sigurnosti, pri čemu se zapostavljaju vrijednosti duhovne prirode, odnosno, vrijednosti samoaktualizacije. Kako Gredelj primjećuje, do statičkih stanja u razvoju društva dolazi „zato što se individue ne mogu motivisati da prihvate promene, bilo zato što postojeće vrednosti i norme ne dozvoljavaju promene. (...) nasuprot širenju i prihvatanju tehnoloških promena, vrednosti i norme se sporije menjaju, opirući se univerzalizaciji koja može da podrazumeva i gubljenje kolektivnog i individualnog identiteta“ (Gredelj, 2000: 175). U okolnostima u kojima pojedinci nastoje prevazići tradicionalne obrasce ponašanja, a moderni obrasci ponašanja se izuzetnom brzinom nameću, iako nijesu stvoreni društveni uslovi za njihovo uspostavljanje, javlja se jaz između stvarnosti i ideala. Taj jaz Pantić objašnjava koristeći Dirkemov termin *anomije*. „Anomičnost je kao crta vrijednosno obojena i povezana, sa nejasnim ciljevima i visokim stepenom konfliktnosti, a ispoljava se kroz tri komponente: kognitivnu komponentu (zbrka ciljeva-kognitivna dezorijentacija), emocionalnu komponentu

(depresivno-anksiozni sindrom) i motivacionu komponentu koja se ispoljava kao povlačenje, cinizam i pasivnost“ (Pantić, 1990: 176). Za uspješno funkcionisanje društva neophodno je uspostavljanje saglasnosti između društvenih normi i vrijednosnih obrazaca. Međutim, u periodu prelaska iz jednog društvenog poretka u drugi održavanje saglasnosti između normi i vrijednosnih obrazaca je veoma često teško realizovati. Lazić situaciju kada se norme i dominantne vrijednosti ne podudaraju, odnosno postaju divergentne označava kao normativno-vrijednosnu disonancu (Lazić, 2005). „Na empirijskom planu, normativno-vrednosna disonanca se pokazuje kao naglašena vrednosna konfuzija, ili, kako je Lazić naziva, vrednosna nekonzistentnost“ (Petrović, 2014: 197). A za prevazilaženje vrijednosne disonance, sudeći prema Darendorfovom promišljanju „potrebno je da prođe šezdeset godina da se stvori civilno društvo“ (Gredelj, 2000: 207).

Anomija vrijednosti se ogleda i u nemoći demokratije kao „opšteg javnog dobra koje je neodvojivo od ostvarivanja univerzalnih vrednosti“ (Vidojević, 2010: 120) da omogući svakom pojedincu da djeluje u skladu sa svojim psiho-fizičkim sposobnostima i moralnim i pravnim zakonom u cilju samorealizacije u društvenoj zajednici čiji je član. „Nužan uslov bez koga nema demokratije jeste nepostojanje nelegitimnog pogotovo surovog nasilja države nad njenim građanima, pri čemu su izvršioci takvog nasilja njeni aparati, neke grupe i organizacije kojima se ona ne suprostavljaju ili nije u stanju da se odupre“ (Vidojević, 2010: 120). O demokratiji kao vrijednosti u crnogorskom društvu se ne može govoriti ukoliko veći dio populacije u društvu samo prividno ima mogućnost da ostvari elementarne uslove vlastite egzistencije i ljudskih prava. U tom smislu su dovedene u pitanje vrijednosti kojima teži „zdravo društvo“, a zdravo društvo je, kaže From, društvo koje „razvija čovekovu sposobnost da voli druge ljude, da razvija svoj razum i objektivnost, da stiče osećanje svoga »ja«, što je zasnovano na doživljavanju sopstvenih proizvodnih moći“ (From, 1989: 63). Iako akcenat stavlja na stvaranju uslova za nastanak zdravog društva, da bi objasnio kako se približiti idealnom tipu „zdravog društva“, From navodi i karakteristike „nezdravog društva“. Sa tim u vezi: „Nezdravo društvo je ono koje stvara obostrano neprijateljstvo, nepoverenje, koje pretvara čoveka u oruđe upotrebe i eksploatacije za druge, koje ga lišava osećanja svoga »ja«, osim ako se ne potčini drugima ili ne postane automat. Društvo može da ima obe funkcije: ono može da potpomogne ili spreči čovekov zdrav razvitak; u stvari, većina društava čine i jedno i

drugo, i pitanje je jedino u tome do kog stepena ili u kom pravcu se ostvaruje njegov pozitivni i negativni uticaj. Prevazilaženje stanja anomije, moguće je jedino kada čovek prestane da bude korišćen za ciljeve izvan njega samog, bilo da je u pitanju politika, ekonomija ili neka druga sfera čovekovog delovanja i kada se kultura vrati kulturi kao stvaralačkoj praksi“ (From, 1989: 63).

U takvoj društvenoj klimi koju smo okarakterisali kao anomičnu može se reći da je normi „suprostavljena“ društvena stvarnost, iako stvarnost nikada ne može dosegnuti nivo norme, ali joj se može približiti. Markuze kaže da se na taj način stvara tle za „samoponištavanje pred nekom jačom voljom u besmislenom žrtvovanju, herojstvu rata - lažno je zadovoljstvo zato što nâgoni i potrebe koje se u njemu ostvaruju čine ljude neslobodnim, zaslepljenim i siromašnjima nego što oni moraju da budu“ (Markuze, 1977: 112). U postsocijalističkom poretku prisutna je moralna i materijalna bijeda, što u velikoj mjeri opstruira proces izgradnje „zdravog društva“, u čijem fokusu je „zdrava ličnost“. „Zdrava ličnost“ ima za cilj da se izdigne iznad provincijalne svakodnevice i spozna sebe, djeluje u skladu sa moralnim i pravnim zakonom, oslobođena straha da njen dignitet koji je usklađen sa zakonima može biti doveden u pitanje pozicijom koju neko zauzima u hijerarjijskom poretku moći. Umjesto djelovanja moralnih i pravnih zakona, javlja se moralna i pravna anomija. Umjesto jednakosti rađa se nejednakost, a kao kruna svega na površinu izbija nezadovoljstvo i netrpeljivost, pa bi se prevashodna dijagnoza postsocijalističkog poretka mogla pozicionirati u kontekst „nezdravog društva“.

Teorijske opservacije o smjeni vrijednosti prisutne su još u Platonovoj analizi razgovora između starca Kefala i mladića Polimarha. Platon, po mišljenju Aleksandra Nikitovića, nastoji da suoči dva pogleda na svijet: tradicionalni, u čijoj osnovi je mitska slika svijeta i moderni pogled na svijet kojim vlada racionalan duh. To Platon potvrđuje na jedan veoma analitičan i deskriptivan način, kroz razgovor između starca Kefala, čiji se život bliži kraju i čije je predstavljanje oličenje mitske slike svijeta i mladog Polimarha, koji predstavlja filozofiju kao nov način razmišljanja koji je zavladao Atinom (Nikitović, 2011). „Ova tendencija prerasta u novo načelo koje, po Platonovom mišljenju, ne predstavlja modifikaciju starog, nego je riječ o načelu koje rastače grčki tradicionalni način života. Osim toga, za Platona je uopšte nemoguće stvoriti zajednicu na novom načelu, jer se domet novog načela iscrpljuje u rušenju starog“ (Nikitović,

2011: 162). Upravo permanentna smjena tradicionalnog novim-modernim vrijednostima, karakterističnim za konkretnu društvenu situaciju, pojavljuje se kao historijska zakonomjernost karakteristična za različite vremenske epohe. Društvena situacija koja ima za cilj prevazilaženje starog sistema vrijednosti i uspostavljanje novog nije jednostavna kao što se naizgled čini, jer, kako Nikitović zapaža, „povratak na staro nije moguće, a novo načelo nema potrebnu snagu da ukine usađene običaje i navike, a još manje ima snagu da uspostavi nove djelotvorne društvene vrijednosti“ (Nikitović, 2011: 162). Upravo u tom vakuumu između onog što jeste i onog što treba da bude pozicioniran je dezorijentisani pojedinac.

Tumačeći vrijednosni koncept veoma je važno otvoriti pitanje morala i odgovornosti kako prema sebi, tako prema drugome. A biti odgovoran, prema mišljenju Ratka Božovića, znači pronalazak odgovora na pitanje kako prevazići ili savladati izopačenu realnost, pri čemu on konstatuje da u tranzicionom društvu autoritet gubi snagu djelovanja, a pravednost i moral sve manje bivaju inkorporirani u svijest pojedinca kao paradigme ljudskog djelovanja i postojanja. Ono što veoma dobro oslikava društveno stanje sa aspekta vrijednosnog suda jeste činjenica da u „nas nije prisutna samo kriza zakonitosti, nego i kriza čovečnosti“ (Božović, 2011: 25).

Sa tim u vezi, Fukujama sa namjerom da objasni vrijednosni koncept koji predstavlja orijentir ljudskog djelovanja, koristi Hegelov pojam *moralnog djelatnika*, smatrajući da je moralno djelanje stvar ljudskog karaktera a manje razuma, inteligencije ili nekih drugih okolnosti, jer se u srži moralnog karaktera čovjeka nalazi njegova sposobnost da razlikuje dobro od lošeg (Fukujama, 1997). Da se moral vezuje za ljudski karakter, potvrđuje i Kant, pa pitanje koje u tom smislu postavlja je: „Kada možemo postupati moralno? Videli smo da kriterij moralnih postupaka ne može biti u njihovom spoljašnjem *efektu* i rezultatima u pogledu ostvarenja nekih vrednosti kao što su zadovoljstvo, sreća. On, po Kantu, mora ležati *u volji samoj*, u načinu i karakteru samih htenja. Jedino je dobra volja bez ograničenja i bezuslovno dobra; svi ostali darovi i sposobnosti čovekove mogu čak biti štetni i opasni ako nema dobre volje koja bi njima upravljala“ (Pavićević, 1979: 8-9). U nastojanju da detaljnije predstavi Kantovo objašnjavanje moralnog zakona kao unutrašnjeg principa djelovanja, Pavićević dodaje maksimu za koju Kant smatra da treba da bude suština djelovanja svakog čovjeka za kojeg je moralni princip imperativ življenja. „Radi tako da maksima tvoje volje u svako doba može

ujedno da vrijedi kao princip opšteg zakonodavstva“ (Kant, 1979: 10-11, prema Pavićević, 1979). Ovu maksimu Pavićević dovodi u vezu sa Jevanđeljskim pravilom „Ne čini drugome ono što nisi rad da tebi drugi čini“. Međutim, Pavićević nalazi i jednu razliku između ova dva moralna suda. Razliku pripisuje ličnom interesu koji je inkorporiran u Jevanđeljskoj normi. Dakle, ne treba biti nepravedan prema drugome, samo iz razloga da se ta nepravednost ne bi vremenom reflektovala na samog pojedinca koji je čini. Kant, nasuprot tome, ne stavlja akcenat ni na osobi, ni na radnji, već na unutrašnjoj dobroj volji koja je bezrezervna - nije uslovljena, niti ograničena spoljašnjim dejstvom ili pobudama. Da moralni zakon nije uslovljen interesima, afektivnim stanjima, spoljašnjim djelovanjem, već da je bezuslovan individualni princip objašnjava Kant apostrofirajući „da se Božjoj volji ne mogu pridavati nikakve pobude, ali da pobuda ljudske volje (i volje svakog stvorenog umnog bića) nikada ne može biti nešto drugo do moralni zakon; da, prema tome, objektivni određujući razlog, u svako doba i sasvim sam, istovremeno mora biti subjektivno dovoljan određujući razlog radnje ako ova treba da ispuni ne samo slovo zakona, nego da sadrži i njegov duh“ (Kant, 1979: 91). Kant smješta moral u domen kategoričkog imperativa, što upućuje na zahtjev koji je „sam po sebi“ obavezan, bez obzira na dobitak ili gubitak, sreću ili tugu, zadovoljstvo ili nezadovoljstvo. Divjak, pozivajući se na Majkla Volzera i Mekintajera, tvrdi da moralne norme proizilaze iz konkretnih situacija kolektivne svijesti, odnosno da „moralne norme proizilaze iz konkretnih konteksta i tradicija... U načelu gledano, ne može postojati moral koji bi bio neutralan u odnosu na kontekst, tj. dekontekstualizovani moral, tj. moral koji ne bi bio vezan za supstancionalizovane horizonte određene kulture kao određenog načina života, tj. etosa“ (Divjak, 2006: 172). Složićemo se sa stavom da su moralne norme proizvod kolektivne svijesti, uslovljene konkretnom istorijskom situacijom i društvenim kontekstom, dok je moralni čin inherentan unutrašnjem principu ljudskog djelovanja.

Tumačeći vrijednosti, Kant veoma pažljivo pravi distinkciju, po mišljenju Pavićevića, na relativne vrijednosti, koje nijesu „vrijednosti po sebi“ jer zadovoljavaju čulne potrebe. A, druge strane, imamo apsolutnu vrijednost, koja nije uslovljena spoljašnjim djelovanjem, a ta vrijednost jeste čovjek kao umno biće. „Ono što treba da nazivamo dobrim mora u sudu svakog umnog čoveka da bude predmet moći žudnje, a ono što treba da nazivamo zlim, mora u svačijim očima da bude predmet gnušanja; prema tome, za to prosuđivanje je, osim čula, potreban još i um. Tako stvar stoji s

istinitošću nasuprot laži, s pravednošću nasuprot sili i tako dalje“ (Kant, 1979: 81). To nastojanje da se društvena stvarnost približi društvenoj normi označimo kao *vrijednosnu konvergenciju*.

Prema mišljenju Manhajma (2009) i Božovića (1999), vrijednosti su, iako se u praksi tumače sa aspekta djelovanja pojedinca, prije svega društveno uslovljene. Zbog toga je neophodno postići konsenzus oko vrijednosnih kriterijuma da bi se izbjeglo podvođenje vrijednosti pod ideološku eksplikaciju, odnosno kako bi se izbjegla „diktatura vrijednosti“. Podvođenjem vrijednosti pod ideološke floskule „jednakost svih“, „pravda za sve“, a izbjegavanje ili zanemarivanje involviranja tih vrijednosti u realni društveni koncept, dolazi se u sferu „pseudo-humanizma“, a „sve u interesu neke dolazeće, daleke budućnosti, da bi se ta ista sadašnjost stalno ispunjavala obiljem za jedne, a oskudicom za druge, a onda se zamajac istorijskog razvoja blokira. Time se prosto zapada u vakuum vremena, gdje se u stvari, zaboravlja na stalno obećavanu obavezu srećne budućnosti pošto se u nedogleg produžava nedorasla joj sadašnjost“ (Božović, 1999: 87). Da li se društvo koje zanemaruje uslove za razvijanje i samoaktualizaciju individue i zajednice može okarakterisati kao progresivno i odrediti kao humano? Svakako da ne, jer „ukoliko vrednosti ne ovaploćuju sebi, s jedne strane, fundamentalne ljudske potrebe, a, s druge strane, istorijske mogućnosti koje data epoha nosi u sebi, ili ako su te potrebe i mogućnosti izražene jednostrano, samo kao potrebe i mogućnosti jednog dela društva, progresivni razvitak društva će biti doveden u pitanje, jer parcijalni napredak vodi nužno primeni nehumanih mera u odnosu prema ostalim članovima društva...“ (Golubović, 1998: 217). Tako se pitanje progresa može smatrati ostvarljivim ako se uzmu u obzir društveno-istorijske prilike u kojima se kao najveća vrijednost postavlja čovjek, a ostale vrijednosti proizilaze iz potreba čovjeka da stvara svijet u kojem će na drugog čovjeka gledati kao na najveći stepen ostvarenog bogatstva.

Tumačeći položaj crnačkog stanovništva u Americi, ovakva hipoteza bi *apriori* bila dovedena u pitanje. Položaj crnačkog stanovništva u Americi na eksplicitan način elaborira reditelj filma Pisci slobode (Freedom Writers) Ričard La Gravens, upućujući na njihov inferioran položaj, kao i brojne sukobe, segregacije i stradanja crnačkog stanovništva u Americi. U tom smislu se postavlja pitanje da li su jednakost i sloboda temeljne vrijednosti američkog društva. Dik Hebdidž u svom kulturnom djelu „Potkultura: značenje stila“ na veoma kompleksan način objašnjava nejednak položaj crnačkog

stanovništva u odnosu na bijelce u Velikoj Britaniji, kao i u Americi, potcrtavajući da se „Glas Afrike oduvek izjednačavao sa pobunom i učutkivanjem kad god je to bilo moguće“ (vid. Hall, 1975). Očuvanje afričkih tradicija, kao što je bubnjanje, posebno je u prošlosti tumačeno od strane vlasti, crkve, kolonijalnih, i čak nekih post-kolonijalnih vlada kao suštinski subverzivan elemenat koji proizvodi opasnost za održavanje reda i zakona u „demokratski“ razvijenim zemljama. Te progane tradicije nisu samo smatrane prognanim i nehrišćanskim; one su bile nepobitno paganske. One su nagoveštavale neopisive tuđe obrede, omogućavale su nedopuštene i zlokobne privrženosti koje su mirisale na buduće neslaganje. One su ciljale na najmračniju od svih pobuna: proslavu crnaštva“ (Hebdiđ, 1980: 40). Ukoliko se vratimo na Fukujamino poimanje slobode kao vrijednosti koja obilježava demokratski orijentisana društva, prethodno navedeni citat nas ipak ne ubjeđuje u to, već ostavlja utisak negacije slobode i jednakosti, baš u društvima koja promovišu slobodu i jednakost kao vrijednosti. Poimanje slobode se temelji na priznanju drugog, a budući da crnačko stanovništvo u Evropi, kao i u Americi nije uživalo priznanje, upućuje da ne postoje relevantni argumenti koji se mogu iskoristiti kao opravdanje postojanja slobode kao vrijednosnog orijentira u društvu koje se oslovljava kao demokratsko.

1.4.1. Interferiranje kulturnog identiteta i vrijednosti

Određenje iz kojeg se naslućuju sličnost i povezanost vrijednosti i kulturnog identiteta dale su Jelica Petrović i Marija Zotović, uzimajući u obzir relevantan okvir u kojem je moguće inkorporirati ove međusobno povezane elemente analize. Naime, „kada bi vrednosti bile potpuno stabilne, individualne i socijalne, promene bi bile nemoguće. S druge strane, kada bi bile potpuno nestabilne, kontinuitet ljudske ličnosti i jednog društva, takođe, ne bi bio moguć. Vrednosti su *selektivne*, jer se rukovode izborom između različitih mogućnosti i ciljeva (tj. upućuju na neki izbor između različitih mogućnosti)“ (Petrović & Zotović, 2012: 47).

Kao i kulturni identitet, tako i vrijednosti evoluiraju u zavisnosti od društvenih uslova u kojima se tumači njihova suština. „Vrednosti nisu nepromenljive ili potpuno stabilne, ali ni potpuno nestabilne i lako promenljive (čime bi bilo kakav kontinuitet u razvoju bio onemogućen)“ (Pavlović, 2009: 10). Osim toga, doživljaj kulturnog identiteta i vrijednosti od strane društvenih aktera, kao i značaj koji pridaju kulturnom

identitetu i vrijednostima je uslovljen procesom socijalizacije, društvenim odnosima, kao i društvenom moći koju posjeduju. Kako je fokus interesovanja ovog rada usredsređen na vrijednosno utemeljenje kulturnog identiteta i tumačenje prelaza sa tradicionalnih na sekularno-racionalne vrijednosne orijentacije, s tim u vezi važno je pomenuti dvije fundamentalne dimenzije kulturnih varijacija koje Petrović i Zotović podvlače. Prema njihovom stanovištu, prva, shodno vremenskom kontinuumu postojanja i realizovanja je dimenzija **tradicionalnih vrijednosti** „koje predstavljaju stavove o važnosti Boga i religije, apsolutne standarde dobra i zla, potčinjavanje autoritetu, dominaciju muškaraca u društvenoj, političkoj, ekonomskoj sferi, kao i netolerantnost prema abortusu, razvodu, eutanaziji, homoseksualnosti, prostituciji. Suprotno tradicionalnim vrednostima su sekularno-racionalne vrednosti koje se često nazivaju „moderne“ ili „postmoderne“ vrednosti“ (Petrović & Zotović, 2012: 51). Inglehart i Welzel (Welzel) tvrde da se razlika između tradicionalnih i racionalno-sekularnih vrijednosti može detektovati u skladu sa stepenom društvene razvijenosti (Inglehart i Welzel, 2005). U razvijenim društvima veći se akcenat stavlja na sekularno-racionalne vrijednosti, dok se u slabije razvijenim društvima veći značaj poklanja tradicionalnim vrijednostima.

Uprkos teorijski zasnovanoj podjeli na tradicionalne i sekularno-racionalne vrijednosti, društvena stvarnost nas upozorava da nije moguće napraviti jasnu distinkciju između ovako definisanih kategorija vrijednosti, već da se ova dva koncepta međusobno interferiraju. Vrijednosti ćemo posmatrati kao „*standarde za poželjne i nepoželjne ciljeve ... što ih čini moćnim motivacionim regulatorom ljudskog ponašanja*“ (Inglehart & Baker, 2005: 23, prema Pavlović, 2009: 11). Promjena vrijednosti je proces koji je uslovljen kulturnim, ekonomskim, političkim i socijalnim faktorima, ali i individualnim (kognitivnim i afektivnim) komponentama ličnosti, pri čemu svaka nova vrijednost, odnosno način na koji će se ona manifestovati u društvenoj zajednici zavisi od kulture te zajednice i legitimiteta koji će zadobiti u društvenoj zajednici.

Đukanović i Bešić u knjizi „Svjetovi vrijednosti“ kulturu određuju kao način života jednog društva, pri čemu pod sintagmom „način života“ podrazumijevaju duhovne elemente društva, uključujući vrijednosti, ideje, norme, tradiciju, vjerovanja, navike (Đukanović & Bešić, 2000). Dok je za tradicionalna društva karakteristična autoritarnost, konformizam, heteronomija, za moderna društva je karakteristična individualnost, briga za sebe, usredsređenost na karijeru. U tom smislu, oni navode

Hofstedeovu podjelu kultura na individualističke i kolektivističke, odnosno kulture u kojima vladaju individualističke i kolektivističke vrijednosne orijentacije. Kao bitna svojstva individualističke kulture Hofstede³ navodi:

- ✧ Brigu ljudi za sebe i za svoju porodicu;
- ✧ Dominantnu „ja“ svijest;
- ✧ Okrenutost ka sebi;
- ✧ Identitet baziran na pojedinca;
- ✧ Pojedinac je nezavisan od organizacije i institucija;
- ✧ Pravo na lični život i lično mišljenje;
- ✧ Uvažava se autonomnost, različitost, zadovoljstvo, lična i finansijska sigurnost;
- ✧ Odluke se donose individualno;
- ✧ Univerzalnost vrijednosnih standarda.

Svojstva kolektivističke kulture ističu hijerarhiju, grupno postignuće, grupnu sigurnost i konformizam.

U crnogorskoj kulturi prisutne su obje vrijednosne orijentacije, s tim što se recidivi realsocijalističkih vrijednosnih obrazaca još uvijek reflektuju, te tako predstavljaju potporu održavanju kolektivističkih vrijednosnih orijentacija.

U tom smislu ćemo se osvrnuti na interpretaciju Pavlovićeve analize teorije vrijednosti koju je koncipirao Inglehart. Prema Inglehartovom mišljenju, prelazak od tradicionalnog ka industrijskom društvu obilježen je ekonomskim rastom⁴ i dominacijom materijalnih vrijednosti, dok se u postindustrijskom društvu akcenat stavlja na slobodi odlučivanja, samoaktualizaciji, individualnoj autonomiji i oslobađanju od uticaja religijskih, političkih i drugih autoriteta (Pavlović, 2009).

Pavlović (2009), shodno Inglehartovom (1990) tumačenju, razlikuje hipotezu oskudice i hipotezu socijalizacije: „Hipoteza oskudice odražava bazičnu podjelu između materijalnih potreba za fizičkim opstankom i sigurnošću i nematerijalnih potreba poput potrebe za poštovanjem, samoizražavanjem i estetskim zadovoljstvom...“ (Pavlović, 2009: 15). Hipotezom oskudice upozorava na hijerarhiju zadovoljavanja potreba, odnosno nastoji

³ Pogledati: Đukanović & Bešić (2000), *Svjetozi vrijednosti*, Podgorica: CID & SoCen

⁴ Ekonomski rast koji podrazumijeva anuliranje egzistencijalnih briga kao što su: nezaposlenost, zdravstvena zaštita, stambena obezbijedenost...

ukazati da nezadovoljavanje osnovnih egzistencijalnih potreba predstavlja barijeru za ostvarivanje postmaterijalističkih potreba. Treba naglasiti da ekonomski prosperitet ne predstavlja uvijek uslove za osjećaj pojedinačne sigurnosti, iako se pretpostavlja da je u društvima u kojima vlada ekonomsko blagostanje osjećaj ekonomske sigurnosti veći. Međutim, sigurnost zavisi, prema mišljenju Ingleharta, i od „kulturnog konteksta i kvaliteta institucija u kojima je pojedinac odgajan“ (Pavlović, 2009: 15). Inglehart razvoj društva ne posmatra linearno, već uzima u obzir stupanj razvoja svakog društva ponaosob, njihove društvene, ekonomske i političke prilike i, shodno tome, analizira i objašnjava kulturne i vrijednosne karakteristike tih društava. Inglehart osim hipoteze oskudice, uvodi i hipotezu socijalizacije. U toku prvih godina razvoja čovjeka procesom socijalizacije se formira odnos prema vrijednostima kao „relativno stabilnim, opšte i hijerarhijski organizovanim karakteristikama pojedinca (dispozicije) i grupe (elementi društvene svesti), formirane međusobnim delovanjem istorijskih, aktuelno socijalnih i individualnih činilaca, koje zbog tako pripisane poželjnosti usmeravaju ponašanje svojih nosilaca ka određenim ciljevima“ (Pavlović, 2009: 7-8). Prema Inglehartovom tumačenju, pojedinci nastoje da zadrže vrijednosti koje su usvojili kao važeće do adolescencije, iako ne isključuje mogućnost promjena koje mogu u kasnijim fazama života nastupiti. Shodno njegovom mišljenju, sa porastom godina starosti mogućnost promjene vrijednosti se naglo smanjuje. Ove dvije hipoteze u realnom društvenom kontekstu ne mogu postojati nezavisno jedna od druge, već su međusobno kompatibilne. Dakle, društvena perspektiva za razvoj postmaterijalističkih vrijednosti kao što su: „nekonvencionalni oblici političke participacije, interpersonalno poverenje, tolerancija prema marginalnim grupama i subjektivno blagostanje“ (Pavlović, 2009: 11), svakako je izvjesnija u ekonomski stabilnim društvima. Međutim, ne treba zanemariti kulturni kontekst u kojem se pojedinac socijalizuje i usvaja standarde koji opredjeljuju ponašanje unutar društvene zajednice, pa i šire. Sudeći prema ovome, Inglehart, pored važnosti koju pridaje društveno-ekonomskom razvoju, ne zanemaruje ni kulturne specifičnosti (određene religijom, tradicijom, običajima), koje u velikoj mjeri opredjeljuje intenzitet promjene vrijednosti.

Opstajanje tradicije ne znači zaustavljanje modernizacije, ali svakako utiče na dinamiku ovog procesa, pa se „fundamentalne promene vrednosti odvijaju postepeno, kako mlađe generacije smenjuju starije u odrasloj populaciji određene zajednice. U

skladu sa tim, nakon dužeg perioda ekonomske i fizičke sigurnosti, mogu se očekivati značajne razlike između vrednosnih prioriteta mlađih i starijih grupa usled značajno različitih formativnih iskustava socijalizacije“ (Pavlović, 2009: 16). Dodaćemo da je pored materijalne i fizičke sigurnosti za smjenu vrijednosti u međugeneracijskom kontekstu od velike važnosti i razvoj tehnologije, uticaj sadržaja koji projektuju sredstva masovnih medija, kao i otvorenost društva za komuniciranje sa drugim i drugačijim kulturama.

Zoran Pavlović izdvaja dva pristupa koja se bave uzrocima promjene vrijednosti. Prvi pristup ili model govori u prilog činjenici da do promjene vrijednosti dolazi uslijed modernizacije koja uslovljava smanjen uticaj tradicionalnih vrijednosti i taj model, Pavlović definiše kao *MODEL MODERNIZACIJE*, dok je za *MODEL KULTURALIZMA* karakteristično da se uprkos političkim promjenama i ekonomskom rastu, tradicionalne vrijednosti održavaju (Pavlović, 2009).

Poseban značaj za nas ima model *kulturalizma*, koji je, po svemu sudeći, svojstveniji crnogorskom društvu, nego li model modernizacije, uzimajući u obzir, prije svega, činjenicu da su tradicionalne, kao i materijalne vrijednosti mnogo više involvirane u kulturnu matricu društva, nego što su to postmaterijalističke vrijednosti. „U kasnijim radovima Ingleharta (Inglehart, 2007; Inglehart & Welzel, 2005a), širenje postmaterijalističkih vrednosti samo je jedan aspekt šireg procesa kulturnih promena koji preoblikuje političku sferu društva, religijske orijentacije, polne uloge, seksualne norme i sl, povezanih sa prelaskom od industrijskog ka postindustrijskom društvu, što za glavnu implikaciju ima širenje vrednosti samoizražavanja“ (Pavlović, 2009: 17).

Ali prije nego što pređemo na relevantne indikatore koji potvrđuju tezu kulturalizma, posvetićemo nakratko pažnju samom određenju ovog pojma. „Kulturalizam ukazuje na nešto više od etniciteta i od kulture, a i jedan i drugi termin učestvuju u osećanju prirodnog, nesvesnog i prećutnog koje je sadržano u grupnom identitetu“ (Apaduraj, 2011: 217). U radu ćemo kroz analizu rezultata istraživanja, kulturalističku paradigmu tumačiti kroz indikatore privrženosti tradicionalnim vrijednostima iz kojih proizilaze elementi patrijarhalnosti i autoritarnosti, a njihovo prisustvo u crnogorskom društvu potvrdila su i ranija istraživanja čije ćemo rezultate navesti kao argument. Riječ je o istraživanju koje su u Crnoj Gori sproveli Đukanović i Bešić (2000), u okviru kojeg je 42,9% ispitanika podržalo tradicionalističku vrijednosnu orijentaciju, 26,3% mješoviti tip, a 30,8% je

pokazalo sklonost ka netradicionalnom obliku ponašanja. Tome ćemo dodati i rezultate koje navodi (Kuzmanović, 1994), a koji potvrđuju da 64,4% ispitanika u Crnoj Gori pokazuje sklonost ka autoritarnom obliku ponašanja. Zasićenost kulture tradicionalnom vrijednosnom orijentacijom i autoritarnošću kao bitnim obilježjem tradicionalizma u velikoj mjeri osporava društveni razvoj u pravcu postmaterijalističkih vrijednosti. Tako Irena Petrović, navodi rezultate istraživanja iz 2003. godine i tvrdi da: „Ukoliko, dalje, posmatramo podatke za 2003. godinu, možemo uočiti da su dobijeni podaci slični podacima za 1989. godinu. Distribucija prihvatanja autoritarnih iskaza među društvenim grupama uglavnom je ostala neizmjenjena. I dalje su društvene grupe u donjem delu društvene lestvice natprosečno autoritarno orijentisane. Natprosečnu raširenost vrednosne orijentacije među nižim društvenim slojevima i početkom novog milenijuma možemo objasniti ekonomskom i političkom krizom koja je obeležila blokirane postsocijalističke transformacije“ (Petrović, 2014: 209).

U crnogorskoj kulturi postoji izraženo prisustvo kolektivne odgovornosti - nasuprot individualnoj odgovornosti; kao i prisustvo autoritarnog modela ponašanja, što u velikoj mjeri otežava razvoj individualističke kulture, kako je Hofstede definiše. Zoran Vidojević smatra da se poraz savremenog društva ogleda prije svega u „odstranjivanju uma“ kao oruđa ideje i misli čiji bi prevashodan cilj bio stvaranje boljeg i humanijeg svijeta. Međutim, realnost nas veoma često upozorava da društvena situacija ne podržava stvaralaštvo i samorealizaciju, već je koncipirana, shodno kontroli stvaralaštva, a um se stavlja u poziciju da kreira zakone koji parališu svaki vid kritičkog i konstruktivnog djelovanja. „Nije reč o paralizi usled postojanja ograničene moći raspolaganja životom i smrću, već o hipnozi koju ta moć vrši ne samo nad masama, nego i nad delom intelektualne elite. Psihološki gledano, to je žudnja za udelom u toj moći, za blizinom nedodirljivog, njegovom blagonaklonošću i pohvalom, žudnja da se pridržava „volan istorije“ i pravi svet prema vlastitoj slici“ (Vidojević, 2010: 86). Održavanje iracionalnog autoriteta u velikoj mjeri potpomaže ideja „plemenite laži“ kao fenomena prividno demokratski orijentisanih društava. Koristeći pojam „plemenite laži“, Zoran Vidojević nastoji nas podsjetiti da pojedinci ili malobrojna elita sebi pripisuje ulogu izbavitelja mase, pa im ta uloga daje legitimitet da masama upućuju obećanja koja se ne temelje na istini, već na pukoj indoktrinaciji neutemeljenog obraćanja (Vidojević, 2010). Dakle, običan narod nije u stanju ili izbjegava prepoznati laž u čijoj osnovi je

autoritarna ideja kojom se na sofisticiran način uz upotrebu demokratskog vokabulara „građani“ stavljaju u subverzivan položaj.

1.5. Globalizacija kao epifenomen kulture

Dvije ključne sile na kojima je, prema mišljenju Apaduraja počivala kulturna interakcija prije XX vijeka bile su rat i prozelitizam. „Dakle, zahvaljujući putnicima, hodočasnicima i osvajačima u svetu je postao znatan kulturni saobraćaj, koji je obuhvatao i velika prostranstva i duge vremenske periode“ (Apaduraj, 2011: 47- 48).

Poseban značaj Apaduraj pripisuje imaginaciji kao organizovanom polju društvene prakse, ali i obliku pregovaranja između pojedinca i globalno referentnih polja mogućnosti u kojima pojedinac pronalazi mjesto za sebe. Pojavom automobila, aviona, fotoaparata, kompjutera, telefona postaju moguće interakcije koje više nijesu ograničene na direktnu komunikaciju licem u lice, već se stvara nova vrsta „susjedstva“ koje se razvija bez obzira na fizičke distance. Stoga Apaduraj zaključuje da „mediji stvaraju zajednice koje nemaju mesta, svet u kojem živimo izgleda rizomski, čak šizofreno i priziva teorije o neukorenjenosti, otuđenju, psihološkoj distanci između pojedinaca i grupa na jednoj strani i fantazija o elektronskoj bliskosti na drugoj“ (Apaduraj, 2011: 49). To apsolutno ne znači da je relativna stabilnost srodstva, prijateljstva, rada, potpuno anulirana, ali svakako znači da tu stabilnost u velikoj mjeri podriva nužnost kretanja ili razmišljanje o kretanju. Proces globalizacije koristeći sredstava masovnih medija vrši snažan pritisak na države da ostanu otvorene za prijem signala koji dolaze iz moćnih političkih i ekonomskih centara. Apaduraj dovodi u vezu globalizacije kulture i njenu homogenizaciju, jer globalizacija u svojoj strukturi obuhvata razne mehanizme homogenizacije (reklamne tehnike, dominaciju određenog jezika, stila odijevanja). Za proces globalizacije može se bez sumnje tvrditi da u velikoj mjeri usložnjava određenje identiteta, jer nastojanje da se postigne izvjesnost često biva ometeno promjenljivošću društvenih uslova. Globalizacija iz perspektive ideološkog djelovanja postaje persuazivna moć koja svoju dominaciju neumitno širi. Naime, osnovna teza fenomena globalizacije je, prije svega, dogmatskog karaktera i odnosila se na strategiju koja je imala za cilj da dovede u pitanje pojedinačne kulturne identitete i njihovu istorijsku ulogu u širem društvenom kontekstu. Tako u osnovi ovaj proces predstavlja ideološku strategiju, sa tendencijom ka kulturnoj homogenizaciji uz dominaciju snažnih kapitalističkih uticaja.

Uticaj globalnih medija i informacionih tehnologija, pod snažnim uplivom kapitalističkih stremljenja, prenosi širom svijeta predstave, ideje, životne stilove i popularne proizvode, koji se distribuiraju bilo virtuelno ili realno i čija se dostupnost sadržaja ne dovodi u pitanje. Prihvatanje popularnih proizvoda podrazumijeva nadgradnju, već postojećih okvira kroz proces kontinuirane komunikacije između lokalnog i globalnog formirajući jedan kulturni *novum*. Za početak ćemo se osvrnuti na određenje lokalnosti kao „fenomenološkog svojstva sačinjenog od niza veza između osećanja društvene bliskosti, tehnologija, interaktivnosti i relativnosti konteksta“ (Apaduraj, 2011: 265). Apaduraj lokalnost određuje ne toliko sa fizičkog aspekta teritorije, iako taj aspekt ne zanemaruje, već u određenju ovog termina više akcenat stavlja na međusobnu povezanost članova zajednice ritualima kojima se nastoje zadržati kulturne specifičnosti (od načina izgradnje kuća, izgleda terena, jezika, narječja, manifestacija, do životnog stila, materijalnih, kulturnih tvorevina, odnosa sa srodnicima i prijateljima), uključujući i afektivni elemenat koji podrazumijeva vezanost za običaje i kulturu određenog lokaliteta. Apaduraj za lokalnost vezuje pojam susjedstva i tumači ga kao skup „konteksta koji su istorijski primljeni, materijalno uklopljeni, društveno prikladni, prirodno neproblematični“ (Apaduraj, 2011: 275). Susjedstvo proizvodi lokalne kontekste, a lokalni konteksti predstavljaju vezivno tkivo među članovima susjedstva. Međutim, susjedstvo nije zatvorena kategorija, već se među susjedima odvija komunikacija koja podstiče stvaranje novih društvenih i kulturnih značenja koja prevazilaze materijalne, fizičke i simboličke granice susjedstva. Razmjena studenata; mobilnost ljudi nastala kao proizvod potrage za poslom; brak; trgovačke aktivnosti; međunarodna politika, uslovljavaju promjene u jeziku, društvenoj praksi i pogledu na svijet, što istovremeno utiče na generisanje uzajamnih okvira tipičnih za lokalnost, kao i stvaranje novih značenja u susretu sa „novim sadržajima“. Kakav će odnos među susjedstvima biti, u velikoj mjeri zavisi od odnosa društvene moći. Da je uticaj ekonomske i političke moći veoma izražen i da opstanak lokalne kulture zavisi od navedenih uticaja, Apaduraj je objasnio primjerom plemena *Janomami* u okviru brazilske države. Janomami su lokalizovani - porobljeni, eksploatisani i izloženi etničkom čišćenju. Pleme Janomami sve više biva u inferiornom položaju i veoma teško proizvode, odnosno uspijevaju da održe svoju lokalnost, mišljenja je Apaduraj. Ulazak globalnog u svijet lokalnog često mijenja i upotpunjava značenja lokalnog, ali nerijetko

uslovljava i ukidanje ili, pak, promjenu značenja lokalnog, pa se stoga lokalni prostori sa svojim kulturnim identitetima grčevito bore za održavanje vlastitog identiteta.

Iako je politički i ekonomski uticaj, koji se može okarakterisati i kao pritisak na lokalne kulture, veoma izražen, prema mišljenju Zorana Vidojevića, kulturna dimenzija izdižući se iznad političkih i ekonomskih interesnih tendencija, oplemenjuje globalizacijski proces tako što podstiče „kvalitet modernizacije i ne dopušta njeno svođenje na tehnološki rast, usložnjavanje i diferencijaciju društva i sveta kao celine, a da se pritom ne postavlja pitanje sadržaja i smisla tog usložnjavanja i diferencijacije“ (Vidojević, 2005: 55). Doživljaj procesa globalizacije, pogotovu za manje razvijena društva sa tradicionalističkim orijentacijama, biva tumačen kao nastojanje da se uguši lokalni identitet i da se te zajednice stave pod patronat moćnih političkih i ekonomskih sila. Svakako to nije uvijek slučaj. To potvrđuje Japan kao društvo sa veoma izraženom tradicionalističkom orijentacijom, ali, ipak, s druge strane, „upliv“ modernog talasa stvara jedan novi društveni koncept koji, pri tome ne dovodi u pitanje kulturnu tradiciju Japana. Važnost kulturne dimenzije za globalizaciju, apstrofira Vidojević kada kaže da bi globalizacija, bez kulturne dimenzije bila „puka vulgarizacija teorijskog mišljenja i stvaranje svetskog poretka bez duše“ (Vidojević, 2005: 55). Uprkos nastojanju nacionalnih država da sačuvaju svoju kulturu, proces amerikanizacije koji je imanentan segment procesa globalizacije velikom brzinom „ulazi“ u prostore lokalnih i nacionalnih kultura, što uslovljava veoma često udaljavanje od autentičnog identiteta. Primjeri za to su brojni, počevši od jezika koji doživljava izumiranje uvođenjem velikog broja anglicizama, izumiranjem tradicionalnih imena, tradicionalna nošnja je dio muzejskih rariteta, bogatstvo lokalnog literarnog opusa se stavlja u drugi plan u odnosu na inostrane bestselere i slično. Proces globalizacije u svom tendencioznom osvajačkom pohodu nije zaobišao ni crnogorsko tržište. Svakodnevno umnožavanje trgovinskih centara, u kojima se pokušavaju pronaći unificirane stvari koje istovremeno postaju simbol za ljude sa različitih geografskih tačaka, kao na primjer iste vrste automobila, isti modeli obuće i odjeće, kao i hrane u restoranima čine životne stilove ljudi sa različitih geografskih područja sličnim, te oni nerijetko postaju nalik jedni drugima.

Globalizacija se na primjeru Crne Gore u kontekstu tumačenja kulturnog identiteta može objasniti kao razmjena popularnih kulturnih praksi, implicitno nametnutih mehanizmima mas medija. Savremeni kulturni tokovi u Crnoj Gori svoju

autentičnost i specifičnost vrijednosnih orijentacija supstituišu komercijalizacijom i idejom konzumerizma, a uz to kulturni proizvod ima prijemčivost, bez obzira da li i koliko odgovara lokalnom ukusu. Stoga, Margaret Arčer nagovještava da globalizacija kao proces koji ne uvažava zakone lokalnog ne samo da nije izraz i tendencija na putu ostvarivanja „dobrog društva“, već isključuje svaku mogućnost upućenu u takve svrhe (Vuletić, 2003). Ovaj proces podstaknut je, prije svega, potrošačkom usmjerenošću, tretirajući tržište kao pogodnu teritoriju u kojoj se ostvaruju različite strukture interakcija i razmjena.

Koliki je uticaj masovnih medija na društveni ambijent i na pojedinca, objašnjava Entoni Gidens uzimajući kao primjer priču o padu Berlinskog zida. „U Berlinu sam se zadesio na konferenciji koja se održavala vrlo blizu Zida, na koju je došlo i nekoliko ljudi iz istočne strane Berlina. Popodne su nestali sa konferencije, a kada su se vratili, rekoše nam da će Berlinski zid biti otvoren. Sišli smo tamo, pa smo tako bili među prvima koji su bili do Zida. Počeli smo tako da se penjemo uz merdevine koje su ljudi prislonili uz Zid, kada su se pojavile televizijske ekipe i potisnule nas dole, rekavši: Mi moramo da budemo na vrhu prvi, jer moramo da snimimo kako vi pravite istoriju“ (Vuletić, 2003: 149). Da mediji zaista imaju neprikosnovenu moć nametanja i distribucije ideja i da su veoma bitan, ako ne i presudan faktor globalizacije govori u prilog navedeni primjer i mnoštvo drugih primjera koji se odvijaju na mikro i na makro planu. Primjeri takvog uticaja se prepoznaju i na našim prostorima i kao eklatantan možemo analizirati građanske proteste koji su se desili u Podgorici 2012. godine u kojima su masovni mediji imali dominantniju ulogu od samih aktera događaja. Oni su implicite saopštavali ideje građana, kreirali njihovu kulturnu politiku u zavisnosti od strategija medijskih kuća sa ciljem da privuku pažnju i ostave snažan utisak na širi auditorijum (publiku). Doživljaj koji mediji projektuju na Čovjeka postaje inherentan momenat ličnog života svakog pojedinca, utičući na njegovu svijest o drugim pojedincima, nacijama i kulturama. Način i stil života u velikoj mjeri su izmijenjeni uslovima koji masovni mediji projektuju, nudeći poželjne uslove i modele života. Globalizacija na nivou fenomena predstavlja transnacionalni proces ili ideološki poduhvat koji u manjem ili većem obimu obuhvata najveći dio svjetske mape. „Konvergencija atributa potencijalnih proizvoda pod konkurentnim markama daje kampanjama znatnu moć manipulisanja slikom o proizvodu i potrošaču radi osvajanja

određenog segmenta tržišta“ (Lorimer, 1998: 284). Tako da proizvodi, kao i ljudi, osvajaju svijet, a receptura koja se nudi putem sredstava masovnih medija ugrađuje se u svaki životni segment modifikujući njegovu autentičnost i izvornost. Ideologija globalizacijskog procesa može se okarakterisati kao zavodnička u Bodrijarovskom smislu riječi - „zavođenje nije obična pojava niti puko odsustvo, već pomračenje jednog prisustva. Njegova strategija je: biti tamo, ne-biti-tamo, proizvesti tako neku vrstu treptanja, hipnotičkog mehanizma koji fiksira pažnju van domašaja efekta smisla“ (Bodrijar, 2001: 101). Globalizacija i njena manifestacija je ovdje i sada, ideološki proces koji ne izostavlja iz svog opsega nijedan segment životne stvarnosti. Naši životi, odnosi sa drugima ljudima, identiteti, doživljaj sadašnjosti i perspektiva budućnosti podstaknuti su umetanjem globalizacijskih trendova u lokalnu kulturu. „Suočavanje sa otvorenom budućnošću znači stvaranje sopstvenog identiteta...“ (Vuletić, 2003: 154). Na putu suočavanja sa budućnošću, neophodno je imati u vidu ono već postojeće, kao što su tekovine kulture (običaji, tradicija, jezik, religija, materijalne tvorevine) i na njihovim osnovama nadograđivati nove tvorevine koje će imati smisao jedino ukoliko se na originalan način involviraju u postojeću kulturu. Pred naletima kulturnih inovacija, crnogorska kultura biva otvorena za različite kulturne manifestacije koje se nameću. Pitanje je da li su te novine održive i da li će koreliranje postojećih tvorevina i novih ideja imati pozitivan ishod. Kako bi ishod bio pozitivan, neophodno je „dolazak“ nove ideje i proizvoda sagledati iz različitih uglova (kulturnog, prostornog, vremenskog, ekonomskog, infrastrukturnog, kadrovskog), uzimajući u obzir i istorijske faktore koji u velikoj mjeri opredjeljuju održivost inoviranja pojedinih segmenata kulturnog života. Nus proizvod najčešće nastaje kada nije moguće pronaći manifestacije globalnog u funkciji lokalnog. I upravo taj nus proizvod se reflektuje i na prostoru naših kulturnih zdanja. Sa ciljem da prilagodi svoje postojanje u vremenu i prostoru, čiji se standardi kreiraju „odozgo“ (vesternijanska ideologija), pojedinac je prinuđen da postane dio stihije izazova koji često nijesu proizvod njegovih htijenja, ali ih ipak prihvata zarad vlastite integracije u kolektiv, a u potpunoj su diskrepanciji sa kulturnim tkivom društva. Represivan atak na pojedinca i kulturu, zar ne? Čovjek posredno postaje žrtva okolnosti u kojima živi. Dakle, njegova žrtva je neizbježna, koju god orijentaciju da prihvati kao vlastiti izbor, bilo onu koju nalažu zakoni unutrašnjosti ili onu koju nalažu zakoni spoljašnjosti. Ukoliko prihvati zakone unutrašnjosti, on je apstrahovan, otuđen, odbačen,

neprihvaćen, anatemisan - on biva doživljen kao potencijalna opasnost za društvo što otežava njegovo bitisanje u društvenim okolnostima od kojih je udaljen. Ukoliko prihvati zakone spoljašnjosti, zanemarujući ili potiskujući zakone unutrašnjosti, on gubi svoju vlastitost, ali za uzvrat dobija podršku kolektiva koji broji člana više. U oba slučaja čovjek biva otuđen - u prvom slučaju od zajednice, u drugom slučaju od sebe. Posljedice latentne dominacije i indoktrinacije ispoljavaju se u činjenici da društvo organizovano na temeljima uspostavljanja apsolutno *sofisticiranog totalitarizma* socijalizuje svoje članove da njihov prevashodan cilj bude stapanje sa masom, dok je svaki kritički osvrt koji odudara od uniformne paradigme preliminarno osuđen na propast. Na tom mukotrpnom putu potrage za sigurnošću teško je ostvariti ideal individualne, pa i kolektivne sigurnosti, jer različite ideologije (počev od hrišćanske koja zagovara bratsku ljubav, pa do potrošačke kulture koja zagovara ideju da je proizvod i njegovo posjedovanje smisao života) ostaju „iznemogli pokušaji“ nagrizani skepsom i fatalnim potresima koji čovjeka današnjice čine sve manje spremnim da vjeruje u sebe i u institucije civilizacije.

1.6. Identitet u različitim kontekstima tradicionalizma, modernizma i postmodernizma

U tradicionalnim predmodernim društvima, društvene prakse su u velikoj mjeri bile podvrgnute religijskim dogmama čiji autoritet se nije dovodio u pitanje. Društvena stvarnost se nije podvrgavala preispitivanju i sve što se religijski definisalo kao prihvatljivo istovremeno je bilo i društveno opravdano. Tradicija, mišljenja je Vladimir Cvetković: „sugeriše večnost, ona je u predmodernim društvima prekrivala ukupni totalitet bivstvovanja jedne zajednice koja bez problema zatrpava unutrašnje pukotine“ (Cvetković, 2007: 50), a zatrpavajući pukotine nestaje svaka moguća sklonost koja bi imala za cilj slobodno djelovanje pojedinca. Nasuprot solidarnosti koja je bila u biću tradicije, moderno doba rađa distancu kada „partikularni izdvojeni individuum i njegove ontološke muke... tek relativno participiraju u tradiciji: njihovi prethodnici, pak, su znali da je bez tradicije život nemoguć“ (Cvetković, 2007: 50). U tradicionalnim društvima kao princip funkcionisanja nameće se stabilnost i nepromjenljivost, pri čemu se odbacuje svaki vid fleksibilnosti i nepredvidljivosti. Uprkos stabilnosti koju nudi tradicija, ona takodje uslovljava gušenje „ja“ kao slobodnog subjekta. Zagorka Golubović s pravom

podvlači „da oni pojedinci koji ostaju u obruč heteronomije, odnosno tradicionalnog obrasca ponašanja nemaju svoje ja i zato se uvek zaklanjaju iza nekog autoriteta (oca, vladara, nacije)“ (Golubović, 1999: 6). Pitanje je, da li je moguće napraviti potpunu distancu spram tradicionalnih vrijednosti, iako namjera modernog doba inklinira u tom pravcu. U ovom kontekstu, Gidens daje objašnjenje koje ima svoje vrijednosno i stvarnosno uporište, ne zaboravljajući činjenicu da nijedno moderno društvo nije oslobođeno tradicije. Tradicija se uvijek reflektuje na sadašnjost, pri čemu je svaka nova generacija inkorporira u svoj vremensko-prostorni organizacioni kontekst. Dakle, „nijedna tradicija nije statična, jer je ponovo otkriva svaka nova generacija kada preuzima kulturno nasleđe od onih koji joj prethode“ (Gidens, 1998: 44). Ljudski rod je kroz čitavo svoje postojanje nastojao da stvara tradiciju, jer na tradiciji počiva kulturni identitet.

Međutim, tradicionalne naracije se generacijski prenose, pri čemu se uvijek iznova doživljavaju i predstavljaju. „Bez tradicije nema civilizacije, bez laganog nestanka tih tradicija, ne bi bilo napretka“ (L' Bon, 1995: 62). Ne bi se moglo reći da tradicije u potpunosti nestaju, ali bi se moglo reći da se uvijek na nov način doživljavaju. Sigurno je da tradicije ne zadržavaju svoju moć u kontinuitetu, već se njihov smisao prilagođava trenutku u kojem se tumače. Slobodan Divjak u tom smislu pravi distinkciju između samorefleksivne tradicije i mrtve tradicije. „Mrtva tradicija je ona tradicija koja se u potpunosti izjednačava sa prošlošću, tj. ona u kojoj prošlost postaje jedini izvor opravdanja“ (Divjak, 2006: 171). Za razliku od „mrtve tradicije“, samorefleksivna tradicija koja je tipična za moderna društva se zasniva na konsenzusu između prošlosti i sadašnjosti. „One su, dakle, žive samo ukoliko se rekapituliraju i time istovremeno rekonstruišu i menjaju“ (Divjak, 2006: 170-171). Uzimajući u obzir da svako društvo teži progresu, zadržavanje na prošlosti (mrtvoj ili nefunkcionalnoj tradiciji), ne doprinosi težnji usmjerenoj ka progresu. Mrtva tradicija je veoma često uzročnik nastanka fundamentalizma kojim se pokreću mase pod geslom da su one te kojima je povjeren zadatak da očuvaju kulturu i tradiciju svog naroda, a realno su samo sredstva da određene fundamenatlističke grupe ostvare svoje politički zacrtane ciljeve. Refleksija tradicije u nove društvene kontekste čiji je cilj razvoj društvene zajednice i njene kulture predstavlja „istorijsku potvrdu identiteta, odnosno otelovljenje istorije“ društvene zajednice, budući da progres bez tradicije ne bi bio moguć.

Rađanje modernosti uslovalo je temeljnu promjenu nametnutu potrebom dobijanja moći nad prirodom, kontrolisanjem procesa u prirodnoj i društvenoj sferi sa posebnim apostrofiranjem raciocentrizma. Nesigurnost nastala kao proizvod modernosti dodatno je pospiješana procesima globalizacije, za koje će Saša Puzić reći da „vode ka detradicionalizaciji, budući da pojedinačno djelovanje nije apsolutno određeno tradicijom, nego se izbor vrši u skladu sa ponuđenim alternativama. Gidens stoga govori o razvoju posttradicionalnog društva u kojem tradicije nisu nestale nego se svaka načelno može dovesti u pitanje. Tradicija gubi veliki dio važnosti budući da refleksivnost postaje norma modernog života, a sastoji se u težnji da ljudi stalno preispituju socijalnu praksu i da je mijenjaju pod uticajem novih informacija o samim tim postupcima čime bitno mijenjaju njihov karakter“ (Puzić, 2004: 62).

Ujednačenost (uniformnost) kojoj moderno doba inklinira, suprotstavlja se suštinskom određenju kategorije identiteta kao jedinstvenog i neponovljivog postojanja. To na indirektan način potvrđuje u svojoj teorijskoj opservaciji o identitetu Dragan Koković kada kaže „da se bude eminentno jedini i eminentno različit od drugih, zbog toga je upravo individualnost svojstvena čoveku“ (Koković, 1997: 263). Ta jedinstvenost i različitost važi i za kulturu i predstavlja odrednicu kulturnog identiteta.

Moderna era oslobađa čovjeka okova i nametnutih kalupa koji su za tradicionalna predmoderna društva bila princip življenja. Moderno društvo u tom smislu predstavlja emancipatorski iskorak u odnosu na predmoderni period. Ali, uprkos slavljenju slobode i raciocentrizma u odnosu na predmoderni period, čovjek modernog doba se nije u potpunosti oslobodio jednoličnih i kalupiranih normi.

Modernost istovremeno predstavlja stadijum razvoja društva u kojem razum i znanje imaju dominantnu ulogu, ali ga i uvode u njemu nov svijet koji se samo djelimično može odrediti kao sigurno mjesto postojanja. Raciocentrizam ostavljao je utisak sigurnijeg načina postojanja u odnosu na postojanje u predmodernom društvu, pa se u tom smislu i slavio. Ova ideja bila je održiva sve do trenutka kada je „refleksivnost modernosti počela da potkopava razum“ (Gidens, 1998: 45). U okvirima refleksivne modernosti, znanje i sigurnost se ne podudaraju. Naprotiv, refleksivnu modernost karakteriše i refleksivno znanje za koje se može sa sigurnošću potvrditi da neće ostati u domenu „statusa quo“. U svijetu tehnologije, društvenog progresa, obilja informacija koje se kontinuirano mijenjaju, čovjek postaje nesiguran, iako je raciocentrizam u prvobitnom smislu imao za cilj da obezbijedi veći stepen sigurnosti.

U teorijskim opservacijama važno je napraviti razliku između refleksivne modernosti (Gidens, 1998; Bek, 2001) koja predstavlja napredak u odnosu na prethodnu fazu društvenog razvoja i modernizacije uslovljene industrijalizacijom, urbanizacijom, atomizacijom. Ulrich Bek smatra da je modernizacija tradicije ili *primarna modernizacija koja je uslovljena industrijalizacijom* zamijenjena *refleksivnom modernizacijom*. Industrijsko se društvo „planira kao društvo velikih grupa u smislu jednog klasnog i slojevitog društva, a društveni život se standardizuje i normira prema matrici primarne porodice“ (Bek, 2001: 23). Za razliku od primarne modernizacije, refleksivnu modernizaciju karakterišu brze promjene koje uslovljavaju nesigurnost i rizike u svim sferama društvene stvarnosti (proizvodnja, potrošnja, obrazovanje, pa sve do porodice). Nesigurnost svakako proizvodi i rizike koji, prema Bekovom mišljenju, predstavljaju „normativni horizont izgubljene sigurnosti i uništenog povjerenja. Društvena težina rizika leži u opasnostima projektovanim na budućnost“ (Bek, 2001: 51). U društvima refleksivne modernosti paradigma tumačenja društvene stvarnosti usredsređuje se na budućnost. Dakle, nešto nepostojano, fluidno, nešto što tek treba da se desi i za koje se treba unaprijed osposobiti. Čovjek refleksivne modernosti ne korača u skladu sa vremenom, već se spram njega postavlja nimalo lak zadatak koji ga primorava da se sve manje bavi prošlošću i sadašnjošću i da permanentno razmišlja o budućnosti. Nesigurnost proizilazi iz fikcije usmjerene ka budućnosti i stalnog iščekivanja da se ona desi.

Identitet u modernom društvu je, prije svega, usredsređen na stvaranje ličnosti koja svoju individualnost temelji, odnosno povezuje sa stilom, imidžom i „zavisí od toga na koji način stvaramo, opažamo, interpretiramo i predstavljamo sebe sebi i drugima“ (Kelner, 2004: 384). Akcenat se stavlja na autonomiju subjekta koji je rezultat kulture individualizma.

Međutim, vrijeme postmodernizma donosi potpuni zaokret kada je u pitanju individua čiji je identitet nestabilan, sklon stalnim promjenama, što je, po mišljenju Dagleasa Kelnera, posljedica „društvenih procesa koji dovode do ujednačavanja individualnosti u racionalizovanom, birokratizovanom i potrošačkom masovnom društvu i medijskoj kulturi“ (Kelner, 2004: 385). Diskursi postmodernizma razmatraju pojam identiteta kao mit i iluziju. Identitet postaje konstrukcija jezika i znakova, gradi se i razgrađuje u jezičkom diskursu. Na poteškoće koje postmodernizam donosi upozorava

nas i Bauman uviđajući da svako djelo uključuje angažovanost velikog broja ljudi, pri čemu je svako zadužen za mali dio „sveopšteg zadatka“ (Bauman, 2009b). U tom smislu, Bauman iznosi jedno posebno objašnjenje: „zaista, broj ljudi uključenih toliko je velik da nitko ne može razumno i uvjerljivo dokazivati (ili biti odgovoran za) »autorstvo« ili (odgovornost) krajnjeg ishoda. Grijeh bez grešnika, zločin bez zločinaca, krivnja bez krivca! Odgovornost za ishod je, takoreći, plutanje, koje nigdje ne nalazi svoju prirodnu luku“ (Bauman, 2009b:14). Koliko je naš život razdijeljen govori u prilog i činjenica da imamo mnoštvo uloga na čije zahtjeve treba odgovoriti u različitim sferama društvene stvarnosti, pri čemu se očekuje od čovjeka da u svakoj ulozi pokaže i dokaže svoju maksimalnu funkcionalnost. Bauman tvrdi da je položaj čovjeka u svakoj od mogućih životnih situacija fragmentiran koliko i sama situacija. U tom kontekstu se objašnjava identitetski koncept u postmodernom društvu. Zalazeći dublje u pore postmodernizma, treba konstatovati nestajanje autoriteta ili, blaže rečeno, skeptičan odnos prema autoritetima, jer su do sada, reći će Bauman, svi autoriteti dovedeni u pitanje. U tom smislu Bauman detektuje „moralnu krizu postmoderne“. Na taj način se dovodi u pitanje ona stabilnost i nepogriješivost autoriteta u tradicionalnim društvima. Postmoderna kultura uslovljava dezintegraciju subjekta čija je sadržajnost bila ideal bića moderne. Usljed stalnih promjena, diskontinuiteta i fragmentacija, postmodernizam prema Bodrijarovom mišljenju, negira smisao suprotnosti sa naglašenom tendencijom da apsorbira sve razlike. Poništavanje drugosti kao suprotnosti, prema Bodrijaru, jeste *savršen zločin*, pa on kaže da „biti lišen drugoga gore je od otuđenja: to je smrtonosna promena izazvana ukidanjem same dijalektike suprotnosti“ (Bodrijar, 1998: 126). Istorijski diskurs postmoderne jeste narativ čija su središta pluralistička i u velikoj mjeri opredmećena. Umjesto različitih autoriteta koji su se smjenjivali i vršili kontrolu nad djelovanjem društvenih aktera, tu ulogu na posredan način u periodu postmoderne imaju tržište i sredstva masovnih medija. Dakle, tržište i sredstva masovnih medija u velikoj mjeri oblikuju stil života okarakterisan kao vječito nezadovoljstvo postignutim i stalnu potrebu pojedinca da se prilagodi virtuelnim strategijama postojanja, a udalji od svog unutrašnjeg središta.

Promjena istorijskih, političkih i ekonomskih okolnosti determiniše promjenu u odnosu prema kulturi. Sa stanovišta savremenog društva, ekonomska moć u velikoj mjeri oblikuje kulturnu zbilju, pa time i kulturni identitet. Argumentujući površnost

postmoderne kulture koja svoje središte pronalazi u neoliberalnoj (apsolutizovanoj) ideologiji, Frederik Džejmson navodi primjer Endi Vorhola, koji je svoju umjetničku karijeru započeo kao ilustrator oblika cipela i dizajna izloga, pa se može naslutiti da je u osnovi njegove umjetnosti bio komercijalni motiv. Rad Endi Vorhola okreće se oko „pretvaranja svega u robu, a velike reklamne slike boce Coca-Cole i Campbel`s Soup Can koje izričito ističu robni fetišizam prelaza na kasni kapital, morale bi biti moćni i kritički politički iskazi“ (Jameson, 1995: 21). Za Vorholov umjetnički opus, Žan Bodrijar ističe da slike nijesu banalne zato što su refleksija banalnog svijeta, već zato što upućuju na odsustvo svake pretenzije subjekta da zađe i spozna suštinu svijeta, kao i da ga protumači. One ne predstavljaju „sveti horizont pojava, već je njihova suština vezana za apsolutnu trgovinu, budući da se u srcu našeg univerzuma znakova nalazi lukavi duh reklame koji je ujedinio lakrdiju trgovine i njenu režiju“ (Bodrijar, 1998: 87). Da je postmoderna kultura uslovila slabljenje afekata u korist ekspanzije slika i doživljaja, koji izazivaju preinačavanje figura i predmeta u robu, najbolje pokazuje primjer Vorholove slike Merilin Monro „koja je i sama učinjena robom i preobražena u vlastiti image“ (Jameson, 1995: 23). Ovdje se, prema Frederik Džejmsonu, nameće ideja koja upućuje na razgradnju estetskog izraza koji je dominirao u periodu visokog modernizma, a koji iščezava u periodu postmodernizma. Postmodernizam, sudeći po njemu, najavljuje kraj građanskog ega, slabljenje ili čak nestajanje afekata, ali istovremeno i kraj jedinstvenog i originalnog stila koji ne podliježe zakonima tržišta. Slijedeći analitički osvrt spram postmodernizma, zadržaćemo se na mišljenju Žila Lipoveckog⁵ koji postmoderno društvo posmatra kao društvo koje ne karakteriše inventivnost, već ravnodušnost kako prema postojećim, tako i prema nadolazećim situacijama. „Postmoderno društvo je društvo u kome vlada masovna ravnodušnost, u kome preovladava osećanje dosadnog ponavljanja i tapkanja u mesto, u kome se privatna autonomija podrazumeva, sama po sebi, (...) u kome je inoviranje banalizovano, u kome se budućnost ne poistovećuje s neminovnim napretkom“ (Lipovecki, 2011: 10-11). Iako postmoderno društvo sa aspekta evolucionističke teorije predstavlja fazu društvenog razvoja u odnosu na moderno društvo, Lipovecki ipak uviđa određen stepen inertnosti koja prožima postmoderno

⁵ Prezime autora Žila Lipoveckog se različito piše u zavisnosti od prevoda knjiga, pa ukoliko se radi o izdavačkoj kući iz Srbije onda je prevod prezimena autora Lipovecki, a ukoliko je u pitanju izdavačka kuća iz Hrvatske onda se prezime autora piše Lipovetski.

društvo za razliku od modernog društva čiji se kredibilitet temelji na revolucionarnom duhu. Postmodernizam karakteriše inertnost i nepovjerenje prema svakom vidu revolucije koja bi izdanila novi kreativni dio društvene stvarnosti. „Više niko ne veruje u blistavu sutrašnjicu revolucije i napretka; odsad ljudi hoće da žive odmah i sada, da ostanu mladi i ne više da stvaraju novog čoveka“ (Lipovecki, 2011: 11). Pored opservacije koju je Lipovecki apostrofirao, a tiče se revolucionarnog duha društva, u postmodernizmu ne samo što se rađa ravnodušnost, već se ne pretenduje stvaranju boljeg, plemenitijeg i humanijeg društvenog habitusa. Ideja individualizma trebala bi biti *osnov* za stvaranje jedne nove inventivne, kreativne i duhovno revolucionarne potencije kojoj svaki pojedinac teži sa ciljem da revolucionarno mijenja svoju svakodnevicu, posmatrajući drugog čovjeka kao cilj, a ne kao sredstvo za ostvarenje svog vlastitog cilja, izmještajući se iz „magnetnog polja“ svog vlastitog interesa. Međutim, postmodernizam nerijetko karakteriše duhovna utrulost, skepticizam, koji porađa „hedonističku personalizaciju“ (Lipovecki, 2011). Na osnovu karakteristika koje predočavaju status pojedinca, u postmodernom društvu uviđa se koncept individue koja je sve manje okrenuta ka spoznaji vlastite ličnosti, tačnije ka svojoj unutrašnjosti, a više ka onome što je okružuje, ka svojoj spoljašnjosti. Ili, još bolje rečeno, ka onome što je stvoreno, manje podstaknuta željom da stvara. U osnovi postmoderne kulture nalaze se dvije naizgled oponentne cjeline. Na jednoj strani je individualizacija, a na drugoj se nalazi omasovljenost koja na suptilan i diskretan način kontroliše ponašanje individue. Vrijednosti kao što su: napredak, revolucija, rast, kosmopolitizam koje je slavilo moderno društvo, u postmodernom gube svoju moć, dok privatni prostor povlači sve u svoju sferu. Ovakvi uslovi proizvode društvene odnose u kojima se komunikacija više uspostavlja sa predmetnim svijetom (tehtnikom, materijalnim proizvodima), a „novumi“ koji se kreiraju u naučnim laboratorijama (od tehnologije do genetskog inženjeringa) i reflektuju na društvenu stvarnost postavljaju imperativ čovjeka savremenog društva. Koristeći opredmećeni svijet čovjek pokušava dostići individualnost. Pojedinac je u tako kreiranim društvenim uslovima sve manje stvaralac, a sve više neko ko kupuje i konzumira stvoreno. Ulrich Bek dobro primjećuje da prinude nijesu isključivo proizvod tradicionalnog društva, već da one prožimaju savremena društva. U nastojanju da to objasni, Bek podvlači da: „U razvijenoj moderni pojedinac se odvaja od tradicionalnih veza i odnosa staranja, ali ih menja za prinude tržišta rada i potrošačke egzistencije i u

njima sadržane standardizacije i kontrole“ (Bek, 2001: 225). Za savremeno društvo se, s jedne strane, često kaže da počiva na principu slobodnog izbora na kojem se i razvija kultura individualizacije. Ali, s druge strane, ne treba zanemariti činjenicu da standardizacija ustaljenih oblika ponašanja koja se tržišno nameće i medijski promoviše uvodi princip dobrovoljnog ropstva koji se tiče dobrovoljnog služenja sistemima podataka, dobrovoljnog služenja tehnologiji, dobrovoljnog služenja tržištu. Čovjek je prihvatio da bude podanik svega što je sam stvorio, ali je na tom putu izgubio sebe kao humano biće, spremno da razumije Drugog, da se žrtvuje za Drugog i da živi život istine, morala i pravde. Živeći u tako organizovanom društvu bez „transcendentnog oslonca“ čovjek sve više biva ranjiv, pri čemu „ranjivost ne treba pripisivati promjenljivosti i fluidnosti u kojoj živi, već otpadništvu od *res publica* koje je raskršilo teren i dovelo do pojave čistog pojedinca. Narcisa u traganju za samim sobom, opsednutog samim sobom“ (Lipovecki, 2011: 63). Ovome se može dodati još jedna važna odrednica postmodernizma, a to je da postmodernizam ne zahvata „svjetskog čovjeka“, već čovjeka kulture zapadnog tipa.

U nastojanju da objasnimo teorijski apstrahovane vrste kulturnog identiteta, uzećemo u obzir podjelu društva, koju je koncipirao Dejvid Risman:

- ✧ Društva usmjerena tradicijom;
- ✧ Društva usmjerena iznutra;
- ✧ Društva usmjerena drugima (Risman, 2007).

Kulturni identitet pojedinca u društvu usmjerenom tradicijom posebno je okarakterisan konformnošću kojom pojedinac potvrđuje svoju lojalnost grupi, klanu, generaciji. „On uči da razume i ceni obrasce koji traju vekovima i koji se tek malo menjaju smenjivanjem generacija. Važni odnosi u životu mogu se kontrolisati pažljivim i strogim pravilima ponašanja koje mladi nauče tokom godina intenzivne socijalizacije koja se završava njihovim potpunim uključivanjem u svet odraslih“ (Risman, 2007: 14). Ovaj tip društva Risman povezuje sa srednjim vijekom. Međutim, obrisi ovakvog društvenog karaktera, naročito identifikovanja pojedinca sa određenim autoritetima i institucijama, prepoznaju se još uvijek u crnogorskom društvu i kulturi.

Drugi tip društva karakterističnog za veći stupanj društvenog razvoja, odnosno za primarnu modernizaciju, Risman naziva *društvo usmjereno iznutra*. „Ovde više dolazi do rascepa tradicije, delimično u vezi sa većom podelom rada i raslojavanja društva“ (Risman, 2007: 18). Dakle, podjela rada i raslojavanje društva je uslov za redefinisanje

društvenih odnosa i društvene strukture. Dijapazon situacija kako u privatnom, tako i u javnom životu se do te mjere umnogostručava da ih više nije moguće predvidjeti i do kraja obuhvatiti propisima. Izbor koji je vršen, shodno upustvima stroge društvene organizacije u tradicionalnim društvima, prepušten je visokoindividualizovanom karakteru društva. Za razliku od osoba koje pripadaju društvima usmjerenim tradicijom, osobe koje pripadaju društvima iznutra usmjerenog karaktera (moderno društvo) imaju veću kontrolu nad vlastitom ličnošću, postupcima, odlukama i izborima. „S porastom navika naučnog mišljenja, religiozna i magijska shvatanja ljudske plodnosti – shvatanja koja su u ranijoj fazi krivulje porasta stanovništva imala smisla za kulturu, ustupaju mesto racionalnim, individualističkim shvatanjima“ (Risman, 2007: 19). Napredak naučne misli smjenjuje uticaj religioznih dogmi i nameće nove izazove, te stoga je sve manje ljudi koji fizički rade. Radno vrijeme je ograničeno, djeca nijesu u službi radne eksploatacije i društvene reprodukcije. Međutim, prošlost i nezadovoljstva vezana za nju zamijenjena su drugom vrstom emancipovanog nezadovoljstva uslovljenog naglom i ubrzanom „industrijalizacijom- rasa, nacija, kultura“ (Risman, 2007).

Treći tip društva, prema Rismanu, nastaje u okolnostima u kojima obrazovanje, slobodno vrijeme i usluge idu zajedno sa konzumiranjem slika i riječi. Iz ovakvih društvenih odnosa proizilazi *drugima usmjeren tip društva*. Nasuprot porodici kao modelu identifikacije u društvu usmjerenom tradicijom i u društvu usmjerenom iznutra, ipak u društvu usmjerenom drugima, djetetu postaje prioritetnija grupa vršnjaka i modeli ponašanja koje nude sredstva masovnih medija. Dakle, sredstva masovnih medija u velikoj mjeri utiču na ekstenzivan doživljaj kulture koja više nije omeđena teritorijalnim granicama, a procesi akulturacije i enkulturacije se intenziviraju.

Risman uviđa sličnosti i razlike između tradicijom usmjerene osobe, iznutra usmjerene osobe i drugima usmjerene osobe. „U tom pogledu drugima usmerena osoba liči na tradicijom usmerenu osobu: obe žive u grupnoj sredini i obema nedostaje sposobnost iznutra usmerene osobe da same upravljaju sobom. Međutim, priroda ove grupne sredine korenito se razlikuje u ova dva slučaja. Drugima usmerena osoba je kosmopolitska. Za nju više ne postoji razlika između poznatog i nepoznatog, granica koja je jasno obeležena u tradiciji usmerenim društvima. (...) Tradicijom usmerena osoba prima signale od drugih, ali oni dolaze u kulturnoj monotoniji, njoj nije potreban nikakav složen prijemnik da bi ih uhvatila. Drugima usmerena osoba mora da bude u stanju da prima signale i izbliza i izdaleka, izvori su mnogi, a promene brze“ (Risman, 2007: 27-28). Razlika između tradicionalnog i modernog društva uslovljava razliku između kulturnih identiteta koji se u njima oblikuju. U društvima uređenim shodno tradicionalnim principima, identiteti su

fiksirani i unaprijed definisani, pa su asimetrije i nesuglasja među članovima takvih zajednica minorna. Upravo višestrukost predstavlja ključnu odrednicu postmodernog kulturnog identiteta koji nastoji eliminisati svaki vid fiksacije i vezivanja za jedno mjesto, grupu, ponašanje. Suština novonastalih okolnosti (promjena) ogledala se u prelasku sa norme koja je garantovala sigurnost, na zavođenje koje je imanentna karakteristika potrošačkog društva i tržišne ideologije, a koja istovremeno urušava svaki vid stabilnosti i sigurnosti. No, istinski stvaraoci kulture, uprkos nametljivosti tržišnih principa, kulturu ne bi trebali posmatrati u kontekstu tržišno definisanih zahtjeva, već njihovo poimanje kulture treba da ima za cilj izdizanje iznad rutinski oblikovane svakodnevice stvarajući jednu novu suštinsku snagu koja određuje djelovanje i postojanje pojedinaca u društvu. Nasuprot istinskim kulturnim stvaraocima, sve se više na scenu pojavljuju takozvani „menadžeri u kulturi“ kojima su strani transcendentni tokovi kulture i koji ostaju dosljedni spoljašnjim tržišnim artefaktima kao mjerilu vrijednosti. Reklo bi se da je kulturni identitet u modernom, a nadasve u postmodernom dobu sve više otvoren za primanje signala spolja, a njegovo oblikovanje i promjene najčešće su podstaknute sredstvima masovnih medija. Prema većini postmodernističkih teoretičara identitet se povlači sa postmoderne pozornice, a pojedinac u postmodernoj kulturi sve što može dobiti od medijskih predstava su: tržišni identitet inkorporirani u društvu spektakla oblikovani spektrom hiperfibriranih raspoloženja (Kelner, 2004).

2. ZNAČAJ IDENTIFIKACIJE I INDIVIDUACIJE ZA TUMAČENJE KULTURNOG IDENTITETA

2.1. Identifikacija

Da čovjek nije biće koje živi isključivo od onoga što nosi u sebi i sa sobom ukazuje Erich From, apostrofirajući da „čovjek ne može izdržati da bude sam, a da se ne odnosi prema svojim bližnjima, jer njegova sreća ovisi o solidarnosti koju osjeća s njima, s prošlim i budućim generacijama“ (From, 1986: 48). Sa time će se složiti i Đuro Šušnjić kada kaže „slika o sebi je jednim delom svesna, a drugim delom nesvesna, što znači da moje ja nije samo moja stvar: u dubini moga nesvesnog, deluju nagoni svih predaka i nade svih potomaka“ (Šušnjić, 1998: 382). Nijedna ličnost ne živi sama nezavisno od sopstvenog okruženja, čije upute svjesno ili nesvjesno prima i selektuje ih u skladu sa sopstvenim afinitetima, vrijednostima i potrebama. Ta spoljašnja drugost se pojavljuje kao vječita potreba i otklon ličnog nedostataka kao valjano odrastanje, kao spoznaja, kao ljubav i patnja, odobravanje i negodovanje, jer „čovjek je jedino biće koje se oseća samim i jedino koje je potraga za drugim“ (Paz, 1995: 159). Obrazloženje da čovjek postaje član društva pod uticajem „društvene prinude“ pored Dirkema, potvrđuju Lukman i Berger (1992). Proces u kojem se pojedinac priprema za usvajanje društvenih uloga je proces socijalizacije, a Lukman i Berger kao njegovu početnu tačku određuju pounutarnjenje. „Pounutarnjenje, tvori osnovu za razumijevanje naših bližnjih i drugo za zahvaćanje svijeta kao smisaone i socijalne zbilje“ (Lukman & Berger, 1992: 155). Pounutarnjenje ovi autori ne objašnjavaju kao rezultat stvaranja autonomnih značenja od strane izolovanih pojedinaca, već individua preuzima svijet u kojem drugi, već žive. Kolektivne predstave mogu preći u sferu svjesnog samo kroz individualno iskustvo i tada djeluju kao individualna tekovina. Lukman i Berger *pounutarnjenje* razumiju kao prirodan proces svojstven svakoj individui koji ona u zavisnosti od vlastitih doživljaja i nahođenja može da modifikuje ili „što je manje vjerovatno, čak i iznova stvara“ (Lukman & Berger, 1992: 155). Proces pounutarnjenja ovi autori vezuju za proces identifikacije. Identifikacijom sa drugima ili u odnosu na druge pojedinac ima sposobnost da odredi sebe, odnosno da stekne subjektivno koherentni identitet (Lukman i Berger, 1992). Ovi autori smatraju da „identitet reflektuje znanje o posebnom zajedničkom osećanju u datom društvu (grupni identitet), a u personalnoj sferi reflektuje se »tip identiteta« koji postulira društvo. Na taj način identitet nastaje u interakciji

između organizma, individualne svesti i socijalne strukture“ (Golubović, 1999: 14). Određenje identiteta ne podrazumijeva samo otkriće ili odgovor na pitanje „ko sam ja?“, već i identifikaciju sa društvenim grupama kojima pojedinac pripada, a koje u velikoj mjeri određuju referentni vrijednosni sistem svojstven pojedincu. Dakle, „neophodna je moralna orijentacija koja se crpi iz zajednice kao moralnog okvira da bi se steklo osjećanje sopstvenog identiteta“ (Golubović, 1999: 11). Međutim, nije uvijek pravilo da se pojedinac identifikuje sa kulturom iz koje potiče, već se identifikuje sa onom kulturom ili pojedincima čije vrijednosti za njega imaju značaj. Da je identifikacija sa željenim veoma često fiktivna, ukazuje Marija Todorova u djelu *Imaginarni Balkan* uzimajući kao primjer Balkanca, Bajju Ganja koji dopijeva u evropljansko društvo. Naime, riječ je o zamišljenom liku koji je proizvod piščeve percepcije onih ljudi koji ne žele da budu ono što su procesom socijalizacije usvojili kroz svoju matičnu kulturu, već uzor traže u drugim kulturama i ljudima. Iz ovakvog odnosa prema vlastitoj kulturi proizilazi i negiranje identifikacije sa matičnom kulturom. „Bajo Ganjo koji kreće put Zapada u svojoj seljačkoj nošnji, vraća se obučen kao Evropljanin, ali nesaglasnost između njegovog izgleda i njegovog karaktera, još je komičnija“ (Todorova, 2006: 108). Ovim kratkim prikazom jednog književnog lika zalazi se u mnogo dubiozniju stvarnost urušavanja i fragmentacije sopstvenog identiteta. Momenat sopstvenog oglašavanja kao Evropljanina (interpretiranog u liku Baja), ipak nije standard koji dolazi iz Evrope, već je proizvod sopstvenog doživljaja vlastite kulture kao inferiornije u odnosu na evropsku kulturu. Ta vrsta negiranja identifikacije sa matičnom kulturom temelji se na prisustvu osjećaja niže vrijednosti u odnosu na drugost, u konkretnom slučaju u odnosu na drugu kulturu. Ako pojedinac nije kadar da sam stekne svijest o svome ja, on se kod drugih raspituje o sebi. Taj drugi obično je neka grupa (klasa, rasa, narod, vjerska zajednica). To će Edvard Šilz dobro primijetiti razmišljajući o pojmovima centra i periferije: „Postojanje centralnih sistema vrijednosti u suštini počiva na potrebi ljudskih bića da ugrade sebe u nešto što prevazilazi i preobražava njihovu konkretnu individualnu egzistenciju. Oni imaju potrebu da budu u kontaktu sa simbolima nekog reda čije su dimenzije šire od njihovog tijela i koji je od većeg značaja u konačnoj strukturi stvarnosti, nego što je to njihov monotoni svakodnevni život“ (Shils, 1975: 7). Susan Stern, učesnica demonstracija na Demokratskoj nacionalnoj konvenciji u Čikagu 1968. godine, tumači svoj osjećaj posebnosti, upravo zbog identifikacije sa ljudima koji su

organizovali demonstracije, pa se i sama u njihovom prisustvu osjećala uzvišenom. To se može zapaziti u rečenici koju je izrekla: „Osjećala sam se stvarnom. Osjećala sam se dijelom širokog spleta snažnih, uzbudljivih, sjajnih ljudi“ (Lach, 1986: 8). *Uslov za nastanak identifikacije jeste nastojanje da se pojedinac izdigne na nivo koji podsvjesno očekuje od sebe*. Socijalni psiholog Herbert Kelman je 1958. godine naveo tri razloga kao ključna za identifikaciju sa kolektivom:

Kolektivu se možemo prilagoditi iz *zadovoljstva*. Ovakva situacija podstiče sinergiju i razmjenu sličnih ideala, vrijednosnih orijentacija i interesovanja među pojedincima. Može biti i veoma efikasna aktivnost u cilju održavanja egzistencije duha zajednice.

Kolektivu se možemo prilagoditi kroz *identifikaciju*. U tom slučaju važno je sačuvati pozitivne odnose sa grupom do koje nam je stalo. Prilagođavanje kroz identifikaciju podrazumijeva društvenu prihvatljivost. Tada govorimo o *normativnom* uticaju. Budući da član grupe prihvata norme koje grupa nudi kao uslov za učlanjenje.

Možemo se prilagoditi *interiorizacijom*: sadržaj koji zastupa većina se interiorizuje do te mjere da pojedinac svoje mišljenje i djelovanje identifikuje sa mišljenjem i djelovanjem grupe (Halpern & Borbalan-Ruano, 2009).

Imajući u vidu *kulturološku* i *istorijsku* dimenziju identifikacije kao procesa koji svjesno ili nesvjesno vlada duhom pojedinca i kolektiva, Edgar Moren navodi primjer Majke Tereze i Jovanke Orleanke, koje su se identifikovale sa velikim nevidljivim idealima opšteg dobra, a nakon postizanja vlastitih težnji, njihov lik biva materijalizovan, postajući i sam ideal identifikacije mnogim narednim pokoljenjima (Moren, 1979). Erik H. Erikson (2008) u tom kontekstu naglašava da se identitet formira preko „subjektivnog osećaja za jedinstvenom ličnošću, za vremenskim kontinuitetom, za aktivnom participacijom, za različitost, za ontološkim poverenjem, za autonomijom, za samokontrolom, za procenom od strane drugih, za integracijom vrednosti, za solidarnost. Da bi individua prešla iz faze identifikacije u fazu formiranja identiteta, ona mora da razvije navedena osećanja da bi se distancirala od drugih“ (Golubović, 1999: 43). Prema Eriksonovom mišljenju, djeca se u različitim fazama odrastanja identifikuju sa ljudima iz neposrednog i posrednog okruženja ili sa svojim fiktivnim projekcijama. Različiti identifikacioni modeli utiču na formiranje identiteta i nadređeni su svakoj pojedinačnoj identifikaciji sa važnim (realnim ili fiktivnim) pojedincima iz

prošlosti. Formiranje identiteta nije proces koji se završava sa određenom razvojnom fazom koja objedinjuje skup identifikacionih pojedinosti koje čine identifikacioni model. Na to će nas podsjetiti Erikson kada kaže: „formiranje identiteta, niti počinje, niti se završava sa adolescencijom - to je doživotan proces koji je nesvestan i za jedniku i za njeno društvo“ (Erikson, 2008: 130). Shodno Eriksonovom tumačenju, identitet postaje fazno specifičan u periodu adolescencije kada individua postiže psihosocijalnu integraciju i oslobađa se od konflikta, ili, u suprotnom, identitet postaje dezintegriran i opterećen konfliktima. Zagorka Golubović, kao važan korak u procesu identifikacije, navodi *integraciju*, smatrajući da nijedan pojedinac ne može da živi izvan socio-kulturne sredine u kojoj zadovoljava svoje bio-socio-kulturne potrebe, ali i nešto više od toga, a to je razlikovanje sebe od okoline.

Veoma važan instrument identitetske politike jesu identifikatori i posredstvom njih kulturni identitet se operacionalizuje-prevodi u empirijske činjenice - nosioce značenja (Stojković, 2002). U osnovi, Branimir Stojković razlikuje tri vrste identifikatora, ili, kako ih Ervin Gofman naziva, *stigma*. U prvu grupu spadaju tjelesne (deformiteti tijela). Drugu grupu, prema mišljenju Gofmana, čine karakterne (slaba volja, nepoštenje, krute strasti), što proizilazi iz različitih oblika mentalnih poremećaja podstaknutih alkoholizmom, boravkom u zatvoru, pokušajem samoubistva i radikalnim političkim ponašanjem. Treću grupu, za oblast kulturnog identiteta i najvažniju čine tribalne stigme (rasa, nacionalnost, religijska pripadnost) na osnovu kojih se uspostavljaju unutargrupne sličnosti, ali i razlike (Gofman, 2009). Na osnovu unutargrupnih sličnosti formira se doživljaj kulturnog identiteta. Ova vrsta stigme se prenosi sa generacije na generaciju i tiče se u većoj ili manjoj mjeri svih članova društvene zajednice, stvarajući međugrupnu solidarnost koja ne bi smjela usloviti negiranje ili, pak, isključivanje drugog i drugačijeg.

Rodžers Brubejker i Frederik Kuper ističu da je čovjek pozvan da identifikuje sebe i da se odredi u odnosu na druge: „da se smesti unutar narativa da nađe svoje mesto u nekoj kategoriji – u bezbroj različitih konteksta“ (Brubejker & Kuper, 2003: 425). U modernom društvu postoji širok dijapazon mogućnosti sa kojima se ljudi mogu identifikovati kako u zvaničnim, tako u nezvaničnim prilikama. Ovi autori prave razliku između relacionih i kategorijskih načina identifikacije. Relacioni način identifikacije proizilazi iz činjenice da čovjek uspostavljaajući odnos sa srodnicima, prijateljima,

kolegama, pozicionira sebe, shodno položaju koji zauzima u relacionoj mreži i na osnovu tog položaja identifikuje sebe i druge. Kod kategorijske identifikacije karakteristični identifikatori su jezik, nacionalnost, religijska pripadnost, seksualna orijentacija, rod, rasa, građanstvo. Dakle, kod relacione identifikacije pojedinac uspostavlja relaciju s drugim društvenim akterima identifikuje sebe, dok kod kategorijske identifikacije pojedinac se ne identifikuje sa članovima društvene zajednice, već sa društvenim kategorijama. Ne sporeći važnost relacione identifikacije, u modernim društvima, prema mišljenju Krejga Kalhuna, kategorijska identifikacija dobija sve veće uporište i značaj (Brubejker & Kuper, 2003). Budući da je svijet iz kojeg čovjek savremenog društva crpi modele identifikacije medijski i virtuelno oblikovan, veoma je teško teorijski odrediti, odnosno klasifikovati identifikatore, jer se njihov značaj i smisao mijenjaju onom dinamikom kojom se mijenjaju i slike na televizijskim i računarskim ekranima.

Savremeni društveni tokovi koji apostrofiraju fiktivnu (imaginarnu) identifikaciju postaju dio svakodnevice. U tom smislu, identifikacija se sve više oslanja na skup zamišljenih predstava o određenim pojedincima ili simbolima koji ne moraju biti proizvod kulture u kojoj se pojedinac formira, već proizvod lične percepcije. Identifikacija prevazilazi prostorne, simboličke, situacione entitete i postaje inherentno svojstvo pojedinačne ili kolektivne fikcije. Razlozi za identifikaciju sa nekim ili nečim mogu biti različiti, a u osnovi je moć za postizanjem nekog cilja. Identifikacija, koja je proizvod subjektiviteta, upućuje na potrebu da jedinka ostvari svoj unutrašnji smisao na način koji je kompatibilan njenom sopstvu, dok se identifikacija društvene prirode odnosi na potrebe da njeno djelovanje bude usklađeno sa zahtjevima kolektiva kako ne bi bila izopštena. Gofman objašnjava kakav može biti položaj pojedinca koji se ne identifikuje sa društveno poželjnim ponašanjem. „Standardi koje ona nije prihvatila od šireg društva navode je da se intimno saživi sa onim šta drugi vide kao njen neuspeh, neminovno izazivajući kod nje, makar i na momente, osećaj da ona nije postigla ono što je trebala. Stid u tom slučaju postaje osnovna mogućnost i nastaje iz individualne percepcije“ (Gofman, 2009: 19). Nadalje, sudeći prema Gofmanovim istraživanjima, proces lične identifikacije se najbolje može objasniti ukoliko se za predmet analize uzme mala grupa ljudi koja predstavlja dio jedne veće organizacije, npr. državne vlade. Svaka individua u toj grupi ima jasne odrednice ili obilježja koji su sami, po sebi

standardizovani. To su rukopis ili fotografski potvrđen izgled, ime i lični broj, izvod iz matične knjige rođenih. Pod uticajem kompjuterskih analiza, ovaj spektar ličnih obilježja se proširuje, pa se tu ubrajaju govorne karakteristike i rukopis, što Gofman naziva *identifikacionim klinovima*, pomoću kojih se vrši utvrđivanje izražajnih karakteristika, odnosno autentičnosti koju nosi sa sobom svaki pojedinac. Od 1935. godine u Americi se pored registarskog broja zaposlenih mogu dodavati podaci o njihovom zapošljavanju tokom života. U tom slučaju *identifikacioni klin* predstavlja skup podataka koji jednu individuu čini drugačijom od drugih. Gofman dodaje da se napretkom tehnologije usavršavaju i sredstva za prikupljanje podataka sa kojima će se osobe lakše identifikovati. Identifikacioni klin koji je najpodložniji promjeni jeste *ime*. Promjena imena kao identifikacionog klina može, prema Gofmanovom mišljenju, dovesti do diskrepance između prošle i buduće životne priče osobe. U popularnoj kulturi modernog društva primjer promjene imena tipičan je za svijet šou biznisa, u čijim se okvirima pojedinac identifikuje sa imenom koje, po njegovom mišljenju, nosi obrise popularnosti. U situacijama u kojima se osoba identifikuje sa različitim imenima, samo ime kao identifikacioni klin nema presudnu ulogu za određivanje identiteta. Ime kao identifikacioni klin može biti problematično i iz razloga što nije proizvod volje samog pojedinca, već je proizvod volje ljudi koji su mu ga rođenjem pripisali, te stoga nije pečat, odnosno ne određuje unutrašnje sopstvo. Pojedinac se može prikloniti volji drugog i interiorizovati svoje ime kao identifikacioni klin, ili, pak, izraziti prkos i nezadovoljstvo prema imenu kao definiciji i obilježju koje pojedinca određuje tokom njegovog života. „Ime, prema tome, predstavlja uobičajen, mada ne baš pouzdan način utvrđivanja identiteta“ (Gofman, 2009: 70).

Prema Stjuartu Holu (Hall), pojam identifikacije se izvodi iz „diskurzivnog i psihoanalitičkog repertoara, a da se u isto vrijeme ne ograničava ni na jedan, ni na drugi“ (Hall, 1996). Hol razlikuje *naturalistički i diskurzivni pristup*, pri proučavanju identifikacije. U okviru naturalističkog pristupa identifikacija se tumači kao prepoznavanje zajedničkog porijekla ili osobina sa drugom osobom, grupom, kulturom, dok diskurzivni pristup pod identifikacijom podrazumijeva „konstrukciju koja je uvijek u procesu“ i koja je ukorijenjena u fantaziji, projekciji i idealizaciji. U procesu identifikacije uvijek postoji neki nedostatak ili neki višak, tačnije ona nikada nije potpuno odgovarajuća (Hall, 1996). Poimajući identifikaciju kroz diskurzivan pristup,

Đurićeva naglašava da kao i identitet, tako je i identifikacija konstrukcija koja se permanentno nastavlja, odnosno „nikada završen proces u procesu“ (Đurić, 2010: 288).

U psihoanalizi identifikacija zauzima veoma značajno mjesto. Tvorac psihoanalitičke teorije Sigmund Frojd je identifikaciju odredio kao „poistovećivanje jednog Ja⁶ s nekim tuđim, usled čega se ovo prvo ja u izvesnom pogledu ponaša, kao ono drugo, podržava ga, unosi ga, takoreći u sebe“ (Frojd, 2006: 372). Frojd, u daljem tumačenju identifikacije, kao značajno poentira pravljenje razlike između identifikacije i izbora objekta, jer *identifikacija* predstavlja vezivanje za drugu osobu (Frojd, prije svega, misli na roditelje kao ključne agense obrazovanja ličnosti), a *izbor objekta* se odnosi na težnju za posjedovanjem (imanjem). „Kada se dečak identifikuje sa svojim ocem, onda želi da bude kao otac, a kada ga učini objektom svog izbora, onda želi da ga *ima*, poseduje. U prvom slučaju njegovo Ja se mijenja, po uzoru na oca, a u drugom slučaju to nije potrebno“ (Frojd, 2006: 372). U nekim slučajevima su identifikacija i izbor objekta međusobno determinisani. Kao primjer za to Frojd navodi gubitak ili napuštanje objekta kada se osoba „obeštećuje“ tako što se identifikuje sa „drugim“, što „ga u svome Ja ponovo izgrađuje“ (Frojd, 2006). Analizirajući identifikaciju iz perspektive čovječanstva, Frojd kaže da čovječanstvo nikada u potpunosti ne živi u sadašnjosti, što znači da u „ideologijama Super ega živi prošlost, tradicija rase i naroda koja samo lagano uzmiče pred uticajima sadašnjosti“ (Frojd, 2006: 374). Dakle, ne odriče se kolektivnog uticaja prošlosti. Pri analizi identifikacije grupe sa vođom, Frojd poentira izvode svog proučavanja: „Psihološka masa je skupina pojedinaca koji su istu osobu uveli u svoje Nad-ja⁷ i koji su se na osnovu zajedničkog u njihovom Ja međusobno identifikovali“ (Frojd, 2006: 375).

⁶ Do određenja „Ja“ se dolazi ako se „pažljivo razmotri odnos prema spoljašnjem, površinskom dijelu duševnog aparata, koji nazivamo sistemom opažanja - svijest. Ovaj sistem je okrenut spoljašnjem svijetu. To je čulni organ ne samo za draži koje dolaze spolja, već za takve koje pristižu iz dubine duševnog života. (...) Ja u duševnom životu zastupa razum i razboritost, a Ono neobuzdane strasti. Super ego opominje Ja na stroge norme ponašanja, a u slučaju nepoštovanja tih normi Nad ja kažnjava ja osjećanjem napetosti, manje vrednosti i krivice“ (Frojd, 2006).

⁷ „Nad ja je posebna instanca čija je jedna od bitnih funkcija savjest, a samoposmatranje je neophodno za djelovanje savjesti kao sudije. Ulogu Nad ja u početku igra spoljašnja sila, autoritet roditelja. Nad ja postoji u odnosu ambivalencije koja se ogleda u prisutnosti ljubavi i kazne, pri čemu se gubitak ljubavi i kazna u zrelijem dobu preinačava u strah zbog nečiste savjesti. Ego je nastao modifikacijom ida u dodiru sa spoljašnjim svijetom“ (Frojd, 2006:371).

Ukoliko se u jednom datom vremenu identifikujemo sa određenom osobom, kolektivom, ponašanjem, stilom, kulturom, to svakako ne zatvara mogućnosti za druge vrste identifikacija. Jedna od značajnih razlika između identiteta i identifikacije ogleda se u činjenici da se za identitet vezuju razlike u odnosu na Drugost, što mu daje određenje specifičnosti i posebnosti, dok se za pojam identifikacije vezuje zajednički imenitelj između onoga ko se identifikuje sa onim sa kim ili sa čim se identifikuje. Za identifikaciju se, prije svega, vezuju sličnosti ili pokušaj simboličkog približavanja. Kulturni identitet je širi pojam od pojma identifikacije i predstavlja skup karakteristika i specifičnosti, shodno kojima je prepoznatljiva jedna kulturna sredina, dok se identifikacija može odrediti kao uži pojam koji označava internalizaciju odnosno pounutarnjenje kulturnih obrazaca, kojim se nastoje smanjiti razlike između pojedinca i njihovog posrednog ili neposrednog okruženja. Takođe, razlika između kulturnog identiteta i identifikacije temelji se na činjenici da kulturni identitet „predstavlja svest o posedovanju određenih kulturnih obeležja koja su imanentna određenoj društvenoj grupi“ (Koković, 1997: 266), dok je identifikacija poistovjećivanje sa određenim obilježjima i osobenostima kulture. Uzimajući u obzir određenje identiteta i identifikacije, može se izvesti zaključak da identitet predstavlja kategoriju, a identifikacija proces. Bez obzira na sve navedene razlike, identitet predstavlja cjelinu koja objedinjuje identifikacije, pri čemu se smisao i značaj identifikacije involvira u suštinsko određenje identiteta.

2.2. Kriza identiteta

U okviru teorijskog pristupa krizi identiteta, neophodno je poći od definicije pojma kriza koju je Dragan Koković odredio kao „kritično vremensko razdoblje tokom koga će se kraj izbeći kroz nove adaptacije ukoliko su one moguće. Krize mogu biti dugotrajne, ali ne treba isključiti mogućnost postojanja kraćih kriza (unutar ove duge krize) definisanih kao periodi diskontinuirane promene. Kriza sve povezuje – ona je višeslojna, jer obuhvata kulturu, duh, ekonomiju, politiku, društvo. Sve su to samo područja gde se javlja kriza i to neizbežno, nezaustavljivo, neminovno, kao istorijska stvarnost i ljudska sudbina“⁸. Izvorno značenje krize odnosi se na stanje između života i smrti organizma o kojem se odlučuje, hoće li preživjeti ili će doživjeti svoj kraj. Koković pod krizom u sociološkom značenju uključuje promjenu kao nužnost opstanka sistema.

⁸Preuzeto: Koković, D-[file:///C:/Users/user/Downloads/Kultura_u_krizi_tekst_saopštenja_dr_Dragan_Kokovic%20\(1\).pdf](file:///C:/Users/user/Downloads/Kultura_u_krizi_tekst_saopštenja_dr_Dragan_Kokovic%20(1).pdf)

Promjena sistema podrazumijeva i promjenu njegovih sastavnih djelova, kao i promjenu svijesti aktera o načinu djelovanja u drugačijim društvenim uslovima. Sve pojedinačne promjene upućuju na kompleksnost preobražaja cjelokupnog sistema, koji kriza kao faza u evoluciji određenog sistema ili njegovih sastavnih djelova uslovljava. Zagorka Golubović (1999) pravi razliku između krize identiteta i krize rasta. Svaki poremećaj, personalne ili društvene integracije koji ne dovodi u pitanje kontinuitet dotadašnjeg identitetskog koncepta i ne izaziva osjećanje anomalije i gubitka, Golubovićeva određuje kao *krizu rasta*, dok *krizu identiteta* određuje kao diskontinuitet u kulturnom i personalnom razvoju.

Tumačenjem krize identiteta posebno se bavio Erik Erikson (2008). Erikson krizu identiteta razumije kao situaciju u kojoj se prihvataju nove društvene uloge ili odbacuju postojeće, od kojih su najučestalije prelaz iz perioda djetinjstva u period adolescencije, sklapanje braka, formiranje porodice, situacije razvoda braka, odvajanje od roditeljskog doma, penzionisanje. Zagorka Golubović (1999) bi ovakve situacije podvela pod krizom rasta. Ukoliko se promjene koje nastaju kao proizvod inovacija na planu ličnosti dožive kao plodan moment za vlastito usavršavanje, u tom slučaju se konstatuje stupanj psihosocijalne integracije i mogućnost za novi početak. Vrste karakteristika tipične za jedan stadijum vremenom poprimaju imperativan karakter. Zbog toga se pojedinci vezuju za njih i doživljavaju ih kao nešto veoma važno i nepromjenljivo, što im otežava prelaz u novu fazu životnog ciklusa. Nova faza u razvoju uvijek ima za posljedicu krizu rasta nastalu usljed izmijenjenih uslova života. Kriza rasta ne mora nužno predstavljati prijetnju za samu individuu, njen integritet i dalji razvoj, već prekretnicu sagledanu iz nove razvojne perspektive. Tipičan primjer krize rasta jesu situacije u kojima individua preispituje svoj učinak, postignuća, razloge uspjeha ili neuspjeha, što može predstavljati osnov za dalji lični razvoj i unapređenje.

U nastojanju da objasni krizu identiteta, Erik Erikson (2008) izdvaja sljedeće faze:

Patološka kriza identiteta nastaje u slučajevima kada lični afiniteti oponiraju spoljašnjim očekivanjima, što uslovljava povećanu dozu nezadovoljstva, frustracija, agresije. Akumulirana negativna energija dovodi do:

1. Povlačenja u psiho-socijalnu izolaciju;
2. Uzaludnog trošenja energije u potrazi za vlastitim bićem;
3. Pridruživanju kontrakulturnim grupama.

Normalne krize identiteta su, prema Eriksonu, usmjerene ka višim psihosocijalnim stadijumima individue i posljedica su radikalne promjene u procesu

njenog sazrijevanja. Zato bi se kriza rasta mogla izjednačiti sa normalnom krizom identiteta, kako je Erikson tumači.

U tom momentu beznadežnosti i apsolutnog gušenja volje za svakim vidom djelovanja, kriza identiteta je neminovna kao ishod. Ona je produkt neuspjelog pokušaja suočavanja sa novonastalom situacijom u određenoj fazi životnog ciklusa, kao i otežanog suočavanja sa novim društvenim ulogama i obavezama koje te uloge nalažu. Na putu prevazilaženja krize uslovljene faktorima koji opstruiraju razvoj ličnosti važno je da ličnost ne dovede u pitanje svoj integritet i kontinuitet svoga ja, kao i da zadrži vjeru u autentičnost vlastitog izražavanja.

Ukoliko individua „koračajući“ kroz navedene faze prelazi iz niže u višu fazu vlastitog razvoja (npr. iz adolescencije u fazu zrelosti), ne prenoseći elemente krize identiteta iz prethodne faze u narednu, može se konstatovati da se na putu koncipiranja identiteta postigao smisao i red, što ujedno jeste preduslov za postizanje cjelovitosti ličnosti, odnosno integriteta ega. U slučaju nepostizanja integriteta ega, pojedinac se osjeća usamljenim, izolovanim, obuzet strahom, smatrajući da jedino što mu je preostalo jeste smrt. Smrt kao izlaz iz krize identiteta From smatra neopravdanim, budući da je strah od smrti iracionalan. „Dok jesmo, smrti još nema; a kada smrt dođe, nas više nema“⁹ (Fromm, 2004: 140). Strah od smrti se projektuje kao strah od gubitka onoga što posjedujemo - tijela, duha, materijalnog posjedstva, ali nije otklon od nadolazeće krize identiteta.

Krizu identiteta analizirao je Čarls Tejlor, koristeći kao polaznu hipotezu pripadnost pojedinca određenoj grupi, kulturi, vjerskoj konfesiji, naciji. Ova pripadnost se ne ogleda samo u duhovnoj povezanosti sa nekim od navedenih entiteta, već bi se prije moglo reći da ova određenja pružaju orijentacioni okvir individui, po pitanju prepoznavanja onoga šta ona jeste. „...ako bi izgubili ovu posvećenost ili identifikaciju, kao da bi se našli na pučini, oni za jedan značajan skup pitanja više ne bi znali, kakvo je značenje stvari za njih“ (Tejlor, 1989: 50). Situaciju u kojoj se ljudi osjećaju dezorjentisano, izgubivši vezu sa spoljašnjim određenjem, Tejlor definiše kao *krizu identiteta*. Šta uslovljava krizu identiteta? Prije svega riječ je o nesigurnosti koju pojedinac osjeća u novoj situaciji uslovljenoj novim društvenim uslovima i nemogućnost da pozicionira sebe u okvirima nove društvene situacije. *Nedostatak* samopouzdanja kao uzrok krize identiteta začet je u nemogućnosti da se „stekne postojani značaj, unutar

⁹ Prvobitno značenje ove misli izvodi Epikur

koga se neke životne mogućnosti mogu shvatiti kao dobre ili smislene, a druge kao loše ili trivijalne“ (Tejlor, 1989: 50). Kada pojedinac ne pronalazi smisao i značaj pripadanja određenoj kulturi, njenim obilježjima i simbolima, ili mu nedostaje grupa sa kojom bi se identifikovao, kriza identiteta je neminovna. Preduslov za nastanak krize identiteta je smanjena sposobnost adaptibilnosti, odnosno sposobnosti da se prilagodi novoj situaciji. „...Tokom dvadesetog veka ljudi modernog sveta su postepeno izgubili svoju individualnost- svoja autonomna i skladna samstva, svoja stvarna samstva i pojmove o sebi, kao i postojane identitete“ (Zlatanović, 2008: 82). Nasuprot osjećaju integriteta spram sopstvene individualnosti, epoha postmodernosti utiče da: „U nastalim postmodernističkim, multikulturalnim uslovima... osobe bivstvuju u stanju stalne konstrukcije i rekonstrukcije“ (Zlatanović, 2008: 82). Ovaj aspekt dovodi u pitanje ideju o kontinuitetu i trajnosti identiteta „našeg doživljaja sebe sama kao istovetne suštine koja je kadra da bude delotvorna i svesna toga da je jedinstven izvor delatnosti bez obzira na okolnosti i protok vremena i ujedno koju kao istovetnu vide i drugi“ (Popović, 2002: 36). Ovakav odnos prema pojedincu inicira tumačenje identiteta ne samo kao spoznajnog, kontemplativnog procesa koji se zbiva u kontekstu ličnosti, već kao procesa koji je podložan stalnim promjenama i izmjenama koje „dolaze“ spolja i koje indoktrinacijski djeluju na pojedince. Tejlor nastoji napraviti kompromis između unutrašnjeg i spoljašnjeg svijeta i u tome uviđa smisao postojanja individue, pri tom *ne poriče* postojanje spoljašnjosti za rad unutrašnjosti. „...Mi posmatramo svoje sposobnosti i potencijale kao nešto unutrašnje, što čeka trenutak da se ispolji. Nesvesno je, po nama unutra, te razmišljamo o dubinama neizrečenog, neizrecivog, o snažnim začetim osećanjima, afinitetima strahovima koji se bore za prevalast nad našim životom kao unutarnjim...“ (Tejlor, 1989: 112). Međutim, krizu identiteta je moguće izbjeći uprkos kontinuiranim promjenama na mikro i makro planu samo ukoliko pojedinac ne izgubi orijentir u, kako Tejlor naglašava, moralnom kontekstu (odnosu prema dobru), a moralno iskustvo podrazumijeva istovremeno razmišljanje o dobru i djelovanje u skladu sa moralnim propozicijama, odnosno nastojanje da se sudovi vrijednosti pretoče u sudove stvarnosti. Veoma važno za prevazilaženje krize identiteta jeste priznanje od strane društvene zajednice, što će apostrofirati Tejlor ističući da identitet nije datost sama po sebi, već se oblikuje u odnosu sa drugima, pa čak i kada je formiran identitet traži potvrdu od društvenog okruženja – socijalna teza“ (Puzić, 2004: 65).

Ljudske potrebe u modernom društvu se umnožavaju i ne nastaju samo iz razloga što čovjek ima potrebu da se upoređuje sa drugim ljudima, već i zato što evoluiranje potreba determiniše kvalitet egzistencije, pa ukoliko potrebe determinisane statusnim simbolima koje nameće moderno društvo nijesu zadovoljne, individua preispituje smisao svog postojanja. To je veoma često uzrok nastajanja krize identiteta. Individua u modernom društvu je, može se reći, izgubila svoju duhovnu potporu i taj gubitak nastoji kompenzovati materijalnim posjedstvom, pronalazeći svoju sigurnost u količini stvari koje posjeduje. Potrebe u modernom društvu su direktno zavisne od tržišne ideologije koja određuje ne samo potrebe, već i dinamiku njihove evolucije. Fransis Fukujama (1997), pozivajući se na Rusoovo tumačenje posjedstva, pokušava ukazati na čovjekovo vječito nezadovoljstvo postojećim (kriza rasta), kao i stalnu težnju za novim. Ukoliko pojedinac u savremenim postmodernim kulturnim tokovima nije spreman da prihvati intenzitet promjena u okviru kojih se odvija život, i u tim promjenama pronade vlastito zadovoljstvo i ispolji vlastitu inventivnost, kriza identiteta se zasigurno pojavljuje kao ishod.

U postsocijalističkom poretku pojedinci nijesu uspjeli da oslobode poslovnu i ličnu preduzimljivost od uticaja kolektiva, a ekonomska i lična nesigurnost postaju sve izraženije. Postocijalistički poredak pokazuje sve veću intenciju ka onome što Zigmunt Bauman određuje kao tekuću modernost „kojoj je odredište pojedinčevog truda oko samoizgradnje endemski i neizlječivo neodređeno, nije unaprijed dano i obično se mnogo puta i iz temelja mijenja sve dok takav trud ne dođe do svog jedinog pravog kraja, to jest, kraja pojedinčeva života“ (Bauman, 2011: 14). Ipak, sa određenom dozom suzdržanosti ovdje koristimo pojam *tekuće modernosti*, jer se tekuća modernost vezuje za kapitalistički razvijena društva, ali smo je u ovom dijelu iskoristili da bismo objasnili refleksiju nepredvidljivosti i nesigurnosti koje jesu pored ostalog i karakteristike postocijalističkog poretka. Postsocijalistički poredak karakteriše nedovoljno razvijena ekonomija, nedovoljno stabilne institucije, a tako koncipirane društvene okolnosti proizvode strah i nemoć pojedinca da pronade smisao za sebe, pri čemu društvo ne ulaže napor da pojednica pripremi za novonastale društvene okolnosti. To dodatno usložnjava i čini kompleksnim proces adaptacije. Postsocijalistički poredak karakteriše, pored već navedenog, i neuspjela privatizacija brojnih preduzeća, velike socijalne nejednakosti, rast siromaštva (uključujući i ono duhovno), ogromna nezaposlenost, socijalna

neperspektivnost najvećeg dijela populacije mladih. Veća politička sloboda je uveliko ograničena anomičnim društvenim stanjem, a demokratija se pretvara u oligarhiju i partitokratiju.

Zoran Nikolić (2011), analitički pristupajući krizi identiteta, uviđa da izvori ove pojave imaju subjektivno-personalni i objektivno-društveni kontekst. Tako Nikolić uzimajući u obzir Kovačevićovo tumačenje krize identiteta apostrofira sljedeće: „kriza identiteta pojava koja prati sve faze istorijskog razvoja društva sa posebnim akcentom na društva koja je zahvatio proces tranzicije. Kriza identiteta, sa tim u vezi, nastaje kao rezultat drastične promene spoljnih okolnosti koje uslovljavaju rastakanje već ustanovljenih vrednosti“ (Kovačević, 2004: 17). U izmijenjenom ambijentu tranzicionog društva individua se osjeća otuđeno bez jasnih orijentira i čvrstih oslonaca. U takvim situacijama individua svoje utočište traži u sigurnosti koju joj pružaju vjerski ili nacionalni identiteti. Tako padom socijalizma i nespremnosti odnosno neprilagođenosti društvene klime za usvajanje kapitalističkih načela, individue bivaju najčešće dezorijentisane. Zato će Dragan Koković u najširem smislu i definisati društvene uslove za nastanak krize identiteta kao situaciju ili razdoblje koje nastaje kada se „jedan model razvoja, interpretacije, organizacije istroši, a novi nije nastao“¹⁰.

¹⁰ Preuzeto: D. Koković [file:///C:/Users/user/Downloads/Kultura_u_krizi_tekst_saopstenja_dr_Dragan_Kokovic%20\(1\).pdf](file:///C:/Users/user/Downloads/Kultura_u_krizi_tekst_saopstenja_dr_Dragan_Kokovic%20(1).pdf)

2.3. Uticaj individuacije na formiranje vrijednosti kulturnog identiteta

Momenat izdizanja iznad prirodno date biološke određenosti i stepen razvoja hominizacije Vladeta Jerotić naziva *individuacijom*. Kompleksnost ovog procesa ogleda se u „izdizanju iz stadijuma apsolutne neslobode novorođenog deteta, preko protesta, sukoba i konflikata, do onog prvog zraka slobode kada se čovek rađa za svoje Ja, za samog sebe“ (Jerotić, 1980: 78). Proces individuacije predstavlja sazrijevanje ličnosti, odnosno približavanje sebe sopstvenim potrebama i zahtjevima. U nastojanju da pojasni važnost procesa individuacije, Vladeta Jerotić upućuje na četiri perspektive, odnosno stupnja sazrijevanja ličnosti:

- ✧ društvena istorija čovjeka počela je njegovim izdizanjem iz stanja jedinstva sa prirodom;
- ✧ fizička istorija presijecanjem pupčane vrpce koja ga je devet mjeseci vezivala za majku;
- ✧ psihološka istorija odvajanjem od roditeljskog doma i započinjanjem samostalnog života;
- ✧ duhovna istorija otkrivanjem svoga ja, svoje slobode i, u isto vrijeme, stvaralačke ličnosti u sebi (Jerotić, 1980).

Kroz navedene četiri „istorije“ prožima se ljudski život i sveukupna njegova istorija. Ove faze u skladu sa stepenom složenosti zahtjeva koji se postavljaju pred individuu imaju svoje mjesto u hijerarhiji, a takođe ukazuju na sposobnost individue ka osamostaljivanju i pozicioniranju sebe unutar kolektiva. Svaka individua prolazi kroz navedene faze, ali svaka ih individua doživljava na jedinstven i drugačiji način, dajući im poseban smisao i važnost, oblikujući kroz njih svoju individualnost. Međutim, individua uprkos svom ličnom osamostaljivanju, ne prestaje postojati van okvira prirode, svojih predaka i potomaka. Proces postojanja i razvoja u okviru svake od ovih „istorija“ pojedinačno upućuje na rezultate koji se sublimiraju u kontekstu individuacije. Na putu ostvarivanja procesa individuacije u okviru navedenih faza teorijski se detektuju dvije kategorije ljudi. Prvu kategoriju čine individue koje predstavljaju *pasivne članove* društvene zajednice (konformistički orijentisane- bez potrebe za ličnom odgovornošću), dok u drugu kategoriju spadaju one individue koje svojom posebnosti i specifičnošću razmišljanja i djelovanja poklanjaju sebe zajednici kojoj pripadaju, čineći samu

zajednicu posebnom i bogatijom za svoje postojanje. Ovdje se uočava razlika između ljudi koji imaju svoj identitet od ljudi koje je Golubović (1999) definisala kao ljude bez identiteta. Dakle, „potrebno je samo podvući razliku koja postoji između čoveka vezanog za jednu zajednicu neurotičnim vezama straha, neprestanom potrebom za pomoći i izvlačenjem svakojake koristi od zajednice, sve usled sopstvene slabosti i nesigurnosti i čoveka izborne individualnosti i nezavisnosti koji dragovoljno daje višak svoje snage toj istoj zajednici“ (Jerotić, 1980: 81). Jerotić pravi razliku između ljudi koji na eksplicitan način iznose svoj stav i koji se izdižu iznad interesne sfere djelujući shodno kriterijumu vlastite savjesti, što znači da im zajednica ne služi kao paravan koji će pravdati njihovo djelanje. To su ljudi koji opšte dobro zajednice posmatraju kao vlastito dobro, bez obzira na društvene posljedice koje podnose zbog nepodržavanja vladajućeg dominantnog mišljenja, kojem često oponiraju. Na drugoj strani su ljudi kojima je potreban paravan iza kojeg će se prikrivati i koji nemaju kapaciteta da izraze svoju vlastitost. Zato, Zagorka Golubović, citirajući Eriha Froma, kaže da „mnogi ljudi umiru, pre nego što su se kao ličnosti i rodili, jer ostaju bez vlastitog identiteta, kao bezlične jedinice u gomili koje je teško i fizički razlikovati jedne od drugih“ (Golubović, 1999: 6). Takve individue predstavljaju ekvivalent šifri, a šifra je njihovo ime i prezime. Njome se određuje njihovo fizičko prisustvo, ali istovremeno i duhovno odsustvo. Ta šifra pretočena u ime ne nudi mogućnost spoznaje postupaka, stavova, principa, jer ono po čemu čovjek jeste „vidljiv“ i ostaje upamćen odnosi se na stav, princip, postupke prema kojima definiše svoju unutrašnjost i spoljašnjost, shodno čemu ga drugi ljudi prepoznaju. Prolazeći kroz proces individuacije, pojedinac se identifikuje sa određenim segmentima kulturnih atributa zajednice (moralom, vjerovanjem, jezikom, teritorijom, religijom, stvaralaštvom) formirajući svoj odnos prema njima.

Proces individuacije uslovljen je sa tri segmenta ličnosti: „id“, „ego“ i „super ego“. Tako se može razumjeti da doživljaj vlastitog ja, kao autentičnog i slobodnog, već u samoj ličnosti nailazi na sukob, budući da je okružen sa „*id-dom*“, odnosno, nesvjesnim, alogičnim i nagonskim tendencijama, u čijoj osnovi se nalazi princip zadovoljstva, socijalni dio ličnosti; „*super ego*“ koji te nesvjesne tendencije kontroliše u vidu moralnih normi, zapovesti i kontinuiranog preispitivanja, što se prepoznaje kao *savjest* koja se usvaja u ranom djetinjstvu na osnovu identifikacije sa roditeljima. Frojd, prilikom objašnjenja Nad-ja ili super ega, poentira da „ne treba gubiti iz vida djelić psihološke istine koji je sadržan u tvrdnji da je savest božanskog porekla, ali iako je

savest nešto što je u nama, ona nije u nama od samog početka. Poznato je, međutim, da je malo dete amoralno i da nema unutrašnjih kočenja svojih impulsa koji teže zadovoljstvu. Ulogu, koju kasnije preuzima Nad ja, u početku igra jedna spoljašnja sila, autoritet roditelja. Ovaj realni strah je preteča docnijeg straha zbog nečiste savesti. Tek u daljem toku nastaje sekundarna situacija (...), a to je da na mesto roditeljske instancije stupa Nad-ja koje sada isto tako motri na ja, vodi ga i preti mu, kao što su to ranije roditelji činili sa detetom“ (Frojd, 2006: 370). U kasnijim životnim fazama Todor Kuljić ego odrđuje kao „organizaciju saznanja koja ne samo što opaža i pamti lično iskustvo, nego je i lični istoričar koji fabrikuje i revidira prošlost“ (Kuljić, 2006: 40). U svom teorijskom opusu Erikson uvodi pojam **ego identiteta** koji predstavlja ovladavanje fizičkom vještinom koja je u skladu sa kulturnim značenjem, a funkcionalno zadovoljstvo sa društvenim priznanjem. Kao veoma važan segmenta personalnog identiteta treba istaći i samopoštovanje. „Ovo samopoštovanje nipošto nije samo narcistička potvrda infantilne ominiopotencije. Ono prerasta u uverenje da ego uči efikasne korake, u pravcu opipljive kolektivne budućnosti da se razvija u određeni ego unutar društvene realnosti. Ovaj doživljaj zovem ego identitet“ (Erikson, 2008: 34). Gofman ego identitet povezuje sa sopstvom iskazanim kroz stavove i osjećanja, pa će reći: „(...) ego identitet predstavlja subjektivan stav, misaoni proces koji je neraskidivo povezan sa onim što osoba osjeća“ (Gofman, 2009: 117). Međutim, nijesu samo psihološki elementi ličnosti jedine barijere na putu ostvarivanja slobodnog djelovanja, već i realni društveni elementi koji se očitavaju kroz zakon, moral, običaje. Moderan ideal oslobođenja ega, prema Tejloru, zahtijeva *refleksni stav za koji se pretpostavlja da ima veoma važnu ulogu u procesu individuacije*. Kroz zauzimanje refleksivnog stava individua se usmjerava ka objektivizaciji tradicije i navika, koja će biti podvrgnuta stalnom preispitivanju i preoblikovanju. Ovakav proces jeste istovremeno poziv za izmještanje iz subjektivnosti posredstvom *samoobjektivizacije*. Samoobjektivizacija kao proces „ne govori poput stoicizma, da budemo svesni onoga što je vredno za ljude kao takve ili poput Platona da se usredsredimo na svojstva razuma i želje i na njihov odnos prema onome što znamo o srećnom životu. Ona nas poziva da budemo svesni aktivnosti svog mišljenja ili svojih procesa navikavanja, tako da bismo mogli da se oslobodimo svoje neposredne vezanosti za njih i da ih objektivizujemo“ (Tejlor, 1989: 270). Potiskujući svoju unutrašnjost, individua gubi mogućnost samoobjektivizacije. Ovdje ipak vrijedi pomenuti Dekartovu pojmovnu konstelaciju oslobađanja sopstva, što je u

direktnoj povezanosti sa stavom o samoobjektivizaciji. Oslobođanje sopstva podrazumijeva novi odnos spram subjekta iz kojeg proizilazi samoodgovornost i dostojanstvo kao izvor morala. To je moguće postići samo introspekcijom. „Mi se povlačimo u svoju unutrašnjost ne da bismo nužno pronašli Boga; to radimo da bismo otkrili ili usadili neki poredak, ili neki smisao, ili neko opravdanje u svom životu“ (Tejlor, 1989: 273). Činjenica je da unutrašnje biće istovremeno predstavlja dragocjen čovjekov dar (uslov individuacije), ali ne i jedini. Ne možemo se zadržati isključivo na značaju koji ima unutrašnje biće čovjeka, jer čovjek svoj kulturni identitet ne ostvaruje sam već u sadejstvu sa svim datostima koje se nalaze izvan njega, kao i onima koje se nalaze u njemu. Nestajanje onoga što se nalazi izvan unutrašnjeg bića čovjeka ostavlja prazninu u unutrašnjosti njegovog bića, jer sve što nestane nije moguće povratiti. Zato stalno nestajanje i nastajanje jeste proces koji je integralni dio procesa individuacije. Tako se individuacija u najsazetijem smislu može odrediti kao *permanentna komunikacija* između unutrašnjosti čovjekovog bića i sredine koja ga okružuje, a koju, zahvaljujući refleksnom stavu, čovjek objektivizuje u svojoj svijesti preispitujući njen smisao i značaj.

Nasuprot važnosti unutrašnjeg dijela čovjekove ličnosti u kojem Jerotić uviđa snagu individucije, Nikolaj Berđajev poseban smisao pridaje *patosu iskustva*. „U iskustvu mog života, u njegovim iskušenjima i traganjima obrazuje se forma moga duha. U najviše dostignuće mog duhovnog života, u moju veru u istinu koju sam zadobio ulazi ono što sam iskusio - ja sam obogaćen svojim iskustvom makar to iskustvo bilo bolno i strašno (...) i ja sam morao da pobedim tu provaliju koja se u njemu otvorila snagom koja nije ljudska. Proživljeno iskustvo prolazi, ali to da je bilo proživljeno ne prolazi nikada“ (Berđajev, 2007: 24). Uz važnost spoljašnje datosti i unutrašnje snage duha proživljeno iskustvo dobija svoj smisao. U procesu individuacije, vrijeme je neizostavan elemenat u kome se događaji zaokružuju. Iako se *vrijeme* kroz ljudsku istoriju izražava kao posrednik, kao neizostavan moment ljudskog postojanja i trajanja, kao nit koja povezuje objekat i subjekat, kao objektivizacija prošlosti, sadašnjosti i budućnosti, u savremenom postmodernom poretku vremensko se tkanje intenzivira u korist sadašnjosti. „Vremensko se tkanje prekida, reći će Tokvil, u svakom trenutku i briše trag generacija. Oni koji su nekada postojali, ubrzo su zaboravljeni; o onima koji će doći kasnije, niko nema predodžbu. Čovjeka zanimaju samo oni u njegovoj neposrednoj blizini“ (Lach, 1986: 10). Uprkos tendenciji i nastojanju da se mistifikuje vremenska dimenzija

sadašnjosti i mitologizuju događaji koji su joj svojstveni, čovjek savremenog društva postaje zatočenik trenutka u kojem živi. Zanemarujući prošlost, u iščekivanju budućnosti, brzo koračajući kroz sadašnjost, čovjek ugrožava vlastitu cjelishodnost, gubeći osjećaj za uspostavljanje ličnog totaliteta.

Proces individuacije Vladeta Jerotić i Erik Erikson tumače prilazeći ovom procesu iz različitih perspektiva. Nasuprot Eriksonu koji svoju teoriju individuacije temelji na *Epigenetskoj teoriji*, smatrajući da tačno na određenom stupnju biološkog i fizičkog razvoja dolazi do psiholoških promjena, Jerotić razvoj čovjeka smješta u kontekst različitih životnih istorija koje su utkane u biće individue. Erikson ne samo što opservira različite stadijume individuacije, nego ih istovremeno i dokazuje u svojoj Epigenetskoj teoriji identiteta. Prema njegovom mišljenju, u organizmu *in utero* sve što raste ima svoj osnovni plan iz kojeg se pojavljuju faze, pri čemu svaka faza ima svoje vrijeme sazrijevanja, sve do trenutka u kojem se sve faze objedinjuju čineći funkcionalnu cjelinu.

Na osnovu tumačenja iznesenih o procesu individuacije, važno je izdvojiti, prije svega, uticaj društvene sredine, pri čemu značajnu ulogu ima porodica kao primarna društvena grupa u kojoj se ličnost obrazuje, preko uticaja vršnjaka i ostalih društvenih grupa sa kojima individua ostvaruje posredne i neposredne kontakte, preko institucija, formalnog i neformalnog obrazovanja, pa sve do sredstava masovnih komunikacija. Međutim, svi navedeni faktori doprinose da ličnost iz različitih perspektiva spozna sebe i sazrijeva u emotivnom i kognitivnom smislu. Prethodno navedeni faktori doprinose da se individua formira i dostigne svoj ontološki smisao. Shodno već izrečenom, individuaciju možemo odrediti kao skup sabranih iskustava koje individua stiče, sistematizuje i racionalizuje, pa je zato svojstvena isključivo čovjeku.

3. RELACIJA SOPSTVA I DRUGOSTI KAO KONSTITUENATA IDENTITETSKE KOMUNIKACIJE

3.1. Izdizanje iznad vlastitih interesa kroz ideju subjekta

Slijedeći mišljenje Alena Turena, *subjekat* nije samo pojam izgrađen na intelektualnom nivou. Da bi dostigao status subjekta, neophodno je da ga pojedinac operacionalizuje tj. osvijesti značaj i involvira ga u konkretnom društvenom kontekstu. Kako bi pobliže objasnio ideju subjekta, Turen navodi primjer Žermen Tijon, učenice profesora Marsela Mosa, koja je na samom početku rata pristupila pokretu otpora protiv rata i osnovala mrežu „Muzej čovjeka“. Poslije boravka u logoru Ravensbrück, postaje predsjednica bivših logoraša u Alžiru. Ciljevi za koje se javno borila bili su samostalnost alžirske teritorije, prekid torture i atentata. Na putu ostvarenja svojih ciljeva uspostavlja kontakt sa Jasefom Sadijem, vođom jedne od pobunjeničkih grupa u Alžiru, koja je odgovorna za niz krvavih atentata sa predlogom obustave zločina koji uništava čovječanstvo i podsticanjem humanih akcija koje će čovječanstvo revitalizovati. Ovakva individua predstavlja praktičan primjer subjekta o kojem Turen govori. Karakteristika koja joj je dala ovo određenje odnosi se na njenu spremnost da aktivno djeluje u duhu poštovanja mudrosti i zaštite ljudskog bića. Iako je služila velikim ciljevima, ti ciljevi joj nijesu služili kao sredstvo za ostvarivanje interesa i lične promocije, jer je prevashodan njen cilj bio čovjek i njegova sloboda. Sudeći prema primjeru Žermen Tijon, subjekat nije iracionalna, već racionalna kategorija koja zahtijeva od pojedinca da djeluje u sferi moralnosti, ostajući istovremeno u poretku prava i obaveza (Turen, 2011).

U kontekstu tumačenja potrebno je napraviti podjelu na individue koje u suštini svog bića favorizuju ulogu subjekta i one koje konformistički orijentišu svoje djelovanje. Prema Turenovom mišljenju, svaki pojedinac ne može biti prepoznat kao subjekat, budući da uloga subjekta podrazumijeva „vidljivo“ iniciranje i promjenu društvenog okruženja, odnosno odbranu slobode od vlasti koja je ograničava. Turen još dodaje da je subjekt moguće posmatrati iz ugla društvenosti. „Subjekt je ubeđenje koje oživljava neki društveni pokret i pozivanje na institucije koje štite slobodu“ (Turen, 2011: 106). Svojstvo subjekta je karakteristika pojedinaca koji svojim stavom i uvjerenjem ostavljaju pečat svog postojanja, ujedinjujući humanost i promišljenost vlastitih postupaka. Takve

individue imaju privilegiju da se izdižu svojim djelima iznad prostora i vremena imajući u vidu čovjeka kao vrhovnu vrijednost, jedinstvenu i nedjeljivu. Za razliku od subjekta koji se ne mora nužno poistovjećivati sa identitetom, jastvo Turen poistovjećuje sa identitetom, pripisujući mu obilježja *mnoštva identitetskih opredjeljenja u jednome*. „Mislimo da smo jedan, a svako je onoliko puta jedan koliko ima mogućnosti u sebi“ (Turen, 2011: 101). Misija subjekta nije samo udaljavanje od sebičnih interesa i utilitarizma, već istovremeno patos subjekta zahtijeva i udaljavanje od sila, pravila, moći i autoriteta, koji sprečavaju individuu da ispolji svoju kreativnu društvenost. Subjekt je dakle vječiti pobunjenik koji postoji „između besa zbog onoga što trpi, nade u slobodan život, stvaranja sebe što je njegova vječita preokupacija“ (Turen, 2011: 101).

Dobijanje vlastitog značenja ne podrazumijeva samo pozicioniranje sebe u kulturnom kontekstu, već je uslovljeno opredjeljenjem sopstva ka ulozi aktera (*sopstvo u funkciji aktera jeste ekvivalent subjektu u Turenovom smislu riječi*), odnosno nastojanje pojedinca da iz pozicije pasivnog posmatrača preuzme ulogu aktivnog sudionika društvenih zbivanja i da *status quo* preobrazi u *status ante*. Uslov koji mu omogućava da realizuje ulogu subjekta podrazumijeva očuvanje vlastitosti kao inherentnog elementa sopstva. Uloga subjekta podrazumijeva pokretanje snage vlastitog razuma i znanja, što kao rezultat ima izmjenu vlastitog i društvenog okruženja, u skladu sa potrebama društvene zajednice. Promjene u društvu projektuju se na svaki društveni segment - institucionalni, organizacijski i individualni, a *snaga promjena* zavisi od snage i kvaliteta djelovanja *subjekta*. Istovremeno živimo identitetski pluralizam, pri čemu se identitet sve više poistovjećuje sa identifikacijom, a sve manje sa subjektom (sopstvom). Ovakav stav potvrđuju Alen Turen i Erich From. Dok Turen problematizuje *sputavanje* subjekta (sopstva kao aktera) na putu ispoljavanja unutrašnjih principa zarad opšteg dobra, From problematizuje superiornost objekta u odnosu na subjekt, odnosno superiornost imanja u odnosu na bivstvovanje.

Kako izgraditi i dostići istinsku ideju subjekta? Put koji nameće dostizanje ove ideje veoma je turbulentan. Prejudicira otpor veoma često (unutrašnji i spoljašnji) inicirajući mobilizaciju cjelovitog ljudskog bića, uzimajući u obzir razum i vjeru da će do promjene, ipak, doći. Vrijednost postojanja subjekta kao aktera se određuje na osnovu doprinosa i odnosa prema opštem dobru, pri čemu opšte dobro ne mora biti u saglasnosti sa personalnim htjenjima. Stoga, individualnost koja ne doprinosi opštem

dobru ne može zadobiti središnje mjesto i biti kotirana kao subjekt. Nasuprot tumačenju Alena Turena, Čarls Tejlor (1989) u skladu sa tumačenjem moderne etike *ne* vezuje kategoriju *subjekta za rijetke pojedince* kao što su to radili Turen i Jerotić, već smatra da svim pojedincima na aktivan ili pasivan način pripada i kategorija subjekta. Ta ideja implicite podrazumijeva da divljenje ne zaslužuju isključivo mudraci, heroji ili ljudi koji su svojim djelom ostavili trajan pečat na društveni život i istoriju čovječanstva, već ideju subjekta nose u sebi svi ljudi čije je djelovanje usklađeno sa društvenom ulogom koju su preuzeli. Zaključićemo da istinsku ulogu subjekta može imati pojedinac ili grupa koja nadilazi utilitarističke zahtjeve društvene stvarnosti u korist opšteg dobra.

3.2. Vrijednost kulturnog identiteta kroz refleksiju drugosti

Identitet se interpretira kroz prizmu vlastitih iskustava i iskustava drugog/ih. Upravo ta kompozicija koja sinhronizuje vlastita iskustva i iskustva drugih jeste nužan preduslov formiranja identiteta. Na to nas upućuje i Hegel u svom *Učenju o suštini*, apostrofirajući da nešto identično sa samim sobom odmah povlači konsekvencu različitosti od drugog. Postojanje subjekta¹¹ i onoga što se nalazi naspram njega jeste osnov za *formiranje identitetske strukture* „prvi put kao ono čemu se identitet pripisuje, a drugi put kao ono što je s tim identično“ (Hegel, 2005: 9). Ovu paradigmu potvrđuje i činjenica da ličnost čovjeka predstavlja integralnu cjelinu koja je identična sebi u svim etapama svog postojanja i slična sa drugošću, shodno društveno određenim uslovima u kojima se razvija. Stanja u kojima je, prema mišljenju Žana Bodrijara, čovjek identičan sebi su: stanje sna, smrti, besvijesti i spontanosti. Put do identiteta predstavlja traganje za skrivenim dijelom vlastite ličnosti. To je onaj fotografski trenutak u kojem dolazi do izražaja naša spontanost i prirodnost, pri čemu „ne treba tražiti identitet iza pojava, već masku iza identiteta, figuru (maskirano Božanstvo) koje nas opsega i odvraća od našeg identiteta“ (Bodrijar, 1998: 102). To je tajnovitost i originalnost koju čovjek veoma često nije u stanju da prizna sebi, da je otkloni pred drugima, jer je opsjednut trivijalnostima svakodnevice. Nastojeći da obezbijedi pripadnost sa svojom grupom, vrijednostima, duhovnim i materijalnim tvorevinama, čovjek prihvata kulturni identitet kao svoj, kao društveno uslovljenu nužnost i pretpostavku za osjećaj pripadnosti. „Kao

¹¹ Subjekat kao individua, ne u Turenovom smislu riječi.

ličnost čovjek je jedinstven, kao društveno biće on je kao i neki drugi ljudi; kao biološka jedinka on je kao i svi drugi ljudi“ (Stojković, 2008: 18). Isto kao što se sadržaji kulture neprestano mijenjaju u vremenu i prostoru, tako je i ličnost u svojoj strukturi otvoren prostor za poimanje novih i dekodiranje postojećih iskustava. Kulturni i personalni identitet ne može se tumačiti kao dovršena kategorija, već je to kategorija koja je u stalnom procesu nastajanja, pa i promjena. Dakle, „riječ je o ličnosti čiji je identitet otvoren, nikada dovršen i uvek u pitanju. Moglo bi se pretpostaviti da i kultura, pod čijim uticajem se ta ličnost obrazuje ima u osnovi iste odlike“ (Stojković, 2008: 41). Shodno tome, kulturni identitet se može odrediti kao *manifestna kategorija* koja se upravo ogleda u otvorenosti prema drugome (drugoj kulturi, zajednici, grupi). Suštinu kulturnog identiteta čine elementi duhovne i materijalne kulture, sa kojima se pripadnici određene zajednice identifikuju. Bez obzira na unutrašnje ambivalentnosti spram kulturnih atributa, oni su od strane druge grupe identifikovani shodno atributima svoje kulture.

Emanuel Levinas je, u nastojanju da objasni fenomen *drugosti*, svoje težište razmišljanja fokusirao na proces razvoja samosvijesti i dosezanja integriteta same ličnosti, za šta je neophodno „biti ja, a to znači imati identitet kao sadržaj“ (Levinas, 2006: 22). On apostrofira da *ja* nije biće koje je apsolutno i nepromjenljivo. Ono pored toga što bivstvuje, istovremeno je i bivstvjuće, njegova se suština postojanja ogleda u permanentnom razvoju i promjeni, ali i ispoljavanju sebe kao suštinski istog bića. Iako Levinas u svojim spekulacijama tvrdi da je *ja identično u svim svojim promjenama*, on svoju konstataciju ne ostavlja nedorečenu, nastavljajući je, naglašava postojanje *mišljenja* kao važnog fragmenta kojim *ja* zalazi u najdublje prostore vlastitog bića, užasava se svojih dubina i samom sebi postaje stran. Da li je *drugost* uvijek i nužno smještena van okvira postojećeg *ja*? Drugost se nalazi u nama i van nas. Naime, u svojoj neposrednosti, *mišljenjem* čovjek korača kroz dubine vlastitog bića suočavajući se sa slojevitošću i doživljavajući je kao novinu ili, pak, kao stranost. I taj novum ili stranost jeste drugost unutar našeg bića koja ostaje jedinstvena u nastupu spram drugog bića (spoljašnjosti). *Ja* je cjelovito u predstavljanju pred drugošću. Ono se identifikuje sa sobom i razlikuje od drugog, bez obzira na prisutnost vlastitih protivriječnosti. Na ovu problematiku osvrnuo se i George Herbert Mid (Mead) prilikom objašnjenja „ja“ i „mene“. „Ja je reakcija organizama na stavove drugih, a mene je organizirani skup stavova drugih koje sam čovjek usvaja. Stavovi drugih konstituiraju organizovano mene, a onda čovjek reagira na to kao neko ja“ (Mead, 2003: 167). Tačka u kojoj se postiže

komplementarnost iskaza o postojanju unutrašnje drugosti na koje nas upućuju Levinas i Mid (Mead) tiče se koncepcija one unutrašnje drugosti koja se tek manifestuje u kontekstu spoljašnjeg djelovanja čovjeka i koja nerijetko za njega samog predstavlja enigm, do trenutka ispoljavanja. To će Mid (Mead) potvrditi sljedećom eksplikacijom: „Upravo zbog ja kažemo da nikada nismo potpuno svjesni što smo, da vlastitim djelovanjem iznenađujemo sami sebe. Svjesni smo sebe upravo u djelovanju“ (Mead, 2003: 166). Relacija jastva, ili kako Mid (Mead) kaže „mene“ i drugosti može se raspravljati kroz postojanje dvije fenomenološke ravni, i to - makro (kulturnu) i mikro (pojedinačnu) ravan. Prva fenomenološka ravan se odnosi na drugost smještenu unutar bića čovjeka koja je identična sebi u svim etapama ispoljavanja i razvoja, a druga se odnosi na kulturni identitet koji je u svim svojim izmjenama i promjenama u saglasju sa vlastitim određenjem u odnosu na druge/drugačije kulturne identitete. Jedna i druga fenomenološka ravan unutar svoje strukture obiluju brojnim promjenama i nesaglasjima, ali je njihovo ispoljavanje autentično i jedinstveno. Zajednički imenitelj koji spaja ovu antinomiju drugosti su ontološka i kognitivna ravan ljudskog postojanja, koja se reflektuje kroz transvremenski kontinuitet ličnosti i *pamćenje*, što posebno naglašava Stefan Šovije u *Filozofskom pitanju ličnog identiteta*. „Ako je ličnost svest o sebi, tada ostati ista ličnost znači sačuvati sećanje o neprekidnoj sadržini te svesti. Ako smo se juče svesno popeli na vrh Kilimandžaro, a o tome nam nije ostalo nikakvo sećanje, čak ni indikativna praznina zaborava, tada osoba koja jesmo danas nije ona koja se juče popela na Kilimandžaro“ (Halpern & Borbalan-Ruano, 2009: 37-38). Zato se sjećanje i pamćenje uzimaju kao važne odrednice očuvanja personalnog i kulturnog identiteta. Ukoliko ličnost odredimo kao svijest o sebi, u tom slučaju *transvremenski identitet* ličnosti predstavlja sposobnost da se očuva kontinuitet doživljaja životnih iskustava i vlastitog djelovanja. U suprotnom, ličnost se ne bi mogla inkorporirati u kulturne tokove i biti svjesna svog identiteta.

Kulturni identitet podrazumijeva različita značenja društvene stvarnosti koja se odvijaju na relaciji Mi-odnosa (Šić, 2012). Mi odnosi, po mišljenju Šića, kao što se događaju u realnoj sadašnjosti, događaju se i u *kvazisadašnjosti*. Pod kvazisadašnjošću Šić podrazumijeva „sam ishod komuniciranja sa Drugim - pisana forma, štampana knjiga - a da nisam prisustvovao tekućem procesu komunikacionih činova. Postoje i druge vremenske dimenzije u kojima sam povezan sa savremeniciima koje nikada nisam sreo, ili sa onima koji su živeli pre ili posle mene; istorijsko vreme u kojem ja doživljam realnu sadašnjost kao rezultat događaja iz prošlosti i mnogo toga još“ (Šić, 2012: 278). Šić smatra da se unutar našeg društvenog života vremenske dimenzije

povezuju u jednu homogenu cjelinu koja objedinjuje ne samo individualne vremenske perspektive svakoga od nas (*standardno vrijeme*), već i unutrašnje i kosmičko vrijeme koje upravlja sistemom naših planova. Iako smo konstatovali da pored društvenog konteksta, vremenska dimenzija predstavlja realan kontekst u kojem se događaju Mi-odnosi (»Ja« - »Ti«), nijesmo do kraja utvrdili sadržaj odnosa koji se odvija u okviru navedene relacije. Na to pitanje ćemo djelimično dobiti odgovor tumačeći Baumanovo objašnjenje navedene relacije. Bauman Drugost poima kao ambivalenciju u odnosu na sobstvo. S jedne strane, Drugost je uporište potvrđivanja sopstva, a, sa druge strane, prepreka ili kamen spoticanja u procesu ostvarivanja sobstva. „U etici moderne, Drugi je bio utjelovljena kontradikcija i najstrašniji kamen spoticanja na putu ispunjenja sebstva“ (Bauman, 2009b: 107). Međutim, egzistiranje drugosti, bilo da korespondira sopstvu i doprinosi njegovom otelovljenju ili da ga sputava na putu realizacije, ne može se zanemariti, jer je Drugost temelj učvršćivanja identiteta ili njegov izvor. Drugost je neizostavan segmenat prilikom tumačenja sopstva, jer upravo Drugost kao izvanjska monada ili kao unutrašnja metamorfoza duha dokazuje realno postojanje sopstva kao jedinstvenog i neponovljivog stanja egzistencije. Bauman dodaje da se Drugi pojavljuje i kao „onaj autoritet koji utemeljuje moju odgovornost - moju slobodu, moju jedinstvenost - sada on postaje sila, otpor; ona moć izvana koja povlači granice oko moje slobode, koja čuči u grmlju da bi me orobila za bilo koju slobodu koju bih želio zadržati“ (Bauman, 2009b: 112). Po mišljenju Baumana, drugi postaje središte ili izvor koji nastoji nametnuti svoj glas, ali sopstvo spram mjerila vlastite individualnosti samostalno bira i odlučuje da li će prihvatiti ili odbiti glas drugog. Komunikacija na relaciji sopstva i drugosti može biti u funkciji razvoja obje kategorije samo pod uslovom da se poslušnost otkloni, a da se odgovornost podstakne kao važan element odnosa. A šta je Drugi ili Drugost? Drugost je stalno nastojanje da se otkrije nešto novo što će učiniti kompleksnijom ljudsku egzistenciju, bez koje čovjek kao biće ne bi bio u stanju da procijeni vlastitu vrijednost. U uslovima fluidne modernosti, čovjek se okreće sebi, uz prisustvo distance u odnosu prema drugome, što kao konačnu konsekvencu proizvodi „...stanje aktivne indiferentnosti koja logično proistječe iz života koji je postao egocentričan i izoliran i iz odnosa kojima dominiraju zakoni koji su neutralni“ (Bauman, 2009b: 172). Određujući drugost, Bodrijar naglašava važne elemente njenog prepoznavanja. „Drugost pripada ravni neuporedivih stvari. Ona nije zamjenjiva po nekoj opštoj jednačini. O njoj se ne može dogovarati, a ona ipak kruži između dva člana kao saučesništvo... bilo da je po sredi zavođenje ili rat“ (Bodrijar, 1998: 123). Svi segmenti društvene stvarnosti postoje u procesu dijalektike, jer bi istrebljenje jednog

uslovalo iščeznuće drugog. Upravo u tom procesu dijalektike ogleda se smisao i značaj identiteta. U tom kontekstu razmatranja, Bodrijar insistira na tvrdnji da je „mnogo gore ostati bez drugog, nego bez samog sebe“, pri čemu negaciju drugosti označava kao potpuno otuđenje. Način da čovjek upozna sebe jedino je moguć u susretu sa drugim, što bi implicite značilo da negiranjem Drugosti nećemo biti u stanju da upoznamo vlastito biće. Poništavanje svake dijalektike upućuje na destabilizaciju subjekta bez objekta i istovremeno metastazu subjekta, odnosno kloniranje njegovih modela. Ta tendencija bi značila ukidanje prirodnog stanja ljudske vrste, te Bodrijar eksplicitno svoje promišljanje temelji na *apsolutnosti principa razlike*. Naravno, sam princip razlike je *mužan* kako bi se sagledala drugost, a drugost je u funkciji razvoja identiteta, pri čemu treba istaći da se bez postojanja drugosti ne bi mogao tumačiti identitetski diskurs.

3.3. *Kultura individualizma*

Za analizu kulturnog identiteta u modernom društvu, važno se osvrnuti na kulturu individualizma koja se najviše projektovala kroz sferu mode. Kristofer Laš (Lasch) u svom djelu *Narcistička kultura* sa ciljem da objasni proces *individualizacije* upućuje na važnost stepena autonomije koji čovjek modernog društva dostiže. Okrenuti se ka sebi i baviti se sobom značilo je usredsrediti se na „zdrav način života“, usklađivanjem tjelesnih i duhovnih zadovoljstava, približiti se sebi, svom vlastitom biću. U tom pogledu, čovjek je počeo da slijedi unutrašnje zahtjeve vlastitog bića, zbacivši svoj zaštitni oklop, „naučivši dovoljno voljeti sebe samog, da ne trebam drugog da me usreći“ (Lasch, 1986: 16). Sedamdesetih godina dvadesetog vijeka ljudi daju sebi za pravo da se prikažu u svom originalnom ruhu: „Odrezao sam kosu, obrijao bradu i dopalo mi se ono što sam vidio. Sada sam ulazio u sobe i niko nije znao tko sam, jer se nijesam uklapao u njihovu predodžu o meni“ (Lasch, 1986: 16). Ideju koja se tiče vlastitog potvrđivanja svoje unutrašnjosti i odluke da se suprotstavi i izričito kaže „ne“ svojoj spoljašnjosti i njenim apsolutnim naredbama, Laš naziva *pokret samosvijesti* tipičan za sedamdesete godine XX vijeka liberalne orijentacije. Pokret samosvijesti podstaknut je i konzumiranjem modnih trendova čiji korijeni datiraju iz šezdesetih godina XX vijeka. Ovo je period masovnog pokušaja odbijanja kulturnih kodova prošlosti, a moda se tretira kao važan konstruktivni element kulturnog identiteta zajedno

sa seksom, drogom i rokenrolom. U periodu modernizma¹² *moda* postaje važan činilac kulturnog identiteta. Moda i modernost zajedno su u stalnoj potrazi za identitetom, pri čemu sve što mu se više približavaju, dio postojećeg identiteta se gubi, razgrađuje se cjelina preinačavajući se u *ново новог*. Anticipirajući faktore koji utiču na oblikovanje identiteta izdvaja se moda kao jedan veoma važan i uticajan elemenat. U ovom kontekstu će moda biti tumačena, sa namjerom da se utvrdi koliko i na koji način korespondira sa kulturnim identitetom. „Kod mode se ne radi samo o odeći, već se ona može razumeti kao neki mehanizam ili ideologija koja postaje bitna u praktično svim oblastima modernog sveta, dakle, od poznog srednjeg veka na ovamo“ (Svensen, 2005: 13). Moda kao mehanizam ili ideologija utiče na koncipiranje i dalje razvijanje kulturnog identiteta, te stoga utiče i na način na koji živimo. „Moda je određeni oblik društvene promene, nezavisna od nekog određenog objekta. Ona je prvenstveno društveni mehanizam, koji karakteriše specifično kratko trajanje i manje ili više čudne promene koje čine mogućim da ona utiče na prilično odvojene sfere kolektivnog života“ (Svensen, 2005: 15). Sociolog koji se bavio proučavanjem odnosa između mode i identiteta jeste Georg Zimel. Slijedeći njegovo razmišljanje o ovoj relaciji, Svensen potcrtava da „*kulturni*“¹³ identitet nije više dat unapred tradicijom, već je podjednako nešto što sami moramo izabrati, već time što smo potrošači. Odevni predmeti su deo individue, a ne nešto spoljašnje u odnosu na njen identitet“ (Svensen, 2005: 20). Ukoliko izuzmemo standardizovani način oblačenja i odjeću upotrijebimo kao način da se uspostavi sklad između unutrašnje težnje i spoljašnjeg izgleda, odjeća može biti kriterijum određenja sopstva. Međutim, pojedinac u modernom društvu svoj imidž kreira shodno aktuelnosti modnih stilova, definisanih od strane tržišno orijentisanih paradigmi. Svensen će to predstaviti: „Mi se oslobađamo niza tradicionalnih sputanosti, ali postajemo robovi novih institucija. Sve više težimo da izrazimo sopstveni identitet, ali paradoksalno to činimo na način koji najčešće postaje izraz apstaraktne ne-ličnosti“ (Svensen, 2005: 21). Nastojanjem da se podstakne sličnost, ako ne i istost kada je u pitanju konzumiranje

¹² „Modernizam je kulturni pokret nastao u decenijama koje su prethodile 1914. godini; tačnije ovaj pojam je u XIX vijeku označavao umjetnost koja je imala napredne kvalitete, dok se u širem smislu riječi danas označava umjetnost iz kraja XIX vijeka i prve polovine XX vijeka. On je otpor protiv klišea, kulta autoriteta i pravila, protiv akademske tradicije kasnog XIX vijeka, ali i svih prethodnih vjekova“. <https://sh.wikipedia.org/wiki/Modernizam> (preuzeto 15.09.2012. godine u 18:20 min)

¹³ Kurziv dodala M. Lučić

modnih stilova smanjuje se mogućnost i prostor individuama da budu ono što je proizvod njihove unutrašnje potrebe. Individue u modernom društvu nesvjesno postaju zatočenici tržišne ideologije. „Modernost nas je oslobodila tradicije, ali nas je učinila robovima novog imperijalizma, koji je precizno formulisao Artur Rembo - Moramo biti apsolutno moderni“ (Svensen, 2005: 25).

Tokom osamdesetih godina XX vijeka Luiza Čikone, prepoznatljiva širem auditorijumu kao Madona, u svojim prvim intervjuima upućuje na koji način je uspijevala da uhvati djelić slobodnog prostora u čijim će okvirima saopštiti osjećaj sobstva, slobode i potvrditi važnost pokreta samosvijesti: „Samo zbog toga što smo znale da se to našim roditeljima ne dopada, mislile samo da je to zabavno. Sređivale smo se od glave do pete. Mazale smo usta debelim slojem karmina, stvarno se grozno šminkale, crtale velike mladeže i pravile frizuru kao Tami Vinet“ (Kelner, 2004: 437). Ovakav način putovanja kroz vlastitu ličnost predstavlja ne samo pokušaj da se spoljašnjim naredbama kaže ne, već i nastojanje da se prikrije onaj dio ličnosti koji se ne želi uputiti javnosti. Prikrivanje vlastitosti započinje prikrivanjem vlastitog imena (Luiza Čikone) imenom Madona, po kojem je prepoznata širem auditorijumu. U potrazi za sobom Madona permanentno mijenja svoj identitet dokazujući da je identitet konstrukcija koju čovjek stvara i oblikuje, po sopstvenoj volji. U tumačenju njenog lika, s jedne strane, pojavljuje se antinomija iskaza koji upućuje da Madona sama uistinu jeste egzemplar procesa individualizacije, a, s druge strane, reflektovanje njenog lika na javnu scenu podriva ovaj proces. Pojava Madone na javnoj sceni postaje epifenomen sa dvostrukim egom, onim koji je prikriven u njoj i onim koji je stvar *res publica*. Stalne težnje usmjerene su ka spoljašnjosti i nastojanju da se stvori iluzija, kako to Bodrijar podvlači „ona očajnički traži neko telo koje bi moglo da stvori iluziju, nago telo čija bi spoljašnja pojava bila odeća“ (Bodrijar, 1991: 141). Da je zaista uspjela u nastojanju da naruši konvencionalne kodove i stvori prostor za „slobodno i spontano ispoljavanje“, ukazuje i upotreba raznovrsnih odjevnih predmeta i davanja primjera drugim ljudima da ukoliko osjećaju potrebu za promjenom, to urade bez pokoravanja postojećim konvencionalnim kodovima. Madona je na ličnom primjeru pokazala da unutrašnja težnja podstiče spoljašnji izraz i ponudila model pojedincima, ali ipak na neki način i ograničila njihovo djelovanje samim tim što je pred njih postavila varijetete vlastitog odabira. Dakle, „sama Madona je postala uzor tinejdžerske mode, a ozloglašene Madonine imitatorke ropski su podržavale svaki djelić njenog ranog kičerajskog

odijevanja i nakita. Ona je povezala modu sa egzibicionizmom i agresivnom seksualnošću, spajajući modni bunt sa seksualnim buntom i nekonvencionalnom upotrebom religioznih simbola, kao što je raspeće“ (Kelner, 2004: 445). Tako je Madona dala legitimitet nekonvencionalnom odnosu prema tijelu i imidžu i uputila druge na pokušaj, a time i konvencionalnim religijskim simbolima dala nekonvencionalno značenje. Tijelo predstavlja identitetsku paradigmu kojom se izražava posebnost i jedinstvenost, sloboda, igra vlastitog predstavljanja, ali se njime istovremeno podstiče i konformizam. Slijedeći Madonu, tinejdžerke pokušavaju da se identifikuju sa njom. Time ih je ona podstakla na konformizam. Ovakav fenomen mogao bi se objasniti kao antiteza pokreta samosvijesti, budući da se sam pokret preinačio u preuzimanje ponuđenog modela i konformističko utapanje u ponuđeno.

3.4. Identitet u svijetu „savršene banalnosti“

Ljudi veoma lako mijenjaju određene elemente identitetske strukture, jer žive u svijetu „savršene banalnosti“ ili lažne virtuelnosti. Na takav način se dovodi u pitanje princip realnosti, koji je zamijenjen virtuelnim predstavama i doživljajima koji svojim persuzivnim djelovanjem nastoje ubijediti čovjeka u realnost virtuelnog postojanja. U takvoj vrsti virtuelne realnosti sve su mogućnosti otvorene. Znači, prihvatanje širokog dijapazona mogućnosti, isprobavanje njihove istrajnosti, svrsishodnosti i na kraju zamjena drugim za dati trenutak prihvatljivijim mogućnostima. Na ovaj način čovjek uviđa šta nije, ali ne i šta jeste, jer mu vrijeme nije saveznik. Subjekt se pretvara u objekat, budući da se čovjek „oslobodio orbite subjekta, on je postao čist objekat super provodnik iluzije i besmisla“ (Bodrijar, 1991: 87). Ovakav kontekst se tretira kao potpuna banalnost u kojoj se javlja dihotomija tijela i duha. „Upravo proces personalizacije koji sistematski ukida svaki transcendentni stav, donosi bitisanje u sadašnjosti, totalnu subjektivnost bez cilja i smisla, prepuštenu vrtoglavičari sopstvenog samozavođenja“ (Lipovecki, 2011: 82). Mogućnost traganja za identitetom projektuje se u velikom broju slika, nametnutih modela, što od individue stvara „pseudo subjekt“ malaksalog duha, lišenog osjećanja i uništenog dosadom, opsjednutog elegantnim konzumerskim pretjerivanjem i nemarom koji sam sebe proizvodi (Bodrijar, 1991). Na ovom nivou javlja se mehanička i besmislena komunikacija subjekta i objekta koja eliminiše svaki vid vlastitosti i kritičnosti prema ponuđenoj datosti. Zbivanja tipična za

21. vijek mogu se smatrati preliminarnom i eksperimentalnom fazom civilizacijskih dostignuća, a ljudi koji žive u tom vremenu oprobaju „blagodjeti“ tehnološkog i genetskog inženjeringa podvrgavajući mu elemente svog identiteta na oblikovanje. Civilizacijski iz(umi) koje je stvorio čovjek, subverzivno djeluju u odnosu spram njega samog. Čovjek u tom procesu nastajanja novih izuma istovremeno zauzima „uloge“ pokusnog kunića, naučnika, realizatora zamišljene ideje i „ubice“ vlastitog identiteta. Dobrovoljni genocid nad sobom i dobrovoljno prihvatanje tog genocida koji se ogleda u modelovanju identiteta civilizacijskim izumima, Bodrijar će nazvati *savršenim zločinom*. Na savršen zločin nadovezuje se *scena tijela i duha*. U tom slučaju tijelo podliježe tretmanima sa ciljem da zadobije određeni standard društveno priznat i prepoznat. Ta ista scena tijela se mijenja tokom tehnološke progresije i kreće se od potamnjivanja kože na suncu, što podrazumijeva upotrebu prirodne sredine u vještačke svrhe, korišćenja vještačkih pilula, jodne lampe, pa sve do postizanja tamne kože pomoću hormona, kaže Bodrijar. Dok se scena tijela oblikuje u modnom studiju, scena duha se oblikuje u institutima namijenjenim za takve usluge kroz razgovor sa stručnim licima i traženju pomoći za otklanjanje problema (Bodrijar, 1991). U tom smislu, Bodrijar nam jasno stavlja do znanja da postmoderna stvara uslove za „imploziju smisla i početak simulacije“. Težnja postmodernog čovjeka je usmjerena da se nađe na mjestu gdje ga istinski nema, da bude ono što nije, a priželjkuje da bude, jer je to omasovljena ideja koju valja realizovati. Ta tendencija nema više ničeg zajedničkog sa značenjem kulturnog cilja. Ona je njegova radikalna negacija čija je prevashodna tendencija usmjerena ka nastojanju da čovjek živi van tradicionalnih institucija u kojem je „supermarket kulture model svakog budućeg oblika kontrolisane socijalizacije; to je ponovna totalizacija u jedno ponovno slivanje prostora i vremena svih rasejanih društvenih tela i života (rada, dokolice, medija i kulture), ponovno ucrtavanje svih protivurječnih tokova u termine integrisanih kola“ (Bodrijar, 1991: 70). Živeći u takvom vremenu, stvarnost postaje iluzija, vječito traganje za novim statusnim simbolima, koji čovjeka čine sigurnijim i spremnijim da odgovori zahtjevima savremenog društva. U potrošačkim okolnostima, uprkos konformitetu kojim raspolaže i u kojem rezignira, čovjek ostaje suštinski bez svog humanog opredjeljenja, bez slobode, istine, ljubavi i pravde kao suštinske religije. Jedino što opstaje u vrtlogu ponuđenog jeste njegova bizarnost, sa kojom se veoma često ne može ni sam izboriti. Kako naći izlaz iz postojeće situacije? Pitanje koje zaokuplja pažnju, podstiče uznemirenost i strepnju, unosi nesklad i dezintegriše harmoniju ljudskog duha... Veoma

često se odgovor za ovakvu situaciju pokušava pronaći u „religiji“, pri čemu primarna potreba nije pobožnost, već nastojanje da se nađe utočište, odnosno sigurnost za sebe, budući da je *prirodno utočište dovedeno u pitanje*. Za Froma religija ima utemeljenje u čovjekovoj bespomoćnosti i nastojanju da se odupre silama koje ne može racionalno da opravda, koje se nalaze unutar i izvan njega samog. Postavlja se pitanje: Kada možemo dostići nivo samosvijesti, dorasti ljudskoj odluci da sami upravljamo sobom? „Samo ako odrastemo i prestanemo biti djeca zavisna i uplašena od autoriteta, možemo se usuditi da razmišljamo o sebi samima... Samo ako se odvažimo da razmišljamo, možemo emancipovati sebe od dominacije autoriteta“ (From, 2002: 22). Savremeni tokovi nastoje čovjeka učiniti vječitim djetetom ne dajući mu da odraste, nudeći mu pregršt banalnih zadovoljstava i gotovih „recepata“ za ugodan život, čineći ga bespomoćnim pred autoritarnom snagom savremenog društva. Za razliku od primitivnih društava gdje je čovjek tražio spas u religiji boreći se protiv sila nepoznatih vlastitom razumu, danas čovjek traži spas u religiji boreći se protiv sila koje su produkt njegovog (iz)uma. Iz čega se da izvesti postulat da religija savremenog društva ima prevashodnu funkciju da zaštiti čovjeka od izdanaka koje je sam kreirao i nametnuo kao svoj egzistencijalni standard. Tako je masovna proizvodnja postala objekat predanosti, a u konzumiranju proizvoda sam konzument doživljava vlastitu katarzu, pa stoga tržišni centri postaju mjesta kojima se pribjegava kao utočištu od nadolazećih problema egzistencije. Potrošačko društvo Boga predstavlja u svakom artiklu, izvještačenom osmijehu, usluzi, što ljudski duh dehumanizuje čineći ga indiferentnim, artificijelnim, površnim. Na površinu isplivava antinomijski stav budući da teza duhovnog ili produhovljenog biva zamijenjena tezom materijalizovanog.

4. POTROŠNJA U FUNKCIJI OBLIKOVANJA KULTURNOG IDENTITETA

4.1. „Imanje“ kao inherentan dio kulturnog identiteta savremenog društva

U skladu sa postmodernim tumačenjem, ličnost je podložna kontinuiranim promjenama uslovljenim realnošću koja je i sama dezintegrirana. Ispoljavanje ličnosti se kanališe kroz višestruku mrežu različitih značenja koja pojedinci pridaju polu, rasi, klasi, različitim ulogama, načinu odijevanja, jeziku.... To podstiče istovremeno i različitost značaja koju ljudi međusobno pridaju jedni drugima. Živeći u svijetu hiperrealnosti, uviđamo da svaka slika traje toliko kratko da je ne možemo do kraja ni vidjeti, jer u trenutku njenog prikazivanja za nas se sprema nešto *novi* što će potisnuti trenutni doživljaj i dovesti u pitanje smisao onog, već postojećeg. Tako bivamo zavedeni, a referentan prostor za zavođenje je tržište i moć koju distribuira. Kako kaže Roland Lorimer: „Gradski tržni centri Zapadne Evrope i Severne Amerike nude zapanjujuće varijetete proizvoda hrane i odjeće, pri čemu vek nove linije traje sve kraće. Čak je i stalno pojavljivanje i nestajanje novih prodavnica pokazatelj smelih nastojanja da se pronađu potrošačke niše koje drugi nisu uspjeli da zadovolje“ (Lorimer, 1998: 277). Veoma snažan uticaj, ako ne i presudan, izvršilo je potrošačko društvo, čiji je prevashodan cilj učiniti potrošnju popularnom i ne dozvoliti da ona izgubi moć djelovanja. U skladu sa principima brze proizvodnje i još brže potrošnje, Žan Bodrijar smatra da takva društvena perspektiva uspostavlja uslove za imaginarno postojanje i realno nestajanje subjekta. Prema tumačenju Rade Kalanja, Bodrijar svoju pesimističku viziju subjekta objašnjava naglašavajući labilnost subjekta u kontekstima realnosti, ili, pak, njegov submisivan odnos spram objekta. Svoje promišljanje uzročnosti subjekta i objekta u konturama postmodernog društva, Rade Kalanj interpretira sljedećim riječima: „Subjekt nam više ne daje nadmoć nad stvarnošću. Povlašćeni položaj sada pripada objektu - simuliranom objektu. Umjesto logike subjekta impostira logika objekta i to je ono što Bodrijar naziva fatalnim strategijama“ (Kalanj, 2004: 206). Sa tim u vezi, Kalanj, slijedeći Bodrijarov trag, dovodi u pitanje doživljaj i smisao stvarnosti,

doživljavajući stvarnost kao „slabost rasuđivanja, odnosno varljivu i efemernu utjehu“ (Kalanj, 2004: 206).

Pod snažnim uticajem potrošačkog društva i vlastitost se tumači u kategorijama imanja. „Naše ja je najvažniji predmet našeg osjećaja za vlasništvo, jer podrazumijeva mnogo toga: tijelo, ime, društveni položaj, materijalno posjedstvo (uključujući i naše znanje), sliku koju imamo o sebi i sliku koju želimo da drugi imaju o nama. Naše ja je mješavina zbiljskih osobina kao što su znanje i vještina i nekih fiktivnih osobina koje gradimo oko realne jezgre“ (Fromm, 2004: 83). Osjećaj koji je implicitno sadržan u strukturi identiteta i doživljen kao vlastitost biva supstituisan sa osjećajem *ja* čija se *vrijednost* identifikuje sa količinom moći i posjedstva. Zato količina moći i posjedstva predstavlja kriterijum i osnovu za formiranje osjećaja identiteta. Upravo to potvrđuje Erih Fromm, analizirajući doživljaj identiteta u čijem okviru *ja* nije vrijednost po sebi, već vrijednost za sebe, gdje dolazi do uzročno-kauzalnog odnosa između subjekta i objekta, pri čemu objekat određuje vrijednost postojanja subjekta. Određivanje i tumačenje kulturnog identiteta kroz dimenziju posjedovanja sve više dobija značaj u savremenom potrošačkom društvu, što se može argumentovano potvrditi analizom odnosa između vlasnika i predmeta koji posjeduje. Moglo bi se konstatovati da *totem* savremenog društva XXI vijeka ne pretenduje više za proizvodom, već za *markom* kojom se taj proizvod predstavlja. Zato ćemo društvo u kome živimo odrediti kao *postpotrošačko*. Žil Lipovecki smatra da u ovakvim društvenim okolnostima „vlada vječito suparništvo, lišeno svakog moralnog i istorijskog značenja. (...) Jedini cilj traganja za bogatstvom jeste izazivanje divljenja ili zavisti. (...) Svako više želi da mu zavide, nego da ga poštuju“ (Lipovecki, 2011: 91). Opčinjenost više ne proizilazi iz posjedovanja objekata, već iz oznake koja postaje simbol popularnosti i divljenja, trenutak u kome čovjek prestaje da upravlja stvarima, a stvari počinju da upravljaju njime, predstavljajući „simbol statusa, produžetak moći graditelj novoga ja“ (Fromm, 2004: 85). Umjesto da svojim izumima obogati sebe, čuvajući se od vlastitog uništenja, čovjek koristi produkte vlastitog izuma žrtvujući sebe i dovodeći u pitanje svoj humanitet. Živeći u takvom vremenu, stvarnost postaje iluzija, vječito traganje za novim statusnim simbolima, koji čovjeka čine sigurnijim i spremnijim da odgovori zahtjevima savremenog društva. Moć koju objekat impostira u odnosu na subjekat From će tumačiti iz dvije perspektive „ja sam ja, jer

imam X¹⁴ i ono ima mene, jer moj osjećaj identiteta tj. moje psihičko zdravlje počiva na tome da ga imam“ (Fromm, 2004: 90). Osjećaj postojanja, prihvaćenosti, uvaženosti i sigurnosti se ne temelji na vrijednostima ljubavi, vjere, nade i duhovnog blagostanja, kako kaže Nail Young, već na količini i vrsti posjedstva. Vrijednost postojanja se određuje shodno količini posjedstva označenih (markiranih) proizvoda.

U tumačenju drugosti se ne polazi od bivstvajućih vrijednosti (ljubavi, slobode, privrženosti, altruizma), gdje drugost vidimo kao komplementaran dio sebe, kao svoje ispunjenje. Naime, u drugosti se traži onaj spoljašnji, vidljivi dio posjedstva, opredmećenje ličnosti iz čega se izvodi i procjena drugosti. U savremenom svijetu *simulakruma*, kako ga Bodrijar oslovljava naše ljudsko središte nije pozicionirano u nama, već smo ga sami ispustili i prepustili spoljašnjoj autoritarnosti koja nas pokorava. Čovjek savremenog doba je obuzet željom za posjedstvom, a Čarls Tejlor, pozivajući se na Platona, podvlači: „Pored toga što je jedinstvena osoba kojom vlada razum, takođe uživa u miru, dok su osobe kojima dominira želja stalno uznemirene, stalno rastrzane na različite strane na koje ih vuku njihove neobuzdane želje... Prokletstvo čoveka kojim vladaju njegove žudnje jeste to da on nikada ne može da bude zadovoljan, njega one stalno razvlače. Želja je, kaže Platon: „po svojoj prirodi nezasita“ (Tejlor, 1989: 182). U osnovi želje za posjedovanjem nalazi se strast, žudnja, tačnije segmenti koje je Platon smjestio u donje djelove duše. Avgustin u periodu srednjeg vijeka ističe *važnost unutrašnje spoznaje* „ne idi napolje, vrati se u sebe; u unutrašnjosti čoveka prebiva istina“ (Tejlor, 1989: 201). To znači da put do lične spoznaje, do oslobođenja od nametnutih artefakata ne vodi preko svijeta objekata, već je pozicioniran u nama samima. Naš Bog nije ono što je objektivizovano, već unutrašnja snaga koja pokreće spoljašnje djelovanje. Zbog analitičkog pojašnjenja važnosti unutrašnje dimenzije ličnosti i njenog smisla, Tejlor uvodi pojam *radikalne refleksivnosti*. Naime, u potrošačkom ambijentu čovjek je skloniji da se bavi spoljašnjošću, odnosno da svoje ja delokalizuje iz sopstva, istovremeno ga lokalizujući u predmetnom svijetu. Način za prevazilaženje potrošačke ideologije koja upravlja čovjekom savremenog društva vidi u radikalnoj refleksivnosti kao „pozivu da se bavimo zdravljem jedne veoma značajne stvari (svoje duše za stare, a tela za savremenike), da ne bismo potpuno propali,

¹⁴ X označava sve prirodne predmete i osobe s kojima sam u odnosu pomoću vlastite moći da njima upravljam da ih učinim stalno svojim

sudbinski se vezujući za nešto mnogo manje važno (našu imovinu ili moć)“ (Tejlor, 1989: 204).

4.2. Dominacija potrošačke kulture u modernom društvu

Analizirajući intenzitet razvoja pojedinih društava Ratko R. Božović izdvaja dva usmjerenja karakteristična za moderna društva: „U modernom društvu dominiraju dva usmjerenja koja se međusobno isključuju; na jednoj strani dominira jednosmjerni »ekonomski materijalizam« (Berđajev), a na drugoj strani nerazvijenog svijeta vlada ritualizovani tradicionalizam“ (Božović, 2009: 17-18). U hiperpotrošačkom (razvijenom svijetu) kultura je strogo instrumentalizovana i materijalizovana, a kulturni sadržaji se procesom kulturne homogenizacije simplifikuju i svode se na nivo sadržaja masovne i potrošačke kulture koja subverzivno djeluje na kritički i stvaralački duh čovjeka utapajući ga u obezličenu masu (Mac Donald, 1965). Primat dobijaju serije luksuzno upakovanih označenih (markiranih) proizvoda predmetnog svijeta, a uzori za identifikaciju postaju subjekti koji svoje „bogatstvo“ mjere skupocjenošću materijalne dobiti, a ne duhovne spoznaje (Božović, 2009). To dokazuju i pokazuju brojni primjeri pozicioniranja kulturnih institucija (bioskopa), kao i kulturnih manifestacija (predstava, performansa) u tržnim centrima (Cineplexx, Delta city), „nemjesta“ (Ože, 2005). Takva društvena klima ima za cilj podsticanje potrošačkog karaktera društva i hipertrofiju ekonomizovanja kulture, čime se *potiskuju* prvobitne funkcije kulture kao što su: stvaralaštvo, kreativnost i inventivnost. Prisutnost subverzivnog odnosa prema duhovnim vrijednostima kulture potvrđuje i Torsten Veblen uočavajući materijalizaciju duhovnosti koja spoljašnjim značenjima determiniše smisao i vrijednost kulture. „U savremenoj zajednici je, takođe, ustaljeno vrlo često prisustvovanje velikim skupovima ljudi kojima je vaš svakodnevni život potpuno nepoznat; ta mesta su npr. crkve, pozorište, hoteli, dvorane za ples, parkovi, trgovine i slično. Da biste impresionirali ove uzgredne posmatrače i sačuvali svoje samozadovoljstvo pod njihovim ravnodušnim pogledima, morate ispisati podatke o vašoj novčanoj moći takvim slovima koja će svakome bosti oči“ (Veblen, 2008: 138). U ovom kontekstu „materijalne vrijednosti civilizacije često duhovnoj kulturi nameću važenje pseudovrijednosti masovne i potrošačke kulture stvari“ (Božović, 2009: 31). Na kulturnoj sceni sve manje boravi prosvijećeni čovjek čija je egzistencija prožeta duhovnom intuicijom i čistom inteligencijom. U savremenom društvu postoji izrazita tendencija čovjeka da se približi proizvodu, udaljavajući se istovremeno od sebe, pa su shodno tome,

preovladavajuće odrednice savremenog društva individualizam, egoizam, usmjerenost na prolazno i materijalno u čijim osnovama postoji i opstaje potrošački identitet.

No, da se potrošnja ne može svesti isključivo na ekonomsku kategoriju, nego da ima kako socijalne, tako i kulturne implikacije, upozorava nas Ildiko Erdei zauzimajući izrazito afirmativan stav prema potrošačkoj kulturi. Za nju je potrošnja proces, ali istovremeno i „integralni dio različitih aktivnosti, kojima je zajedničko to što su odgovor na socijalnu potrebu da se uspostavljaju odnosi sa drugim ljudima, pri čemu su za njihovo uspostavljanje bitni materijalni elementi kao posrednici“ (Erdei, 2008: 116). Potrošnja predstavlja i posrednički faktor između subjekta koji se susrijeće sa kulturom u koju dolazi i onog koji je predstavlja. Tome u prilog govori veliki broj trgovinskih radnji u kojima se prodaju suveniri i makete koje na improvizovan način predstavljaju određene kulturne forme tipične za lokalitet u kojem se nude. Pa sa tim u vezi, svaki posjetilac nastoji pored utiska i doživljaja koji nosi sa sobom, uspostaviti preko predmeta (suvenira ili makete) komunikaciju sa kulturom teritorije koju posjećuje. U simboličkom kontekstu potrošačka kultura može imati značaj na putu uspostavljanja komunikacije između kulture davaoca i kulture primaoca, kao razmjene kulturnih sadržaja među njima, jer značaj koji se pridaje kulturi davaoca proizilazi iz razumijevanja specifičnosti te kulture, a razumijevanje je moguće postići jedino kroz proces kulturnog kontakta.

Erdei (2008) na analitičan način pravi komparaciju teorijskih postavki *ukusa* koju je iznio Torsten Veblen, što ćemo razmotriti u kontekstu potrošačke kulture. Ovo poređenje će nam poslužiti i kao način da operacionalizujemo kategoriju ukusa kao „društvenu kategoriju i kao sredstvo stvaranja, ispoljavanja i odražavanja socijalnih razlika u društvu“ (Erdei, 2008: 186). U kontekstu potrošačkog aspekta društvene stvarnosti, Veblen prema njenom mišljenju, kategoriju ukusa određuje *kao* „mehanizam društvene stratifikacije i nadmetanja“ (Erdei, 2008: 186). Zato uvodi termin „rasipnička potrošnja“ koja postaje standard ukusa u modernom društvu. Veblenova studija „Teorija dokoličarske klase“ u svim segmentima odiše naglašenim prezirom prema rasipničkoj potrošnji, koja istovremeno postaje kriterijum društvene stratifikacije (Veblen, 2008). Nasuprot rasipničkoj potrošnji koja je involvirana u različite segmente društvene stvarnosti, Torsten Veblen je mišljenja da moderno društvo ne treba razvijati na osnovama rasipničke potrošnje, već na „moralnoj superiornosti, predanog, napornog rada“ (Erdei, 2008). Mogli bismo ovdje dodati i Veblenov kritički odnos prema potrošaču zbog svođenja potrošačke

prakse na momenat dokazivanja, naglašavanja statusnih simbola i nadmetanja. Ovo značenje potrošačke prakse prepoznatljivo je i u crnogoskom društvu s kraja XX i početka XXI vijeka. Značajnu ulogu u promociji potrošačke kulture imaju i *mjesta* gdje se proizvodi nabavljaju (shopping mol), mjesta za usavršavanje duha i tijela (psihološke ordinacije, teretane, joga prostori, kozmetički saloni), pa sve do kulturnih institucija koje su smještene u prostorima koji svojom formom i sadržajem odgovaraju zahtjevima potrošačkog duha. Tako je za pojedine bogataše „samo bogatstvo bilo od manje važnosti od njegovog prikazivanja u cilju uspostavljanja izrazite udaljenosti od sveta praktične nužnosti“ (Erdei, 2008: 188).

Analizu potrošačkih praksi i potrošačke kulture produbljuje, prema mišljenju Ildiko Erdei, Pijer Burdije sa posebnim osvrtom na francusko društvo XX vijeka. Stoga ćemo na samom početku razmatranja Burdijeovog pristupa potrošnji obratiti pažnju na klasifikatorski karakter potrošačkih praksi. „Ono oko čega se nadmeću pripadnici različitih klasa i njihovih frakcija, prema Burdijeovom mišljenju, nije "dobar ukus" kao takav, već je reč o tome ko će uspeti da nametne svoju definiciju "dobrog ukusa" kao društveno važeću, kao onu koja uspostavlja kriterijume razlikovanja, što potrošačkim praksama daje klasifikatorski karakter“ (Erdei, 2008: 193). Ono što remeti harmonijsku konfiguraciju ukusa odnosi se na nemogućnost da se pronade *mjera u kontekstu posjedovanja*, odnosno nezasitost u smislu permanentnog gomilanja stvari, čime se odvlači pažnja od važnih suštinskih pitanja, čiji bi odgovori mogli učiniti kreativnijom ljudsku egzistenciju. Upravo gomilanjem se i ne postavlja pitanje svrhe, već se formira hijerarhija koja počiva na temeljima količine, ali ne zaboravimo ni važnost simboličkog značaja koji određeni predmet markom definisan ima u odnosu na predmet koji tu vrstu oznake ne posjeduje. Na taj način se gradi hijerarhijski poredak koji nameće definiciju društveno poželjnog ukusa. Kako bi napravio razliku između predmeta koji zavrijeđuju određenje "dobrog ukusa", Burdije, prema mišljenju Ildiko Erdei uviđa distinkciju između "kantovske" estetike i "antikantovske" estitike. Pod "antikantovskom" estitikom podrazumijeva čulnost, spoljašnjost, senzualnost, neposredan doživljaj, što sve zajedno ne zahtijeva analizu i postavljanje pitanja smisla. Nasuprot, "antikantovskoj" estetici, koja se vezuje za popularnu kulturu, "kantovska" estetika se vezuje za formu, razumijevanje i smisao sadržaja do čije suštine treba doprijeti misaonim angažovanjem. Ukus je, po njegovom mišljenju, proizvod uslova u kojima se čovjek socijalizuje, kroz

sve životne prakse, od načina ishrane do stila oblačenja i umjetničkog izražavanja, odnosa prema svijetu i komunikacije sa drugim ljudima“ (Erdei, 2008).

Veblen (2008) sa ciljem da deskriptivno predstavi potrošački identitet koristi sljedeće termine: „svjesna potrošnja“, „rasipnička privreda“, „namjerno rasipanje“, „individualna konkurencija“ i „junačenje pomoću novca“. Vlasništvo je, kako će Veblen uvidjeti, oduvijek i u primitivnim zajednicama imalo trofejnu vrijednost, ali sa napretkom kulture ono „sve više postaje trofej uspeha“. „Da bi se zadržalo „dobro ime“ postaje neophodno da se akumulira i stiče vlasništvo. Posjedovanje robe, bilo da je ona stečena agresivno, vlastitim trudom ili prenesena nasleđem sa drugih lica, postaje uobičajena osnova za sticanje ugleda“ (Veblen, 2008: 91). U cilju unaprijeđenja potrošnje pojedinac u savremenom društvu podliježe raznim obukama i informacijama emitovanim sredstvima masovnih medija. Potrošnja nije inkorporirana samo u životnoj svakodnevnici u domenu puke egzistencije. Ona se prostire i na poljima kulture, religije, sporta. Tako ljudi predstavljaju sebe ne sobom, već onim što imaju, odnosno onim što im je potrošačka kultura nametnula kao produžetak vlastitog bića.

Čovjek savremene civilizacije je *homo consumericus* „neka vrsta neuobičajenog, pokretnog i prilagodljivog turbopotrošača...“ (Lipovetsky, 2008: 6). Savremeni „turbo potrošač“, o kojem Žil Lipovecki piše, odlikuje se emocionalnim zadovoljstvima podstaknutim marketinškim strategijama koje mu obezbjeđuju pokretljivost, hiperindividualizovanost i ugled u društvu. Nadovezujući se na Veblenovo tumačenje sticanja ugleda na osnovu posjedstva, Lipovecki (2008) naglašava da stvari same po sebi nijesu značajne za pojedinca. One to postaju tek kada počnu da djeluju sile prestiža, priznanja i statusa. U ovoj fazi razvoja potrošačkog društva, koja je može se reći aktuelna za crnogorsko društvo, potrošnja se oslanja na logiku statusnih nadmetanja, a sudionici ne uviđaju zadovoljstvo u upotrebnoj vrijednosti, koliko nastoje da istaknu i apostrofiraju svoj društveni status, da se „svrstaju i nadmaše druge u hijerarhiji suparničkih znakova“ (Lipovetsky, 2008: 23). Iznesene pretpostavke potrošačkog društva u sebi prikrivaju totalitarne indicije i zahtjev za anonimnim i indirektnim upravljanjem nad pojedincem, stvarajući ličnost orijentisanu na materijalni aspekt života koji istovremeno postaje opsesija i zadovoljstvo.

5. METODOLOGIJA ISTRAŽIVANJA

5.1. Predmet, cilj i hipoteze istraživanja

5.1.1. Predmet i cilj istraživanja

Predmet istraživanja doktorske disertacije jesu *vrijednosne transformacije* koje su se odvijale u postsocijalističkom periodu, uzimajući u obzir različite segmente društvene stvarnosti:

- ✧ Analiza tradicionalnih i modernih vrijednosti sa akcentom na: porodične odnose, stilove života, društvene veze, društvenu toleranciju;
- ✧ Postsocijalistički period u crnogorskom društvu obilježen je uticajem tržišne ideologije čije se manifestacije odražavaju na sistem vrijednosti, pa se predmet analize tiče i uzročno posljedičnog odnosa između tržišne ideologije i kulture, iz čega proizilaze uzroci favorizovanja potrošačke kulture, a zanemarivanja duhovne kulture ili bolje reći stavljanja duhovne u službu potrošačke kulture;
- ✧ Sljedeći aspekt, bez kojeg bi objašnjenje i razumijevanje vrijednosnog utemeljenja kulturnog identiteta bilo nepotpuno, odnosi se na analizu uticaja procesa globalizacije na lokalni kulturni ambijent. Proces globalizacije nije zaobišao ni crnogorsko društvo, permanentno prodire u lokalne kontekste i latentno utiče na njihovu rekonfiguraciju, te u skladu sa tim predmet analize se odnosi i na nivo transformacije koju je kulturni identitet crnogorskog društva doživio pod uticajem globalizacijskih procesa.

Razmatranje vrijednosti zahtijeva društveno-istorijsku analizu, ne samo epohe u kojoj su vrijednosti smještene, već i analizu prethodnih epoha, koje su bar dijelom ostavile traga na novoformirane vrijednosti, pa smo u tom smislu pravili komparaciju između socijalističkog i postsocijalističkog društvenog poretka, ali i tradicionalnih i modernih vrijednosti.

Socijalizam nastaje u prvom redu kao opozicija kapitalizmu, pri čemu se nedosljednost socijalizma kao društvenog poretka temeljila na nerazvijenim proizvodnim snagama, nerazvijenim kapitalističkim društvenim odnosima, izuzetno

prisutnom tradicionalizmu. „Pored toga što je komunistička revolucija nakon Drugog svetskog rata označila diskontinuitet sa tradicionalističkim sistemom vrednosti, postojanje autoritarnog modela vladavine, paternalistička država, kolektivni vidovi solidarnosti i egalitarna raspodela nadovezali su se na zatečenu tradicionalnu svest i na taj način onemogućili stvaran proces modernizacije društva“ (Vasović, 1998: 371, prema Petrović, 2014: 198). Ovome treba dodati da je „socijalistička država u velikoj mjeri ometala modernizaciju svesti upravo onih društvenih grupa koje su bile najtradicionalnije, time što nije menjala zatečenu strukturu agrarnih odnosa (tj. nastavila je da štiti sitan seljački posjed), pothranjujući egalitarističke zahteve radnika“ (Petrović, 2013b: 376). Objašnjavajući prelaz iz realsocijalizma u postsocijalizam u oblasti kulture, Borislav Đukanović i Miloš Bešić (2000) podvlače da kultura nije samo epifenomen ekonomskog života, već kultura ima svoje osobene zakonitosti samoreprodukcije. Samim tim veoma je teško, ako ne i najteže mijenjati kulturne obrasce, pod uticajem političkog i ekonomskog djelovanja. Kolektivistički obrazac je sastavni dio tradicije crnogorskog društva, pa se iz tog razloga uspostavljeni društveni obrasci djelovanja sporo mijenjaju, dok se individualizam sporo uspostavlja kao obrazac ponašanja i djelovanja. Međutim, Zigmunt Bauman podvlači da bez obzira na intenzitet promjena, paradigma uobičajenog načina života „se promijenila s postupnim popuštanjem stiska tradicije (sociološki govoreći oslobođenjem od snažnog i posvudašnjeg, iako difuznog nadzora zajednice i upravljanja individualnog ponašanja) i sve većom mnoštvenošću međusobno autonomnih okvira u kojima se kreće sve veći broj muškaraca i žena“ (Bauman, 2009b: 11). Crnogorsko društvo u postsocijalističkom periodu se može okarakterisati kao spoj tradicionalnih oblika ponašanja sa određenim nagovještajima izgradnje autonomnih okvira, u kojima pojedinci pokušavaju stvoriti tle za samostalno kreiranje individualnosti i preuzimanje odgovornosti za vlastite životne priče. Uprkos nastojanju da se ostvari određeni stepen individualizacije kao indikator naprednog društva, Lipovecki naglašava i određene nedostatke, ili, pak, nus pojave koje proces individualizacije povlači za sobom. Naime, ekonomska nesigurnost kao na primjer - ostajanje bez posla, nemogućnost da se obezbijede sredstva za liječenje i obrazovanje postaju lična stvar pojedinca. Lipovecki to naziva „individualizacijom društvenog neuspjeha“ i kaže: „Tako u središtu planete blagostanja, raste osjećaj da smo beskorisni svijetu“ (Lipovetsky, 2008: 106).

Međutim, na cjelokupnu socijalnu i kulturnu klimu u Crnoj Gori uticali su rat devedesetih godina XX vijeka u neposrednom okruženju i bombardovanje Jugoslavije tokom 1999. godine, koje je izvršio NATO, čime se dovela u pitanje ekonomska i socijalna sigurnost građana. Značajan indikator koji uslovljava promjenu vrijednosti, jeste **životna sigurnost** (Inglehart, 2005; Sekulić, 2011; Pavlović, 2009). I zaista se može s pravom ustvrditi da je u posljednjim decenijama XX vijeka socijalna sigurnost građana dovedena u pitanje, što je kao posljedicu uslovalo moralnu krizu, nacionalne podvojenosti i revitalizaciju odnosa spram religije. Postsocijalistički period karakteriše, s jedne strane, prisutnost tradicionalnih vrijednosti, ali, s druge, i ideja ili pokušaj približavanja zapadnom vrijednosnom sistemu, kroz potrošačku ideologiju, odnos prema profitu, diversifikaciju životnih stilova, uz tehničko-tehnološko osavremenjavanje društvene stvarnosti, ali i pljačkaška i razvojno nesposobna privatizacija, uspostavljanje primitivnog kapitalizma, posebno u korist upravljačke elite. Naime, socijalizam se zasnivao na vrijednostima kao što su: sigurnost, veoma naglašene društvene veze, bezuslovno poštovanje partije, a nadasve kulta vođe što je obezbjeđivalo kontrolu opstanka ideološki oblikovanog sistema. Komparirajući ova dva društvena poretka konstatovaćemo da se ne može se govoriti o korijenitim promjenama. Promjene se, prije svega, ogledaju u nastanku višepartijskog sistema koji je realno paravan za opstanak jednog veoma monolitnog ideološki oblikovanog sistema mišljenja. Upravo u tom smislu se detektuje kulturni paradoks, koji, s jedne strane, kao vrijednost promoviše autonomiju razmišljanja i djelovanja, a, sa druge strane, kontinuirano proizvodi mehanizme kojima je poništava.

Cilj istraživanja je utvrditi vezu između promjena koje su se desile u sferi vrijednosti i njihova refleksija, odnosno uticaj na oblikovanje kulturnog identiteta u postsocijalističkom periodu. Budući da se sociološka nauka u crnogorskom društvu do sada nije bavila analizom kulturnog identiteta iz perspektive vrijednosti i društvenih praksi, a da postsocijalistički period obiluje značajnim vrijednosnim transformacijama u različitim sferama društvenog djelovanja, obuhvatajući mikro i makro društvene grupe, društvene odnose, društvene procese, kao i značaj i značenje koje se pridaje duhovnoj i potrošačkoj kulturi, u namjeri da na što cjelovitiji način sagledamo problematiku kulturnog identiteta iz vrijednosne perspektive, analizu smo usmjerili na stav koji građani različitih godina starosti, različite religijske samoidentifikacije, različite nacionalne samoidentifikacije, različite regionalne pripadnosti zauzimaju prema

porodičnim ulogama, društvenim vezama, socio-kulturnim praksama. U tom smislu smo postavili sljedeće podciljeve:

- ✧ Utvrditi koliko crnogorski građani pridaju važnost tradicionalnim vrijednostima u kontekstu rodni uloga,
- ✧ Utvrđivanje značaja koji građani pridaju vezama sa rodbinom i prijateljima,
- ✧ Utvrđivanje prisutnosti tradicionalnih običaja u kontekstu socio-kulturnih praksi (svadbe, sahrane, slave).
- ✧ Utvrditi uticaj tržišne ideologije na sferu kulture, odnosno da li se produkti potrošačke kulture više vrijednuju od tvorevina duhovne kulture;
- ✧ Utvrđivanje uticaja globalnih tendencija na vrijednosni kontekst lokalne kulture.

Prilikom utvrđivanja navedenih podciljeva uzeli smo u obzir mišljenja brojnih autora, među kojima smo poseban akcenat stavili na eksplikacijama koje izvide: Castells, 2002; Bauman, 2009a; Bauman, 2009b Bauman 2011; Bodrijar, 1991; Bodrijar 1998; Lipovecki, 2011; Apaduraj, 2011. Oni skreću pažnju da promjene istorijskih, ekonomskih i političkih okolnosti na lokalnom i globalnom nivou determinišu promjene u sferi kulture. Refleksija društvenih promjena na sferu kulture ima svoju pozitivnu i negativnu konotaciju. Pozitivna konotacija se odnosi na oslobađanje od tradicionalnog sputavanja individualnosti, što doprinosi i obezbjeđuje slobodu kretanja pojedinca u jednom „bezgraničnom“ prostoru. S druge strane, tržište i sredstva masovnih medija u velikoj mjeri oblikuju stil života čovjeka modernog društva, a njegova životna paradigma je fokusirana na gomilanje posjedstva, vječito nezadovoljstvo postignutim i stalnu potrebu da se prilagodi virtuelnim strategijama postojanja, udaljavajući se od sebe i svog primarnog okruženja.

5.1.2. Osnovne pretpostavke (hipoteze) istraživanja

H1: Pretpostavljamo da je vrijednosno utemeljenje kulturnog identiteta determinisano društveno-istorijskim okolnostima.

Poći ćemo od pretpostavke da su vrijednosti kao inherentan dio kulturnog identiteta determinisane društveno-istorijskim okolnostima. Uzimajući u obzir određenje kulturnog identiteta iz perspektive Stjuarta Hala (Hall, 1996), može se konstatovati da

identiteti nijesu „singularni“, nego su proizvod različitih i često antagonistički suprotstavljenih društvenih praksi i diskursa, pri čemu su u stalnom procesu stvaranja novih oblika prilagođenih određenoj društvenoj situaciji. Društveni kontekst u posljednjih nekoliko decenija, tačnije od kraja osamdesetih godina XX vijeka do druge decenije XXI vijeka, u Crnoj Gori praćen je procesima tranzicije, s jedne strane, i procesom globalizacije i razvojem tehnologije, s druge. Proces postsocijalističke transformacije temelji se na „normativno-institucionalnoj transformaciji koja se, na istorijsko-pojavnoj ravni, iskazuje kao razgradnja elemenata starog, socijalističkog sistema, odnosno postepena konsolidacija novog, kapitalističkog sistema društvenih odnosa“ (Pešić, 2014: 169). Uprkos transformaciji koja je imala za cilj učvršćivanje kapitalističkog sistema društvenih odnosa i njemu odgovarajućih normativno-institucionalnih rješenja, ne treba izgubiti iz vida činjenicu da su se u procesu postsocijalističke transformacije zadržali elementi socijalističkog poretka (Pešić, 2014). Ovome govori u prilog i tumačenje Zorana Vidojevića koje se tiče „liberalizma bez slobode“¹⁵. „... Kvazipolitički pluralizam u kojem bi faktički vladala jedna partija, koja bi zadugo bila hegemonu možda bi dopuštala participaciju koju bi nadzirala, a i vlast bi centralizovala“ (Vidojević, 2015: 53-54). Prisutnost konformističke klime reflektovala se i na kulturnu sferu, što je u fokusu interesovanja ovog rada. Najdrastičnije promjene desile su se u domenu vrijednosnog sistema, kako to zapaža Ratko Božović: „Od populizma devedesetih stiglo se do današnjeg sumraka vrednosti. Kultura je neprestano marginalizovana. Kriza, sankcije i siromaštvo anomičnog društva (haos, nasilje i bezakonje) drastično su urušavali vrednosti u kulturi... Relacija materijalnog siromaštva i kulturne suše nameće sumorne hipoteze. Kultura svakodnevlja i stil življenja u mrežama su provincijalizacije zatvorenog društva. Diktatura globalnih medija danas nameće komercijalizovane nevrednosti i podstiče potrošački mentalitet i kič egzistenciju. Kultura kao pretpostavka za suštinske promene na sporednom je koloseku“ (Božović, 2011: 25). Promjene koje su se desile u kulturi na prelazu iz realsocijalističkog u postsocijalistički poredak determinisane su ekonomskim i političkim promjenama, pri čemu ne treba zanemariti i uticaj sredstava masovnih medija koji u velikoj mjeri doprinose intenziviranju promjena u vrijednosnoj strukturi. Vrijednosti u postsocijalističkom poretku su veoma opredijeljene

¹⁵ Pogledati: Vidojević, Z. (2015): *Porazi i alternative: pretnja pustoši i etika otpora*, str. 53

„modusom imanja“, a sve manje humanim principima koji pretpostavljaju ljubav, empatiju, poštovanje i dostojanstvo.

H2: Pretpostavljamo da se kulturni identitet u crnogorskom društvu u okviru postsocijalističkog poretka može okarakterisati kao spoj tradicionalnih i modernih vrijednosnih orijentacija.

Za razliku od vrijednosnog aspekta tradicionalnog identiteta, koji je bio strogo definisan i čije su ključne karakteristike: stabilnost, nepromjenljivost, naglašene društvene veze, autoritet i dominacija muškarca u porodici, poštovanje običaja; u **modernom društvu** kulturni identitet se ogleda u identitetskom pluralizmu, odnosno mogućnosti da se pojedinac ostvari prema vlastitim afinitetima, a umjesto dominacije autoriteta, karakteristična je njegova emancipacija. Društvene veze sa članovima porodice i prijateljima u crnogorskom društvu više nijesu obaveza, već postaju stvar ličnog izbora. Uzimajući u obzir prelaz iz real socijalizma u postsocijalizam, ali i produžen proces transformacije u prvoj deceniji XXI vijeka u Crnoj Gori upućuje da su na društvenu scenu prisutna dva suprotstavljena sistema vrijednosnih obrazaca, što će Irena Petrović objasniti na sljedeći način: „...na planu vrednosti, istovremeno su rašireni međusobno sukobljeni kolektivistički vrednosni obrasci (nastali kombinovanjem tradicionalističkog patrijarhalnog nasleđa, s jedne, i socijalističko egalitarističkog sistema, s druge strane), kao i individualistički obrasci, koji su proizvod višestranog ukrštanja“ (Petrović, 2014: 197). Upravo za proces postsocijalističke transformacije za crnogorsko društvo karakteristično je interferiranje tradicionalnih vrijednosnih obrazaca sa modernim vrijednosnim obrascima. Shodno tome, moglo bi se reći da tradicionalni vrijednosni obrasci ne iščezavaju, već se postepeno transformišu ka vrijednostima koje su karakteristične za moderna društva. Na drugoj strani, otvorenost prema Zapadu, nastojanja da se postane dio evropske zajednice, mobilnost stanovništva, razmjena iskustava među pripadnicima različitih kultura utiče na prihvatanje i inoviranje postojećih tradicionalnih vrijednosnih obrazaca.

H3: Pretpostavljamo da su ispitanici starije dobi i nižeg obrazovnog nivoa skloniji da podržavaju opstanak tradicionalnih vrijednosti.

Okako koncipirana pretpostavka proizilazi iz činjenice da su stariji ispitanici socijalizovani u duhu tradicionalnih vrijednosti, pod kojima se podrazumijevaju naglašene veze sa srodnicima i prijateljima, dominantna uloga muškarca, naglašena autoritarnost starijih u odnosu prema mlađima, otpor prema promjenama. Smatramo da

obrazovanje doprinosi intenzivnom usavršavanju individualnih znanja, sposobnosti i vještina, što dalje podstiče otklon od predrasuda i stereotipa, ali i spremnost na promjene koje zahvataju različite sfere društvene stvarnosti i utiču na individualno djelovanje. Obrazovanje kao cjeloživotni proces doprinosi sticanju vještina za egzistiranje u društvenim uslovima, koji zahtijevaju intenzivno prilagođavanje na promjene.

H4: Pretpostavljamo da ispitanici iz sjeverne regije podržavaju opstanak tradicionalnih vrijednosti, dok ispitanici iz južne i centralne regije više pokazuju tendenciju ka podržavanju modernih vrijednosti.

Pozivajući se na Nacrt strategije regionalnog razvoja Crne Gore za period od 2014. do 2020. godine, kreiranog od strane Ministarstva ekonomije 2014. godine, jasno se uviđa regresivan trend, kada je u pitanju sjeverni region, u odnosu na južni i centralni. Podaci koji potvrđuju regresivan trend su sljedeći:

„Konkurentnost sjevernog regiona je 23% niža od prosječne konkurentnosti Crne Gore. Ključni faktori niže konkurentnosti sjevernog regiona u odnosu na nacionalni prosjek su: infrastruktura, demografija (vitalni indeks), obrazovanje (uključenost u predškolsko obrazovanje, udio diplomiranih studenata u stanovništvu), zaposlenost, broj preduzeća, broj riješenih sudskih sporova, tehnološki razvoj, inovacije i sl. (Nacrt strategije regionalnog razvoja Crne Gore za period od 2014-2020. godine, str. 26)

Što se tiče stepena razvijenosti, najmanji stepen razvijenosti imaju opštine koje se nalaze u sjevernom regionu (Pljevlja, Kolašin, Mojkovac, Berane, Šavnik, Rožaje, Bijelo Polje, Plav, Andrijevica) (Nacrt strategije regionalnog razvoja Crne Gore za period od 2014-2020. godine, str. 32)

Pokazatelj obrazovanja stanovništva je najveći u Primorskom regionu - 90% i 1,27 puta je veći nego u sjevernom regionu (gdje iznosi 71%). (Nacrt strategije regionalnog razvoja Crne Gore za period od 2014-2020. godine, str. 34)

Kada se posmatraju budžetski prihodi per capita prema regionima, najniža vrijednost je takođe zabilježena u sjevernom regionu (100, 46 EUR), što je u 2013. godini bilo 5,7 puta manje nego u primorskom regionu (572,99 EUR). (Nacrt strategije regionalnog razvoja Crne Gore za period od 2014-2020. godine, str. 34)

Pokazatelj nezaposlenosti, odnosno prosječna stopa nezaposlenosti najviša je u sjevernom regionu i iznosila je 21,9% u 2013. godini, dok je bila najniža u primorskom regionu i iznosila je 11,7%, odnosno 1,87 puta manje nego u sjevernom regionu. (Nacrt strategije regionalnog razvoja Crne Gore za period od 2014-2020. godine, str. 35)

Sa tim u vezi pretpostavljamo da su migracije ljudi iz sjevernog regiona naročito karakteristične za mlađu populaciju i radno sposobne stanovnike, pri čemu uglavnom ostaju ljudi koji pripadaju starijoj populaciji i koji su socijalizovani u duhu tradicionalne vrijednosne paradigme.

H5: Pretpostavljamo da je kolektivistička vrijednosna orijentacija prisutnija u svijesti ispitanika, nego individualistička.

Istraživanja (Kuzmanović, 1994; Gredelj, 1994) upućuju na prisutnost autoritarnih, patrijarhalnih i kolektivističkih vrijednosnih obrazaca, ali u izvjesnoj mjeri i onih koje možemo označiti kao moderne i koje karakteriše individualizam - okrenutost ka sopstvenim ciljevima i interesima. Realsocijalističko nasljeđe se temeljilo na kolektivističkoj vrijednosnoj orijentaciji, koju je karakterisala čvrsta solidarnost, povjerenje, prisnost, društvene veze i društveni odnosi (srodstvo, prijateljstvo). Međutim, strukturalne promjene koje su pratile urušavanje realsocijalističkog sistema uslovile su vrijednosnu disonancu. U crnogorskom društvu još uvijek su prisutne vrijednosti karakteristične za realsocijalistički poredak, pa je stoga kolektivistička vrijednosna orijentacija duboko utemeljena u vrijednosnoj strukturi društva, ali uticaj modernizacije društvenih odnosa uslovljava i tendencije ka individualističkoj vrijednosnoj orijentaciji. Iz tog okvira proizilazi i naša pretpostavka da iako naizgled suprotne ove dvije vrijednosne orijentacije, ipak postoje u crnogorskoj kulturi, uz naglašenije prisustvo elemenata tipičnih za kolektivističku vrijednosnu orijentaciju.

H6: Pretpostavljamo da se sa povećanjem godina starosti smanjuje stepen društvene tolerancije prema pojavama kao što su: vještački prekid trudnoće, homoseksualnost, eutanazija, prostitucija, razvod.

Uzimajući u obzir društvenu toleranciju kao vrijednost, pretpostavljamo da su godine starosti značajan faktor koji određuje stepen društvene tolerancije. Tačnije, da su mlađi ispitanici skloniji da razumiju društvene pojave kao što su vještački prekid trudnoće, homoseksualnost, eutanaziju, prostituciju, razvod, nego stariji ispitanici. Razloge boljeg razumijevanja navedenih društvenih pojava kod mlađih ispitanika objašnjavamo transparentnijim predstavljanjem ovih društvenih pojava putem sredstava masovnih medija, čestim diskusijama, većim kvantumom znanja i interesovanja za ove pojave, kao i činjenicom da ove pojave postaju dio svakodnevne društvene prakse. Stariji ispitanici su socijalizovani u duhu vremena kada se o ovim temama veoma malo

govorilo, ali i veoma malo znalo, a rasprave su uglavnom bile zasnovane na predrasudama i stereotipima.

H7: Pretpostavljamo da u crnogorskom društvu u postsocijalističkom periodu religijska samoidentifikacija opredjeljuje odnos ispitanika spram društvenih pojava vještački prekid trudnoće, homoseksualnost, eutanazija, prostitucija, razvod.

U postsocijalističkom periodu u crnogorskom društvu, prema istraživanju Vladimira Bakrača (2013) religioznost je od 2000. godine u značajnom porastu. Ovome valja dodati da - „Religijski moralno-vrijednosni sistem ima veliki uticaj na vrijednosni sistem u crnogorskom društvu. Religijski sistem umnogome utiče na percepciju mnogih drugih društvenih vrijednosti, kao i na oblikovanje vrijednosnih orijentacija“ (Bakrač, 2011: 23). Smatramo da religijska samoidentifikacija opredjeljuje odnos ispitanika prema društvenim pojavama, tačnije da ispitanici koji se samoidentifikuju kao religiozni pokazuju manji stepen tolerancije prema društvenim pojavama kao što su: prostitucija, abortus, eutanazija, homoseksualnost, razvod zbog neafirmativnog odnosa religije prema navedenim pojavama.

H8: Pretpostavljamo da religijska samoidentifikacija utiče na održavanje tradicionalnih vrijednosnih obrazaca.

Mišljenja smo da religijska samoidentifikacija u velikoj mjeri utiče na održavanje tradicionalnih vrijednosnih obrazaca, pogotovu kada je u pitanju brak kao institucija i odnos prema braku. Shodno tome, pretpostavljamo da ljudi koji se samoidentifikuju kao religiozni iskazuju naglašeno poštovanje braka kao institucije, koja u okvirima vjerskih dogmi sačinjava neraskidivu vezu između dvoje ljudi (Milić, 2007; Bakrač, 2013).

H9: Pretpostavljamo da ispitanici pridaju veći značaj potrošački oblikovanim mjestima i potrošačkoj kulturi u crnogorskom društvu, nego mjestima na kojima se organizuju kulturne manifestacije i mjestima sa kulturnim obilježjem.

Budući da ljudi sve više svoje slobodno vrijeme provode u tržišnim centrima, gaseći žeđ za potrošačkom kulturom, kao i da se kulturne manifestacije organizuju u prostorima koji su potrošački oblikovani (Cineplexx), pretpostavljamo da potrošački duh sve više osvaja prostore društvene stvarnosti.

H10: Pretpostavljamo da proces globalizacije dovodi u pitanje autentičnost identiteta nacionalne kulture.

Proces globalizacije određen kao razmjena ideja, robe, ljudi i kapitala, pod dominantnim uticajem interesa najmoćnijih svjetskih zemalja, u velikoj mjeri osvaja prostore svih geografskih tačaka, uključujući i crnogorsko društvo, što u velikoj mjeri određuje promjenu životnih stilova, društvenih praksi, ali i načina na koji se formira sistem vrijednosti.

5.2. Uzorak

Imajući u vidu heterogenost populacije, smatrali smo opravdanim uzeti stratifikovani slučajni uzorak. Stratifikacija je izvršena prema starosnoj dobi, regionalnoj zastupljenosti, obrazovanju, nacionalnosti i religijskoj pripadnosti. Istraživanjem je obuhvaćeno 642 ispitanika. Istraživanje je sprovedeno tokom jula i avgusta 2014. godine.

Uzorkom su obuhvaćeni ispitanici starosti od 18-82 godine. Prema starosti ispitanike smo podijelili u četiri starosne kohorte: do 28 godina (27,3%), od 29-38 godina (23,1%), od 39-55 godina (26,3%), preko 55 godina (23,4%).

Prema regionalnoj pripadnosti, najveći broj ispitanika je iz centralne regije (41,8%), južne (30,8%) i sjeverne (28,0%).

Shodno nivou obrazovanja, najveći je broj ispitanika sa završenom srednjom školom (46,5%), fakultetom (28,2%), višom školom (15,4%), osnovnom školom (6,2%) i magistrskim/doktorskim studijama (4,2%).

Prema nacionalnoj pripadnosti, najveći je broj ispitanika koji se izjašnjavaju kao Crnogorci (54,8%), zatim Srbi (32,4%), Hrvati (7,3%), Bošnjaci/Muslimani (5,6%).

S obzirom na religijsku pripadnost, ispitanici su se izjasnili kao pravoslavci (82,7%), katolici (10,9%) i pripadnici islamske vjeroispovijesti (5,8%).

5.3. Instrumenti istraživanja

Za prikupljanje podataka, kao instrument posebno je konstruisan upitnik sa 40 pitanja. Upitnik predstavlja kombinaciju pitanja zatvorenog tipa i 2 pitanja otvorenog tipa. Upitnik se sastoji od tri cjeline:

Prvu cjelinu čine pitanja koja se odnose na socio-demografska obilježja ispitanika (pitanja, 1-7, vidjeti prilog).

Druga grupa pitanja se odnosi na društvene veze - odnos prema srodnicima i mjestu susreta; način komunikacije sa srodnicima, prijateljima (pitanja br. 9,10,17,18,20,34,35), stepen demokratizacije kulture (pitanje br. 19) i religijska samoidentifikacija (pitanja br. 37).

Treća grupa pitanja se tiče odnosa prema kulturnim institucijama, kulturnom nasljeđu, simbolima; odnos duhovne i potrošačke kulture - (pitanja od 21-33). Osim pitanja zatvorenog i otvorenog tipa, koristili smo skale Likertovog tipa.

5.4. Konstrukcija skala

U upitniku smo upotrebljavali skale Likertovog tipa kojima smo mjerili određene stavove i vrijednosti. Izbor stavova i vrijednosti navedenih u skalama uslovljen je samom problematikom koja se istražuje. Iz tog razloga, za svrhu rada smo koristili pet petostepenih skala, pri čemu se svaka od skala sastoji od izvjesnog broja tvrdnji prema kojima su ispitanici iskazali određeni stepen slaganja/neslaganja. Prvom skalom *rodnih odnosa i rodnih uloga* mjerimo tradicionalnu i modernu vrijednosnu orijentaciju. Skale kojima mjerimo individualizam i kolektivism preuzete su iz istraživanja koje su realizovali Đukanović i Bešić, 2000. godine u Crnoj Gori, dok smo skale „percepcija globalizacije“ i „održivost karakteristika lokalnog identiteta“ samostalno koncipirali.

Prvu skalu **rodnih odnosa i rodnih uloga** koristili smo da utvrdimo u kolikoj mjeri su rodni odnosi i rodne uloge zasićeni elementima tradicionalne kulture, a u kojoj mjeri su društvene promjene uslovile modernizaciju rodnih odnosa i rodnih uloga. Za formiranje ove skale delimično smo koristili skalu koju je koncipirao Duško Sekulić (2011) i nazvao je *rodni konzervativizam*¹⁶.

Skala **rodnih odnosa i rodnih uloga** sastoji se od sljedećih tvrdnji:

- ✧ Ako je u braku samo jedan supružnik zaposlen, prirodnije je da to bude muškarac;
- ✧ Supružnici treba da žive u zajednici sa roditeljima;
- ✧ Većina poslova u domaćinstvu, po svojoj prirodi odgovara ženama;
- ✧ Dobro je da su žene i muškarci ravnopravni u braku, ali je po pravilu bolje da muškarac ima posljednju riječ;

¹⁶ Pogledati opširnije: Sekulić, D. (2011): Vrijednosno-ideološke orijentacije kao predznak i posljedica društvenih promjena, Politička misao, god. 48, br. 3, 2011, str. 35-64.

- ✧ Muškarcima su bliskije javne, a ženama privatne aktivnosti;
- ✧ Ljudi u braku su, uopšteno govoreći, srećniji od onih koji nijesu;
- ✧ Osobe koje žele djecu trebalo bi da stupe u brak;
- ✧ Fakultetsko obrazovanje je važnije za mladiće nego za djevojke;
- ✧ Mlada žena bi trebala da se stidi ako rodi dijete van braka;
- ✧ Kada žena zarađuje više od muškarca, to je gotovo siguran izvor problema;
- ✧ U redu je da par živi zajedno i ako ne namjerava da se vjenča;
- ✧ Zaposlena majka može da uspostavi isto tako toplu i čvrstu vezu sa svojom djecom, kao i ona koja nije zaposlena;
- ✧ Brak je kao institucija prevaziđen;
- ✧ Razvod je najbolje rješenje kada par ne može da živi zajedno.

U okviru navedenih tvrdnji svrstali smo one koje upućuju na afirmaciju tradicionalnih i one koje upućuju na afirmaciju modernih vrijednosti.

Tvrdnje koje opisuju sklonost ka afirmaciji tradicionalnih vrijednosti i koje su proizvod patrijarhalno definisanih društvenih odnosa i oblika ponašanja su: Ako je u braku samo jedan supružnik zaposlen, prirodnije je da to bude muškarac; Supružnici treba da žive u zajednici sa roditeljima; Većina poslova u domaćinstvu, po svojoj prirodi odgovara ženama; Dobro je da su žene i muškarci ravnopravni u braku, ali je po pravilu bolje da muškarac ima posljednju riječ; Muškarcima su bliskije javne, a ženama privatne aktivnosti; Ljudi u braku su, uopšteno govoreći, srećniji od onih koji nijesu; Osobe koje žele djecu, trebalo bi da stupe u brak; Fakultetsko obrazovanje je važnije za mladiće nego za djevojke; Mlada žena bi trebala da se stidi ako rodi dijete izvan braka; Kada žena zarađuje više od muškarca, to je gotovo siguran izvor problema.

Tvrdnje koje afirmišu moderne vrijednosti iz skale rodnihi odnosa i rodnihi uloga su: U redu je da par živi zajedno i ako ne namjerava da se vjenča; Zaposlena majka može da uspostavi isto tako toplu i čvrstu vezu sa svojom djecom, kao i ona koja nije zaposlena; Brak je kao institucija prevaziđen; Razvod je najbolje rješenje kada par ne može da živi zajedno.

Takođe, treba imati na umu da su u crnogorskom društvu još uvijek prisutni recidivi realsocijalističkog društvenog poretka u kojem kolektiv, grupa, država imaju premoć u odnosu na pojedinca. Ta klima se dijelom prenijela i na postsocijalistički poredak. Osim toga što demokratija nije pronašla svoje uporište u periodu realsocijalizma, ona ga u

pravom smislu riječi ne pronalazi ni u postsocijalističkom periodu, na šta nas s pravom podsjeća Stjepan Gredelj: „(...) nije reč o demokratskoj državi, jer se sve novostvorene postsocijalističke državne tvorevine nalaze u najboljem slučaju u predvorju prvog stupnja u razvoju moderne demokratske države“ (Gredelj, 1994: 178)

U određenju individualističko-kolektivističke orijentacije pošli smo od definicije: „Individualistička orijentacija predstavlja sklonost pojedinca da sebe vidi kao individuu koja je dovoljno autentična, kompetentna i moćna da se i bez obavezne uklopljenosti u širi kolektiv ostvari i realizuje. Nasuprot tome, kolektivistička orijentacija znači da pojedinac najčešće vidi sebe kao sekundarnog u odnosu na užu ili širu grupu u čijim okvirima jedino nalazi uslove za postizanje zadovoljavajućeg životnog statusa“ (Franceško, Kodžopeljić & Janičić, 2006: 313).

Skalu kolektivističke orijentacije čine sljedeće tvrdnje:

- ✧ Čovjek je motivisaniji kada radi za kolektiv, nego lično za sebe;
- ✧ Čovjek ne može da postigne uspjeh bez podrške kolektiva;
- ✧ Čovjek ne može da bude srećan ako ne pripada kolektivu;
- ✧ Treba se ponašati onako kako to čini većina.

Skala individualističke orijentacije se sastoji od sljedećih tvrdnji:

- ✧ Najveća sloboda je sloboda pojedinca u odnosu na kolektiv;
- ✧ Čovjek treba stalno da se trudi da vlastitim zalaganjem mijenja i prilagođava okolinu sebi;
- ✧ Najbolja je ona država u kojoj su svi pojedinci slobodni i nezavisni od većine.

Međutim, postoje situacije kada ove dvije orijentacije nijesu *apriori* suprotstavljene jedna drugoj. Na primjer, ukoliko je izvršena agresija na Zemlju u kojoj živimo, onda je interes nacije iznad ličnog interesa, a u otporu agresiji pojedinac se potvrđuje kao biće slobode.

Analizom četvrte skale „posljedice globalizacije“ nastojimo detektovati stav ispitanika spram globalizacije kao procesa i njenog uticaja na lokalni kulturni identitet.

Peta skala „održivost karakteristika lokalnog identiteta“ ogleda se u razmatranju uticaja procesa globalizacije na lokalni kulturni identitet, odnosno u kojoj mjeri proces globalizacije dovodi u pitanje održivost lokalne autentičnosti.

5.5. Metod obrade podataka

U skladu sa definisanim predmetom istraživanja, ciljevima i hipotezama primijenili smo određene statističke metode. Za obradu podataka koristili smo SPSS 17 (program za statističku obradu podataka), pri čemu smo vršili brojna ukrštanja uz primjenu: Hi kvadrat testa,¹⁷ Kontingencijskog testa¹⁸, aritmetičke sredine. Za ispitivanje vrijednosnih orijentacija primijenili smo faktorsku analizu¹⁹, tačnije dvije vrste faktorske analize i to: Metoda glavnih komponenti²⁰ i Varimax rotacija.

¹⁷ Hi-kvadrat test ispituje da li postoje statistički značajne razlike između opaženih i očekivanih frekvencija. Radnu hipotezu prihvatamo ukoliko testom utvrdimo da postoje statistički značajne razlike između opaženih i očekivanih vrijednosti. Tako prikupljeni podaci bilo kojim mjernim instrumentom zovu se **opažane vrijednosti**, tj. frekvencije koje smo dobili mjerenjem, opažanjem, prebrojavanjem. Očekivane frekvencije su u uskoj vezi sa postavljenom hipotezom. Možemo postaviti bilo kakvu logičku hipotezu, a zatim je testirati u odnosu na opažene frekvencije. Najčešći statističke greške su $p < 0,05$ i sigurnost $P > 95\%$; $p < 0,01$, sigurnost $P > 99\%$ (Mijanović, 2005: 295-299).

¹⁸ Koeficijentom kontingencije (C) se određuje stepen inteziteta povezanosti među varijablama. Potrebno je utvrditi, da li je vrijednost koeficijenta kontingencije bliži jedinici ili nuli. Što je dobijena vrijednost koeficijenta kontingencije bliža maksimalnoj vrijednosti, odnosno 1 to je veza intenzivnija i jača.

¹⁹ „Faktorska analiza pruža sredstvo za analizu strukture međuodnosa (korelacija) među velikim brojem varijabli putem definisanja seta varijabli koje međusobno visoko koreliraju, poznatih kao faktori. Otuda je i jedna od najčešće korišćenih definicija ona prema kojoj je faktorska analiza tehnika proučavanja međuzavisnosti, čija je primarna svrha definisanje osnovne strukture među varijablama u analizi. (Hair at all, 2010: 93) Faktori bi se, pak, mogli definisati kao nevidljive varijable koje utiču na više od jedne posmatrane promenljive i koje predstavljaju korelacije između datih promenljivih. Prema tome, moglo bi se reći da faktori otkrivaju potencijalne uzroke povezanosti pojava (Fulgosi, 1984, prema Mejovšek, 2008: 232), odnosno da se analizirane promenljive nalaze u međusobnoj korelaciji zato što su pod uticajem istog osnovnog konstrukta (Brown, 2006: 12-13), tj. latentne dimenzije koja nema realnu, dakle, fizikalnu ili fiziološku egzistenciju (Momirović, Fajgelj, 1994:380)“ (Petrović, 2013a: 567).

„U slučaju faktorske analize, možemo reći da ona omogućava ne samo analizu strukture međuodnosa (korelacija) velikog broja promenljivih, već putem definisanja latentnih konstrukata otkriva potencijalne uzroke međusobne povezanosti pojava“ (Petrović, 2013a: 570).

„Bartlett-ov test sferičnosti (Bartlett, 1954) obezbeđuje statističku verovatnoću ($p < 0.05$) da korelaciona matrica podataka ima značajne korelacije bar među nekim varijablama (Hair at all, 2006: 102). U cilju procene podesnosti faktorske analize, svoju primenu je našao i Kajzer-Mejerov Olkinov (KMO) pokazatelj adekvatnosti uzorkovanja (MSA) (Kaiser, 1970). Njegova vrednost varira od 0 do 1, dostižući 1 kada je svaka varijabla savršeno predviđena bez greške od strane ostalih varijabli: vrednost MSA od 0.6 se preporučuje kao najmanji iznos prihvatljiv za dobru faktorsku analizu (Tabachnick and Fidell, 2007; Hair at all, 2006: 103)“ (Petrović, 2013a:578).

²⁰ „Analiza glavnih komponenti, poznata i kao komponentna analiza, izučava ukupan varijabilitet skupa podataka izvodi faktore koji sadrže male razmere jedinstvene varijanse“ (Petrović, 2013a:568).

6. REZULTATI ISTRAŽIVANJA

6.1. Latentna struktura faktora vrijednosnih orijentacija: tradicionalnost, modernost, kolektivizam i individualizam

Na temelju faktorske analize bavićemo se objašnjenjem značaja koji crnogorski građani pridaju vrijednosnim orijentacijama: tradicionalna-moderna vrijednosna orijentacija i individualističko-kolektivistička vrijednosna orijentacija. Tradicionalnu i modernu vrijednosnu orijentaciju smo mjerili preko skale rodni odnosa i rodni uloga, dok smo individualističku i kolektivističku vrijednosnu orijentaciju mjerili skalom individualizma i kolektivizma (Đukanović & Bešić, 2000). Da bismo mogli preći na analizu vrijednosnih orijentacija, potrebno je prije svega definisati ovu sintagmu. Dakle, „Vrednosne orijentacije su širi pojam od vrednosti, one označavaju opšti sistem važnih, ključnih vrednosti. Vrednosne orijentacije predstavljaju važan analitički alat, budući da nastaju kada vrednosti postanu kulturni i društveni standard, koji rukovodi i usmerava ponašanje pojedinca i grupe. Drugim rečima, vrednosne orijentacije imaju funkciju provodnika iz sfere apstraktnog, individualnog mišljenja (vrednost), u polje praktičnog delovanja, aktivnosti, ponašanja“ (Bajović, 2013: 204).

U tom cilju smo primijenili faktorsku analizu, kako bi pojavu mogli strukturalno tretirati. O strukturi vrijednosnih orijentacija možemo govoriti kada grupišemo ajteme koji mjere osobine, čime se stiče saznanje o strukturi vrijednosti koje su karakteristične za građane Crne Gore. Uzimajući u obzir činjenicu da postoji više tvrdnji kojima smo opisivali navedene vrijednosne orijentacije, nije bilo za očekivati da sve manifestacije svedemo na jednu dimenziju. Zato smo varijable koje opisuju vrijednosne orijentacije sveli na manji broj latentnih faktora.

Tabela br. 1 - Kaiser-Meyer-Olkinov pokazatelj adekvatnosti uzorkovanja i Bartlett-ov test specifičnosti

| | |
|--|----------|
| Kajzer Majerov-Olkinov pokazatelj adekvatnosti uzorkovanja | .881 |
| Bartlett-ov test sferičnosti | |
| Aproksimativna vrijednost Hi kvadrat testa | 6878.166 |
| df (stepeni slobode) | 253 |
| nivo značajnosti | .000 |

Bartlett-ov test sferičnosti obezbjeđuje statističku vjerovatnoću $p < 0,01$ koja upućuje da korelaciona matrica podataka ostvaruje značajne korelacije, bar među nekim varijablama. Kako je vrijednost KMO (Kajzer Majerov-Olkinov pokazatelj adekvatnosti uzorkovanja) veća od 0,6 (0,881), a Bartlett-ov test sferičnosti obezbjeđuje statističku vjerovatnoću $p < 0,01$, to potvrđuje da je opravdano primijeniti faktorsku analizu. Latentne faktore smo definisali kao: tradicionalnost, modernost, kolektivizam i individualizam.

U analizi rezultata smo primijenili Metodu glavnih komponenti, a zatim Varimax-rotaciju. Svrha rotacije matrice u Varimax poziciju jeste jednostavnija faktorska struktura, koja samim tim omogućava i kvalitetniju interpretaciju izdvojenih faktora. Kriterijum za zadržavanje faktora jeste Keiser-Gutmanov kriterijum, prema kome zadržavamo one faktore koji imaju uzoračke korelacione matrice koje su veće od jedinice.

Tabela br. 2- Vrijednosti karakterističnih korijenova i % objašnjene varijanse

| Faktor | Vrijednost karakterističnog korijena | % objašnjene varijanse | Kumulativni % varijanse | Vrijednost karakterističnog korijena | % objašnjene varijanse | Kumulativni % varijanse | Vrijednost karakterističnog korijena | % objašnjene varijanse | Kumulativni % varijanse |
|----------|--------------------------------------|------------------------|-------------------------|--------------------------------------|------------------------|-------------------------|--------------------------------------|------------------------|-------------------------|
| 1 | 6,872 | 29,879 | 29,879 | 6,872 | 29,879 | 29,879 | 4,781 | 20,786 | 20,786 |
| 2 | 3,014 | 13,104 | 42,983 | 3,014 | 13,104 | 42,983 | 3,067 | 13,335 | 34,122 |
| 3 | 2,204 | 9,581 | 52,564 | 2,204 | 9,581 | 52,564 | 2,987 | 12,987 | 47,108 |
| 4 | 1,236 | 5,374 | 57,939 | 1,236 | 5,374 | 57,939 | 2,407 | 10,466 | 57,575 |
| 5 | 1,085 | 4,715 | 62,654 | 1,085 | 4,715 | 62,654 | 1,168 | 5,079 | 62,654 |

Metod ekstrakcije: Analiza glavnih komponenti

U tabeli broj 2 predstavljene su veličine karakterističnih korijenova λ svakog od pet faktora i procenat varijanse koju oni iscrpljuju.

Kako bismo potpunije uvidjeli značenje faktora koji su se izdvojili, analizirali smo i kumunalitete. Doprinos svake varijable sistemu kriterija predstavljen je u tabeli broj 3.

Tabela br. 3 - Komunaliteti varijabli

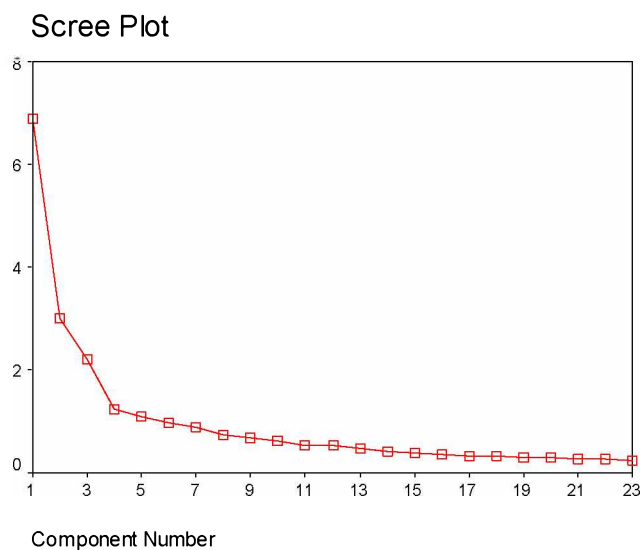
| | Izvor | Komunaliteti |
|---|-------|--------------|
| Najveća sloboda jeste sloboda pojedinca u odnosu na kolektiv | 1.000 | .562 |
| Čovjek treba stalno da se trudi da vlastitim zalaganjem mijenja i prilagođava okolinu sebi | 1.000 | .670 |
| Najbolja je ona država u kojoj su pojedinci slobodni i nezavisni od većine | 1.000 | .735 |
| Ne treba se ponašati onako kako to čini većina | 1.000 | .590 |
| Čovjek je motivisaniji kada radi za kolektiv, nego lično za sebe | 1.000 | .681 |
| Čovjek ne može da postigne uspjeh bez podrške kolektiva | 1.000 | .777 |
| Čovjek ne može da bude srećan ako ne pripada kolektivu | 1.000 | .799 |
| Najveća sloboda jeste sloboda svih nas (kolektiva, nacije...) | 1.000 | .512 |
| Treba se ponašati onako kako to čini većina | 1.000 | .478 |
| Ako je u braku samo jedan supružnik zaposlen, prirodnije je da to bude muškarac | 1.000 | .533 |
| Supružnici treba da žive u zajednici sa roditeljima | 1.000 | .644 |
| Većina poslova u domaćinstvu, po svojoj prirodi više odgovara ženama | 1.000 | .670 |
| Dobro je da su žene i muškarci ravnopravni u braku, ali je po pravilu bolje da muškarac ima posljednju riječ | 1.000 | .666 |
| Muškarcima su bliskije javne, a ženama privatne aktivnosti | 1.000 | .699 |
| Ljudi u braku su, uopšteno govoreći, srećniji od onih koji nijesu | 1.000 | .508 |
| Osobe koje žele djecu trebalo bi da stupe u brak | 1.000 | .532 |
| Fakultetsko obrazovanje je važnije za mladiće, nego za djevojke | 1.000 | .643 |
| Mlada žena bi trebalo da se stidi ako rodi dijete izvan braka | 1.000 | .673 |
| Kada žena zarađuje više od muškarca, to je gotovo siguran izvor problema | 1.000 | .450 |
| U redu je da par živi zajedno i ako ne namjerava da se vjenča | 1.000 | .665 |
| Zaposlena majka može da uspostavi isto tako toplu i čvrstu vezu sa svojom djecom, kao i ona koja nije zaposlena | 1.000 | .636 |
| Brak je kao institucija prevaziđen | 1.000 | .695 |
| Razvod je najbolje rješenje kada par ne može da živi zajedno | 1.000 | .592 |

Extraction Method: Principal Component Analysis

Dobijeni komunaliteti su visoki, te se može konstatovati da je doprinos svake varijable sistemu kriterijuma visok.

Faktorskom analizom prvog reda obuhvaćene su 23 varijable koje se odnose na tradicionalnu vrijednosnu orijentaciju, modernu vrijednosnu orijentaciju, kolektivističku vrijednosnu orijentaciju i individualističku vrijednosnu orijentaciju. Ekstahovano je ukupno pet faktora sa karakterističnim korijenom većim od 1 (vidjeti u tabeli broj 2), što objašnjava 62,654% ukupne varijanse. Prva komponenta objašnjava 29,87% varijanse, druga komponenta objašnjava 13,1% varijanse, treća komponenta objašnjava 9,58% varijanse, četvrta komponenta objašnjava 5,37% varijanse, peta komponenta objašnjava 4,71%. Kako bismo interpretaciju faktora olakšali, upotrijebili smo metodu Varimax

rotaciju. Nakon urađene Varimax rotacije, dobili smo skoro, pa ujednačenu opterećenost faktora, te shodno tome prvi faktor objašnjava 20,78% varijanse, drugi faktor objašnjava 13,33%, treći faktor objašnjava 12,98%, četvrti faktor objašnjava 10,46%, a peti 5,07%.



Grafikon br. 1 - *Skrin grafikon*

Prema kriterijumu Scree-testa, izdvojila su se 4 faktora koji su se pokazali kao interpretabilni. Na osnovu grafikona broj 1, prva četiri faktora objašnjavaju mnogo veći procenat varijanse u odnosu na peti faktor i shodno tome ćemo se u daljoj analizi zadržati na prva četiri faktora. Prva četiri faktora objašnjavaju 57,57% varijanse. Scrin test nam ukazuje da treba zadržati sve vrijednosti faktora koji se nalaze iznad prevoja dijagrama, budući da te vrijednosti faktora u najvećoj mjeri doprinose objašnjenju varijanse u skupu podataka (Petrović, 2013a).

Tabela br. 4 - Matrica faktorskog opterećenja izdvojenih komponenti

| POPIS TVRDNJI PO FAKTORIMA | FAKTORSKA OPTEREĆENJA |
|--|-----------------------|
| I FAKTOR – tradicionalizam | |
| Muškarcima su bliskije javne, a ženama privatne aktivnosti | .82 |
| Dobro je da su žene i muškarci ravnopravni u braku, ali je po pravilu bolje da muškarac ima posljednju riječ | .81 |
| Većina poslova u domaćinstvu, po svojoj prirodi više odgovara ženama | .80 |
| Ako je u braku samo jedan supružnik zaposlen, prirodnije je da to bude muškarac | .71 |
| Ljudi u braku su, uopšteno govoreći, srećniji od onih koji nijesu | .66 |
| Osobe koje žele djecu trebalo bi da stupe u brak | .65 |
| Mlada žena bi trebalo da se stidi ako rodi dijete izvan braka | .58 |
| Kada žena zarađuje više od muškarca, to je gotovo siguran izvor problema | .56 |
| Fakultetsko obrazovanje je važnije za mladiće, nego za djevojke | .55 |
| Supružnici treba da žive u zajednici sa roditeljima | .52 |
| II FAKTOR - individualistička vrijednosna orijentacija | |
| Najbolja je ona država u kojoj su pojedinci nezavisni i slobodni od većine | .84 |
| Čovjek treba stalno da se trudi da vlastitim zalaganjem mijenja i prilagođava okolinu sebi | .79 |
| Najveća sloboda jeste sloboda pojedinca u odnosu na kolektiv | .71 |
| Ne treba se ponašati onako kako to čini većina | .64 |
| III FAKTOR – kolektivizam | |
| Treba se ponašati onako kako to čini većina | .89 |
| Čovjek ne može da bude srećan ako ne pripada kolektivu | .88 |
| Čovjek ne može da postigne uspjeh bez podrške kolektiva | .87 |
| Čovjek je motivisaniji kada radi za kolektiv nego lično za sebe | .81 |
| Najveća sloboda je sloboda svih nas (kolektiva, nacije...) | .54 |
| IV FAKTOR – modernost | |
| U redu je da par živi zajedno iako ne namjerava da se vjenča | .80 |
| Zaposlena majka može da uspostavi isto tako čvrstu i toplu vezu sa svojom djecom, kao i ona koja nije zapošljena | .66 |
| Razvod je najbolje rješenje kada par ne može da živi zajedno | .56 |

Prvi faktor, nakon Varimax rotacije objašnjava 20,78% varijanse i čini ga deset ajtema, pri čemu su svi sa skale rodni odnosa i rodni uloga. Prvi faktor smo definisali kao *tradicionalizam i operacionalizovali ga pomoću vrijednosti koje se tiču muško-ženskih odnosa u porodičnom i javnom životu*. Na osnovu ovog faktora objašnjavamo odnos među polovima i rodne uloge, kao proizvod tradicionalnog društvenog konteksta. U tabeli br. 4 uviđa se da prva četiri ajtema („Muškarcima su bliskije javne, a ženama privatne aktivnosti“, „Dobro je da su žene i muškarci ravnopravni u braku, ali je po pravilu bolje da muškarac ima posljednju riječ“, „Većina poslova u domaćinstvu, po svojoj prirodi, više odgovara ženama“, „Ako je u braku samo jedan supružnik zaposlen, prirodnije je da to bude muškarac“) imaju visoka faktorska opterećenja, dakle, vrijednosti su približne jedinici, a kod preostalih šest ajtema vrijednosti su blizu nule.

„Za faktorska opterećenja veća od 0,7 možemo reći da su pokazatelj veoma dobro definisane strukture podataka i da ujedno predstavljaju cilj svake faktorske analize“ (Petrović, 2013a: 582). Kako vrijednosti faktorskih opterećenja sva četiri ajtema prelazi 0,7, možemo konstatovati da faktor objašnjava 50% svake promjenljive.²¹

Sudeći prema sadržaju promjenljivih da se zaključiti da je tradicionalnost strukturalno veoma prisutna u svijesti crnogorskih građana na šta nas upućuju latentni faktori koji se manifestuju kroz navedene varijable.

Drugi faktor nakon Varimax rotacije objašnjava 13,33% varijanse i čine ga četiri tvrdnje sa skale individualističke vrijednosne orijentacije. Ovaj faktor određuju prva tri ajtema („Najbolja je ona država u kojoj su pojedinci nezavisni i slobodni od većine“, „Čovjek treba stalno da se trudi da vlastitim zalaganjem mijenja i prilagođava okolinu sebi“, „Najveća sloboda jeste sloboda pojedinca u odnosu na kolektiv“), kod kojih se pokazao visok nivo faktorskih opterećenja, tačnije iznad 0,7, dok je kod četvrtog ajtema vrijednost blizu nule. Ovim latentnim faktorima koji se manifestuju kroz navedene varijable objašnjavamo strukturalnu prisutnost individualističke vrijednosne orijentacije u svijesti crnogorskih građana, pri čemu smo individualizam odredili kao „okrenutost ka sebi i ispunjavanju svojih ličnih ciljeva“ (Franceško, Kodžopeljić, Mihić, 2002: 68). Na osnovu rezultata dobijenih istraživanjem, uviđa se da je u svijesti crnogorskih građana strukturalno zastupljena individualistička vrijednosna orijentacija. Ovaj faktor ekstrahuje tvrdnje koje se tiču oslobađanja od tradicionalnih normi sa naglašenom individualnom slobodom izbora.

Treći faktor sačinjavaju četiri tvrdnje, koje nakon rotacije objašnjavaju 12,98% varijanse. Ovaj faktor sačinjavaju tvrdnje koje se nalaze na skali koju smo definisali kao *kolektivistička vrijednosna orijentacija* i u najvećoj mjeri ga određuju tri ajtema („Čovjek ne može da bude srećan ako ne pripada kolektivu“, „Čovjek ne može da postigne uspjeh bez podrške kolektiva“, „Čovjek je motivisaniji kada radi za kolektiv nego lično za sebe“), kod kojih je visok nivo faktorskih opterećenja iznad 0,8, što potvrđuje strukturalnu zastupljenost važnosti kolektiva u životu pojedinca. Kolektivistička orijentacija je veoma stabilna i ukorijenjena u svijesti crnogorskih građana.

²¹ „Stoga opterećenje od 0,30 znači da je objašnjeno oko 10% varijanse, a opterećenje od 0,50 označava da faktor objašnjava 25% varijanse. Opterećenje mora da pređe 0,70 da bi faktor objasnio 50% varijanse“ (Petrović, 2013a: 582).

Iako bi se naizgled moglo zaključiti da se ove dvije vrijednosne orijentacije međusobno isključuju, one strukturno prisutne u svijesti crnogorskih građana, sa naglaskom da je individualistička vrijednosna orijentacija strukturalno znatno slabije zastupljena u odnosu na kolektivističku vrijednosnu orijentaciju. Strukturnu prisutnost ove dvije vrijednosne orijentacije objašnjavaju Đukanović i Bešić: „Konflikt na nivou vrijednosti u društvima tranzicije nastaje prije svega zbog same činjenice da je na djelu korijenita društvena promjena. Tako nastaju nove vrijednosti, dok stare još uvijek ne nestaju zbog inertnosti svijesti. Tako se sukob vrijednosti najčešće javlja na sljedećim relacijama: tradicionalizam-modernizam; sloboda-jednakost; težnja ka sigurnosti-sklonost ka riziku; kolektivizam-individualizam...” (Đukanović & Bešić, 2000: 192).

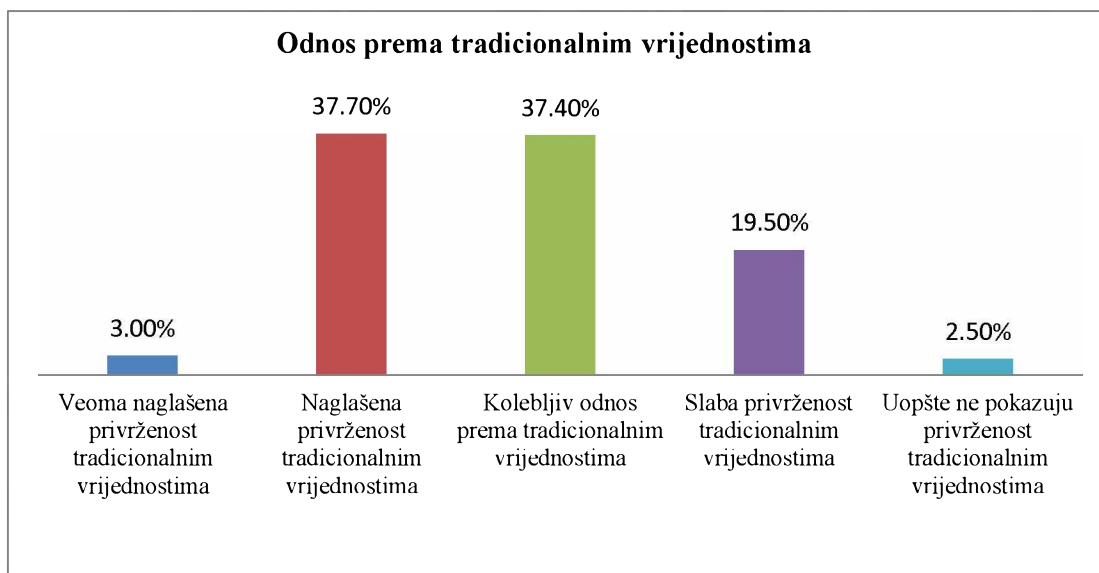
Četvrti faktor smo označili kao modernost. Nakon rotacije ovaj faktor objašnjava 10,6 % varijanse i čine ga tri tvrdnje koje su sa skale rodni odnosa i rodni uloga. Ovaj faktor određuje jedan ajtem („U redu je da par živi zajedno iako ne namjerava da se vjenča“), iznad 0,8, dok su preostala dva bliža nuli. Stav na kojem se temelji ovaj faktor tiče se individualnog opredjeljenja o definisanju međusobnih odnosa, koji ne podliježu običajnim normama. Dakle, muško-ženski odnosi postepeno doživljavaju novi vid ispoljavanja, odnosno transformaciju u korist individualizacije.

6.2. Prožimanje tradicionalnih i modernih vrijednosti (Kulturni identitet na primjeru rodni uloga i rodni odnosa)

Jedan od prioriteta ciljeva istraživanja tiče se odnosa ispitanika prema tradicionalnim i modernim obrascima djelovanja. Pretpostavili smo da stariji ispitanici imaju naglašenu sklonost da podržavaju tradicionalnih oblika ponašanja, dok je za mlađe ispitanike karakteristična težnja ka blagim oblicima tradicionalnog ponašanja. To je i pokazalo Inglehartovo i Welzelovo (2005) istraživanje vrijednosti u regionu (Srbija i Hrvatska). Istraživanje u Srbiji, prema tumačenjima Danijele Gavrilović i Dragane Stjepanović-Zaharijevske, upućuje da „tradicionalne vrednosti perzistiraju, moderne i postmoderne se kombinuju uz jasnu tendenciju ka sve racionalnijim i individualnim izborima“ (Gavrilović & Stjepanović-Zaharijevski, 2012:1100).

Tabela br. 5 - Korelacija između godina starosti ispitanika i njihovog odnosa prema tradicionalnim vrijednostima

| Godine starosti | Odnos prema tradicionalnim vrijednostima | | | | | Ukupno |
|---|--|--|--|--|---|------------|
| | Veoma naglašena privrženost tradicionalnim vrijednostima | Naglašena privrženost tradicionalnim vrijednostima | Kolebljiv odnos prema tradicionalnim vrijednostima | Slaba privrženost tradicionalnim vrijednostima | Uopšte ne pokazuju privrženost tradicionalnim vrijednostima | |
| Do 28 godina | 3 (1,7%) | 54 (30,9%) | 71 (40,9%) | 45 (25,4%) | 2 (1,1%) | 175 (100%) |
| Od 29 do 38 godina | 3 (2%) | 41 (27,7%) | 59 (39,9%) | 37 (25,0%) | 8 (5,4%) | 148 (100%) |
| Od 39 do 55 godina | 3 (1,8%) | 62 (36,7%) | 66 (39,1%) | 32 (18,9%) | 6 (3,5%) | 169 (100%) |
| Preko 55 godina | 10 (6,7%) | 85 (56,7%) | 44 (29,3%) | 11 (7,3%) | 0 (0%) | 150 (100%) |
| Ukupno | 19 (3%) | 242 (37,7%) | 240 (37,4%) | 125 (19,5%) | 16 (2,5%) | 642 (100%) |
| C= 0,295; df=12; $\chi^2 = 61,041$; p=0,000 | | | | | | |



Grafikon br. 2 - Odnos prema tradicionalnim vrijednostima

Rezultati istraživanja na cjelokupnom uzorku 642 ispitanika upućuju da najveći procenat ispitanika 37,7% pokazuje naglašenu privrženost prema tradicionalnim vrijednostima. Bojana Subašić i Bogdana Opančić smatraju da se „pod tradicijom ne podrazumeva samo izvorna kultura, već je i bitan period prenošenja obilježja, običaja i verovanja na druge generacije, očuvanje porodice kao stuba društva, konzervisanje kulture...” (Subašić & Opančić, 2013: 19).

Iz grafikona br. 2 se jasno uviđa da je veći procenat ispitanika 40,7% koji pokazuju privrženost prema tradicionalnim vrijednostima, nego onih koji pokazuju slabu privrženost 19,5%, dok je veoma mali procenat ispitanika koji su u potpunosti napravili raskid sa tradicionalnim vrijednostima 2,5%. U ovom kontekstu ekstrahuju se podaci koji ukazuju na značaj koji tradicionalne vrijednosti imaju u svijesti ispitanika i njihovu dominaciju u odnosu na moderne, ili pak njihovo interferiranje sa modernim vrijednostima, ali ne i njihovo zanemarivanje.

Privrženost tradicionalnim vrijednostima govori u prilog činjenici da je uticaj prošlosti u kulturi crnogorskog društva još uvijek veoma prisutan. Ovakvu društvenu i kulturnu klimu potkrepljuje strah od promjena i nastojanje da se zadrži *status quo*. Karl Manhajm održivost tradicionalnih vrijednosnih obrazaca objašnjava terminom *prilagođavanja*. „Tradicionalni oblici ponašanja, poput morala i stila života, nisu ništa drugo nego posledice ranije prilagođenosti naših predaka. Oni opstaju uglavnom zbog toga što

predstavljaju reakciju na tipične situacije koje se još uvek javljaju u društvu. Kako se mijenjaju objektivne okolnosti, mijenjaju se i subjektivne reakcije. Baš u ovoj fazi razlika između individualnog i kolektivnog postaje vidljiva. Dok se mlađi pripadnici snalaze putem individualnog prilagođavanja, tj. koristeći povoljne prilike nezavisno od potreba grupe – stariji pripadnici se čvršće drže kolektivnih oblika prilagođavanja“ (Manhajm, 2009: 102-103).

Shodno, starosnoj strukturi ispitanika postoji statistički značajna razlika na nivou $p < 0,01$ između ispitanika do 55 godina starosti, koji pokazuju kolebljiv odnos prema tradicionalnim vrijednostima, kao i ispitanika preko 55 godina starosti koji pokazuju naglašenu privrženost tradicionalnim vrijednostima. Navedeni podatak upućuje da su ispitanici preko 55 godina starosti skloniji da podržavaju tradicionalne vrijednosne obrasce u odnosu na mlađe ispitanike. Razlog zbog kojeg su stariji ispitanici skloniji da podržavaju tradicionalne obrasce ponašanja može se tumačiti, prije svega, socijalizacijskim okvirima tipičnim za generacije koje su živjele u tradicionalističkom društvenom kontekstu, gdje su se kao posebne vrijednosti isticale: autoritet predstavljen u liku oca, vladara, solidarnost, permissivnost koja je karakterisala društvene veze. Za razliku od starijih generacija, mlađe generacije se socijalizuju u društvenim uslovima gdje je stepen autonomije znatno veći u smislu donošenja odluka o vlastitim životnim izborima (izbor škole, zaposlenja, partnera, mjesta stanovanja), okrenutost ka sebi. Međutim, većina ovih izbora je materijalno determinisana, što će reći da stepen autonomije mlađih generacija u velikoj mjeri zavisi od materijalnog statusa. Rezultati istraživanja potvrđuju da ispitanici ne odbacuju tradicionalnu vrijednosnu orijentaciju, bez obzira na godine starosti, samo postoji razlika u intenzitetu i doživljaju tradicionalnih vrijednosti, pa se može reći da su tradicionalne vrijednosti kod ispitanika preko 55 godina čvrsto ukorijenjene, dok se kod ostalih starosnih grupa tradicionalne i moderne vrijednosti interferiraju. Analiza dobijenih podataka potvrđuje hipotezu kojom smo pretpostavili da godine starosti predstavljaju značajan indikator koji utiče na održavanje tradicionalnih vrijednosti.

Tabela br. 6 - Korelacija između nivoa obrazovanja ispitanika i odnosa prema tradicionalnim vrijednostima

| Nivo obrazovanja | Odnos prema tradicionalnim vrijednostima | | | | | Ukupno |
|---|--|--|--|--|---|-------------------|
| | Veoma naglašena privrženost tradicionalnim vrijednostima | Naglašena privrženost tradicionalnim vrijednostima | Kolebljiv odnos prema tradicionalnim vrijednostima | Slaba privrženost tradicionalnim vrijednostima | Uopšte ne pokazuju privrženost tradicionalnim vrijednostima | |
| Osnovna škola | 3 (7,5%) | 23 (57,5%) | 11 (27,5%) | 3 (7,5%) | 0 (0%) | 40 (100%) |
| Srednja škola | 12 (4,1%) | 121 (41%) | 110 (37,3%) | 45 (15,3%) | 7 (2,3%) | 295 (100%) |
| Viša škola | 2 (2%) | 44 (44,4%) | 34 (34,3%) | 16 (16,2%) | 3 (3,1%) | 99 (100%) |
| Fakultet | 2 (1,1%) | 50 (27,6%) | 75 (41,4%) | 50 (27,6%) | 4 (2,3%) | 181 (100%) |
| Magistarske ili doktorske studije | 0 (0%) | 4 (14,8%) | 10 (37%) | 11 (40,7%) | 2 (7,5%) | 27 (100%) |
| Ukupno | 19 (3%) | 242 (37,7%) | 240 (37,4%) | 125 (19,5%) | 16 (2,4%) | 642 (100%) |
| C= 0,260; df=16; $\chi^2=46,590$; p=0,000 | | | | | | |

Istraživanje je potvrdilo da obrazovanje donekle determiniše odnos prema tradicionalnim vrijednostima (vidjeti tabelu br. 6). Više od polovine ispitanika sa završenom osnovnom školom 57,5% pokazuje naglašenu privrženost tradicionalnim vrijednostima, kao i veoma visok procenat ispitanika sa završenom srednjom školom 41% i višom školom 44,4%. Nasuprot njima, najveći broj ispitanika sa fakultetskim obrazovanjem 41,4% ima kolebljiv odnos spram tradicionalnih vrijednosti. Sa povećanjem nivoa obrazovanja smanjuje se privrženost tradicionalnim vrijednosnim obrascima. Shodno tome, 40,7% ispitanika koji su završili magistarske ili doktorske studije slabo podržavaju tradicionalne vrijednosti. Ovdje je evidentna statistički značajna razlika na nivou $p < 0,01$. Obrazovanje posmatramo kao segment kulture koji doprinosi većem stepenu spremnosti za prihvatanje novih vrijednosnih obrazaca uslovljenih modernizacijskom vrijednosnom paradigmom. Proces obrazovanja i uticaj koji ima na pojedinca svakako ne podrazumijeva isključivo formalno obrazovanje, već koncept cjeloživotnog učenja, koji omogućava pojedincu da razvija svoju intelektualnu autonomiju i vještine neophodne za život u savremenom „rizičnom društvu“. Sve ovo ima za cilj da se čovjek savremenog društva na što brži i jednostavniji način prilagodi promjenama. Ovi rezultati predstavljaju potvrdu postavljene pretpostavke da ispitanici nižeg obrazovnog nivoa pokazuju veću sklonost da podržavaju elemente tradicijom ustanovljenih vrijednosti.

Tabela br. 7 - Odnos tradicionalnih vrijednosti i regionalne pripadnosti ispitanika

| Regionalna pripadnost | Odnos prema tradicionalnim vrijednostima | | | | | Ukupno |
|--|--|--|--|--|---|------------|
| | Veoma naglašena privrženost tradicionalnim vrijednostima | Naglašena privrženost tradicionalnim vrijednostima | Kolebljiv odnos prema tradicionalnim vrijednostima | Slaba privrženost tradicionalnim vrijednostima | Uopšte ne pokazuju privrženost tradicionalnim vrijednostima | |
| Južna regija | 2 (1,0%) | 47 (23,7%) | 74 (37,4%) | 65 (32,8%) | 10 (5,1%) | 198 (100%) |
| Centralna regija | 1 (0,4%) | 95 (36%) | 122 (46,2%) | 40 (15,2%) | 6 (2,2%) | 264 (100%) |
| Sjeverna regija | 16 (8,9%) | 100 (55,6%) | 44 (24,4%) | 20 (11,1%) | 0 (0%) | 180 (100%) |
| Ukupno | 19 (3,0%) | 242 (37,7%) | 240 (37,4%) | 125 (19,5%) | 16 (2,4%) | 642 (100%) |
| C= 0,376 ; df=8; $\chi^2 = 105,975$; p=0,000 | | | | | | |

Afirmativan odnos prema tradicionalnim vrijednostima izraženiji je u sjevernoj, nego u centralnoj i južnoj regiji. U skladu sa tim, više od polovine ispitanika iz sjeverne regije 55,6% pokazuje sklonost ka naglašenom podržavanju tradicionalnih vrijednosti. Pimjetna je i razlika između južne i centralne regije, i u vezi sa tim najmanji procenat privrženosti tradicionalnim vrijednostima pokazuju ispitanici iz južne regije 24,7%, zatim 36,4% ispitanika iz centralne regije. Razlozi zbog kojih se više poklanja pažnja tradicionalnim vrijednostima u sjevernoj regiji, nego u preostale dvije (centralnoj i južnoj), ogleda se u činjenici da sjeverna regija uprkos svojim prirodnim ljepotama, društveno i infrastrukturno rezignira. Praveći paralelu među regijama, može se konstatovati da je za sjevernu regiju u odnosu na južnu i centralnu karakteristična društvena i kulturna rezignacija. Ovakvu konstataciju potvrđuju i podaci Zavoda za statistiku (MONSTAT-a).²² Prema podacima MONSTAT-a, najveći procenat nezaposlenosti je upravo u gradovima ove regije (Rožaje 16%, Plav i Andrijevica 19%), a najveća stopa zaposlenosti je u gradovima južne regije (Budva 49%, Herceg Novi 42%), kao i gradu centralne regije (Podgorica 42%). Veća frekventnost stanovništva, kao i kvalitetnija gradska, pa i kulturna infrastruktura doprinosi „otvorenosti“ sredina za prihvatanje drugih i drugačijih kulturnih obarazaca ponašanja, što utiče na permanentnu razmjenu iskustava i revidiranje postojećih tradicionalnih obrazaca ponašanja. Da ekonomski rast uslovljava i dinamiku razvoja socio-kulturnog konteksta dokazuju Roland Inglehart i Christian Welzel (Inglehart i Welzel, 2005). Ekonomski rast i

²² Pogledati: MONSTAT (2012): Stanovništvo prema aktivnosti u Crnoj Gori, Saopštenje br.45.

egzistencijalna sigurnost jesu preduslovi za kulturnu otvorenost i razmjenu, pa su ispitanici iz sredina u kojima postoji veći stepen egzistencijalne sigurnosti skloniji jednostavnijem prilagođavanju na nove kulturne obrasce. Međutim, osim važnosti koju ekonomski činilac ima kada je u pitanju „otvorenost“ društvene sredine, ne treba zanemariti i kulturne specifičnosti²³ i stavove koji su tipični za određenu sredinu, kulturu i subkulturu (Kuzmanović, 1994). Hipoteza kojom smo pretpostavili da ispitanici u sjevernom regionu pokazuju veću sklonost ka održavanju tradicionalnih vrijednosti pokazala se djelimično opravdanom, jer nemali procenat ispitanika 36% iz centralne regije pokazuje privrženost tradicionalnim obrascima ponašanja.

Hol (Hall, 1996) i saradnici su mišljenja da se u različitim vremenskim fazama pojavljuju različite identitetske formacije koje nijesu ujedinjene oko koherentnog sopstva. To znači da su u čovjeku prisutne kontradiktorne identitetske formacije i da povlačenje u različitim pravcima utiče i na promjene u kontekstu procesa identifikacije. Kako se sistemi značenja i kulturnog predstavljanja umnožavaju, pojedinci su suočeni sa zbunjujućim prolaznim mnoštvom mogućih identiteta, sa kojima se identifikuju bar privremeno (Hall, 1996). Ovakva pretpostavka istovremeno je i uvod za našu dalju opservaciju koja se tiče tradicionalnih značenja koja se pripisuju rodnim odnosima i porodičnim ulogama od strane starijih generacija, kao i nastojanja mlađih generacija da inoviraju tradicionalno vrijednosne obrasce u naznačenom domenu.

Kontekst u kojem ćemo razmatrati kategoriju roda odnosi se na kulturne implikacije koje prožimaju crnogorsku kulturu. Da kulturna sredina i socijalizacija kao proces izuzetno utiču na oblikovanje rodnog identiteta, jako dobro oslikava citat Džudit Batler (Buthler): „Ona nije rođena kao žena, ona to postaje“ (Buthler, 1990: 127), a „iz sociološke perspektive ključ interesovanja je usmjeren na razumijevanje različitih uloga i funkcija preko kojih se ostvaruje društvena vidljivost“ (Buthler, 1990: 16). Međutim, rodne uloge evoluiraju kroz različite vremenske perspektive, pa shodno tome u tradicionalnom društvu je postojala mnogo naglašenija distinkcija između rodne uloge usmjerene na muškarca i rodne uloge usmjerene na ženu. Za razliku od tradicionalnog društvenog konteksta, u modernom društvu odnos prema rodnim ulogama se mijenja (Bjurrum & Rudberg, 1994). Uprkos promjenama koje su uslijedile u modernom društvenom poretku, Svetlana Zečević je mišljenja da diskriminacija u osnovi još uvijek

²³ *Kulturne specifičnosti*: tradicionalni rodni odnosi, održavanje bliskih veza sa članovima šire porodice, kuća kao središte porodičnih okupljanja, zadržavanje običaja koji su bili dio društvene prakse predaka.

prožima društvenu stvarnost crnogorskog društva. Tako je ona istakla da je ključ diskriminacije pozicioniran u vertikalnoj i horizontalnoj rodnoj dimenziji u okviru podjele rada. U tom smislu, kategoriju „muško“ povezuje sa sferom *produkcije/proizvodnje*, a kategoriju „žensko“ povezuje sa sferom *reprodukcije*. Vertikalnu rodnu dimenziju u sferi rada autorka objašnjava podjelom poslova, pri čemu se za kategoriju „muško“ vezuju bolje plaćeni poslovi, orijentisani prema pozicijama odlučivanja, sa čime proporcionalno raste i društvena moć (Zečević, 2008). Ovome treba dodati da su poslovi koji se vezuju za privatnu sferu i dalje u crnogorskoj kulturi sinonim za ženu. Uprkos toj činjenici, važno je primijetiti da su žene otpočele „osvajanje“ javnih prostora, što ih istovremeno ne oslobađa obaveza i odgovornosti koje su im kroz patrijarhalni sistem vrijednosti povjerene u okvirima privatne sfere djelovanja (Bek, 2001). Moglo bi se reći da se žene u crnogorskoj kulturi nijesu oslobodile tereta patrijarhalne kulture, već su dobile i nove odgovornosti čime su njihove obaveze udvostručene. Tačnije, pored poslova koji se vezuju za privatnu sferu, one preuzimaju i odgovornost koju zahtijevaju javni poslovi. U modernom sistemu „borba žena, porast samoodređenja, negiranje roditeljskog/rodbinskog autoritarizma (ili autoritarizma starog društva) i raskidi sa patrijarhizmom (kao npr. dobijanje prava na razvod) samo su neka od svojstava modernog rodnog sistema“ (Zečević, 2008: 92). Redefinisanje rodnog identiteta u modernom društvu nastaje kao rezultat redefinisavanja rodničkih odnosa, brisanjem distinkcije između poslova definisanih rodničkim ulogama, povećanjem stepena autonomije i odlučivanja, kao i izmijenjenim načinom socijalizacije. Na društvenom planu, to za rezultat ima stvaranje demokratičnijeg društva sa povećanim stepenom lične autonomije. Na osnovu dobijenih podataka, egzaktno ćemo utvrditi u kojoj mjeri su se rodni odnosi i porodične uloge transformisale u crnogorskoj kulturi.

Tabela br. 8 - Rodni odnosi i porodične uloge

| Tvrdnje | N | Minimum | Maximum | Mean | Std. Deviation |
|--|-----|---------|---------|--------|----------------|
| Ako je u braku samo jedan supružnik zaposlen, prirodnije je da to bude muškarac | 642 | 1 | 5 | 2.2648 | 1.14678 |
| Supružnici treba da žive u zajednici sa roditeljima | 642 | 1 | 5 | 3.7757 | 1.13496 |
| Većina poslova u domaćinstvu, po svojoj prirodi, više odgovara ženama | 642 | 1 | 5 | 2.6340 | 1.19083 |
| Dobro je da su žene i muškarci ravnopravni u braku, ali je po pravilu bolje da muškarac ima posljednju riječ | 642 | 1 | 5 | 2.8349 | 1.29712 |
| Muškarcima su bliskije javne, a ženama privatne aktivnosti | 642 | 1 | 5 | 2.9393 | 1.15197 |
| Ljudi u braku su, uopšteno govoreći, srećniji od onih koji nijesu | 642 | 1 | 5 | 2.8474 | 1.14000 |
| Osobe koje žele djecu trebalo bi da stupe u brak | 642 | 1 | 5 | 2.4579 | 1.13885 |
| Fakultetsko obrazovanje je važnije za mladiće, nego za djevojke | 642 | 1 | 5 | 3.7601 | 1.14274 |
| Mlada žena bi trebalo da se stidi ako rodi dijete izvan braka | 642 | 1 | 5 | 3.5421 | 1.24613 |
| Kada žena zarađuje više od muškarca, to je gotovo siguran izvor problema | 642 | 1 | 5 | 3.1168 | 1.16115 |
| U redu je da par živi zajedno iako ne namjerava da se vjenča | 642 | 1 | 5 | 2.5078 | 1.18128 |
| Zaposlena majka može da uspostavi isto tako toplu i čvrstu vezu sa svojom djecom kao i ona koja nije zaposlena | 642 | 1 | 5 | 2.3333 | 1.22294 |
| Brak je kao institucija prevaziđen | 642 | 1 | 5 | 3.5156 | 1.06888 |
| Razvod je najbolje rješenje kada par ne može da živi zajedno | 642 | 1 | 5 | 2.2383 | 1.22541 |

Na osnovu prosječnih vrijednosti (aritmetička sredina),²⁴ pri čemu min. označavamo sa 1- u potpunosti se slažem, a max. sa 5 - u potpunosti se ne slažem, iz tabele br. 8 može se primijetiti da ispitanici pokazuju tendenciju slaganja sa tvrdnjama: Ako je u braku samo jedan supružnik zaposlen, prirodnije je da to bude muškarac – (2,264); Osobe koje žele djecu, trebalo bi da stupe u brak – (2,457); Zaposlena majka može da stvori isto tako čvrstu i toplu vezu sa svojom djecom kao i ona koja nije zaposlena – (2,333). Sudeći prema prosječnim vrijednostima, jasno je da ispitanici pokazuju razumijevanje prema modernim vrijednosnim tendencijama, ali se ne odriču u potpunosti tradicijom definisanih obrazaca ponašanja. Prve dvije tvrdnje upućuju na

²⁴ „Aritmetička sredina je sredina iz sume ili zbira promjenljivih vrijednosti nekog obilježja. Standardna devijacija pokazuje reprezentativnost aritmetičke sredine. Standardna devijacija se uvijek izražava u jedinicama mjere u kojima je izražena serija promjenljivih, odnosno u jedinici mjere aritmetičke sredine. Ukoliko je standardna devijacija mala, skup je homogen, i obratno, ukoliko je standardna devijacija velika, skup je heterogen (*disperzivan*). Standardna devijacija ima nultu vrijednost, ako su sve vrijednosti serije jednake, a isto pravilo vrijedi i za varijansu“ (Mijanović, 2005: 76-77).

održavanje tradicionalnih vrijednosnih obrazaca u domenu bračnih odnosa, dok treća tvrdnja koja se odnosi na položaj žene u kontekstu rodni uloga govori u prilog podržavanja vrijednosnih obrazaca tipičnih za moderna društva i kulture. Važno je uzeti u obzir činjenicu da prosječne vrijednosti pokazuju da u postsocijalističkom periodu dolazi do postupnih promjena unutar vrijednosnih obrazaca tipičnih za tradicionalnu (patrijarhalnu) kulturu. Promjene smo konkretno detektovali u kontekstu rodni odnosa i rodni uloga, a uzroke promjena obrazložićemo većom mobilnošću stanovništva, participiranjem žena u sferi dohodovanog rada, dostupnošću obrazovanja i promjenom životni stilova koji se prilagođavaju novim tržišni trendovima. Tradicionalne i moderne vrijednosti se interferiraju, ili, kao što su Inglehart i Welzel (2005) uvidjeli, uprkos evoluciji društva koja se ogleda u socio-ekonomskom razvoju iz kojeg proizilaze sistemske promjene, ipak tradicijom stvoreni sistemi vrijednosti ostavljaju snažan pečat na društvo i imaju veliku izdržljivost - otpornost.

Na drugoj starni, prosječne vrijednosti upućuju na intenciju neslaganja ispitanika sa sljedećim tvrdnjama: Supružnici treba da žive u zajednici sa roditeljima (3,775); Fakultetsko obrazovanje je važnije za mladiće, nego za djevojke (3,760); Mlada žena bi trebalo da se stidi ako rodi dijete van braka (3,542); Kada žena zarađuje više od muškarca, to je gotovo siguran izvor problema (3,116).

Shodno prosječnim vrijednostima, ispitanici pokazuju tendenciju ka izmjeni tradicionalne vrijednosne orijentacije, što potvrđuje njihov stav prema zajedničkom životu supružnika sa roditeljima i važnosti obrazovanja u odnosu na rod.

Kao posebna se izdvaja tvrdnja „Brak je kao institucija prevaziđen“, sa kojom se ispitanici ne slažu, a zaključak izvodimo na osnovu vrijednosti aritmetičke sredine (3,515). Jasno je da ispitanici u svojoj svijesti vrijednuju instituciju braka, što je tradicionalni vrijednosni indikator. Ovakav odnos ispitanika se može povezati sa kategorijom „sigurnosti“, jer u svijesti ispitanika preovladava mišljenje da društvena veza koja je formalno verifikovana ima manju mogućnost da se raskine, što će reći da preovladava značaj institucionalne potvrde društvene veze. Bauman pravi paralelu između stabilnosti veze u modernom društvu i stabilnosti veze u tradicionalnom poretku: „Istinski ili zadati poreci superiornosti/inferiornosti, za koje se nekad pretpostavljalo da su strukturirani na nedvosmislen način, neupitnom logikom napretka, erodirali su i istopili se - dok su novi suviše fluidni i efemerni da bi poprimili čvršći, prepoznatljivi oblik i zadržali ga dovoljno dugo da bi bio usvojen kao siguran, referentan okvir za

komponovanje identiteta. Kao rezultat toga, „identitet“ je postao nešto što je uglavnom samo postavljeno i samo dodeljeno, ishod napora ostavljenih pojedincima da o njima brinu: ishod koji je u svakom slučaju privremen, sa nedefinisanim, a opet verovatno kratkim očekivanim životnim vekom“ (Bauman, 2009: 42a). Iz ovog se da zaključiti da je u osnovi tekuće ili fluidne modernosti inkorporirana nesigurnost. Upravo je to razlog zbog kojeg ljudi nastoje zadržati tradicionalan oblik institucionalnog verifikovanja bračne veze kao paradigme koja im nudi sigurnost. Jedna od osnovnih ljudskih potreba, prema Abramov Maslovu je potreba za sigurnošću.

Prema istraživanju koje je realizovano između 2008 i 2011.godine u Srbiji Danijela Gavrilović i Dragana Zaharijevski-Stjepanović, zaključuju da 79% ispitanika brak vidi kao isključivi oblik partnerskog života, što upućuje na tradicionalni vrijednosni marker. Osim toga, tradicionalnost se ogleda i kroz neodobravanje razvoda braka, sa čim se slaže 22% ispitanika. 48,8% ispitanika je mišljenja da posao domaćice može da ispunjava ženu, kao i posao za platu, a 14,1% ispitanika se potpuno slaže sa tvrdnjom da je zaposlenje u redu, ali većina žena želi samo kuću i djecu. Kao indikatore modernih vrijednosti autorke podvlače ravnopravno učešće supružnika u obavljanju kućnih poslova, sa čim se slaže 35,3% ispitanika; zaposlenje kao najbolji način da žena bude nezavisna 76,6% ispitanika, a 63% ispitanika se slaže da žena može imati dijete i kao samohrana majka (Gavrilović & Zaharijevski-Stjepanović, 2012: 1097-1098).

U sljedećim redovima smo na primjeru pojedinačnih tvrdnji i godina starosti kao nezavisnih varijabli, analizirali odnos ispitanika prema tradicionalnim i modernim vrijednosnim orijentacijama.

Tabela br. 9- Odnos ispitanika različitih godina starosti prema tvrdnji: Ako je u braku samo jedan supružnik zaposlen, prirodnije je da to bude muškarac

| Godine starosti | Ako je u braku samo jedan supružnik zaposlen, prirodnije je da to bude muškarac | | | | | |
|--|---|-------------|-----------------------------------|--------------|---------------------------|------------|
| | U potpunosti se slažem | Slažem se | Niti se slažem, niti se ne slažem | Ne slažem se | U potpunosti se ne slažem | Ukupno |
| Do 28. Godine | 54 (30,9%) | 69 (39,4%) | 18 (10,3%) | 26 (14,9%) | 8 (4,5%) | 175 (100%) |
| Od 29-38 godina | 30 (20,3%) | 60 (40,5%) | 15 (10,1%) | 34 (23%) | 9 (6,1%) | 148 (100%) |
| Od 39- 55 godina | 51 (30,2%) | 66 (39,1%) | 13 (7,7%) | 33 (19,4%) | 6 (3,6%) | 169 (100%) |
| Preko 55 godina | 42 (28%) | 80 (53,3%) | 12 (8%) | 14 (9,3%) | 2 (1,3%) | 150 (100%) |
| Ukupno | 177 (27,6%) | 275 (42,8%) | 58 (9%) | 107 (16,7%) | 25 (3,9%) | 642 (100%) |
| C=0,019; df=12; $\chi^2=24,215$; p=0,191 | | | | | | |

Sa tvrdnjom „Ako je u braku samo jedan supružnik zaposlen, prirodnije je da to bude muškarac“ u potpunosti se slaže i slaže se 70,3% ispitanika do 28 godina, od 29-38 godina u potpunosti se slaže i slaže se 60,8% ispitanika, od 39-55 godina u potpunosti se slaže i slaže se 69,3% ispitanika i preko 55 godina u potpunosti se slaže i slaže se 81,3% ispitanika. Evidentno je da ne postoji statistički značajna razlika među ispitanicima različitih starosnih grupa. Shodno ovoj tvrdnji, analiza podataka nedvosmisleno upućuje da u crnogorskoj kulturi još uvijek preovladava mišljenje o značaju ekonomske uloge muškarca kao hranitelja porodice. Koliko je važna uloga muškarca kao hranitelja porodice, potvrđuje i činjenica da se u svakoj od starosnih grupa preko 60% ispitanika opredijelilo za modalitete „u potpunosti se slažem“ i „slažem se“, čime se potvrđuje opravdanost hipoteze da je tradicionalni kontekst rodnih uloga koji se odnosi na doživljaj muškaraca kao hranitelja ili osobe koja obezbjeđuje ekonomsku egzistenciju porodice veoma zastupljen u svijesti ispitanika.

Tabela br. 10 - Odnos ispitanika različitih godina starosti prema tvrdnji: Kada žena zarađuje više od muškarca, to je gotovo siguran izvor problema

| Godine starosti | Kada žena zarađuje više od muškarca, to je gotovo siguran izvor problema | | | | | |
|---|--|--------------------|-----------------------------------|--------------------|---------------------------|-------------------|
| | U potpunosti se slažem | Slažem se | Niti se slažem, niti se ne slažem | Ne slažem se | U potpunosti se ne slažem | Ukupno |
| Do 28 godina | 13 (7,4%) | 32 (18,3%) | 51 (29,1%) | 61 (34,9%) | 18 (10,3%) | 175 (100%) |
| Od 29-38 godina | 12 (8,1%) | 26 (17,6%) | 37 (25%) | 48 (32,4%) | 25 (16,9%) | 148 (100%) |
| Od 39- 55 godina | 8 (4,7%) | 45 (26,6%) | 48 (28,4%) | 49 (29%) | 19 (11,3%) | 169 (100%) |
| Preko 55 godina | 22 (14,7%) | 56 (37,3%) | 23 (15,3%) | 36 (24%) | 13 (8,7%) | 150 (100%) |
| Ukupno | 55 (8,6%) | 159 (24,8%) | 159 (24,8%) | 194 (30,2%) | 75 (11,6%) | 642 (100%) |
| C=0, 247; df=12; $\chi^2=41,644$; p=0,000 | | | | | | |

„Prema tradicionalnom muškom stereotipu uloga polova, uspeh muškaraca je velikim delom vezan za ekonomski poslovni uspeh. Tek siguran dohodak omogućava mu da sledi muški ideal „dobrog hranitelja“ i „brižnog supruga i oca porodice“. (...) to znači da za postizanje ovih ciljeva i ispunjenje ovih očekivanja, muškarac mora da dâ sve od sebe, mora da se nosi sa pritiscima vezanim za karijeru...“ (Bek, 2001: 186). Prevazilaženje tradicionalnog značenja koje je inaugurisalo ekonomsku superiornost muškarca potvrđuje veći procenat ispitanika koji se ne slaže sa navedenom tvrdnjom 41,8%, u odnosu na procenat ispitanika koji se slažu sa ovom tvrdnjom 33,4%. Sa aspekta generacijske dimenzije, ispitanici koji pripadaju starijim grupama do 55 godina su mišljenja da je važna ekonomska participacija žene za funkcionisanje jedne porodice, te da kao takva ne predstavlja izvor problema kao što se promišljalo u tradicionalno orijentisanim kulturama. Međutim, 52% ispitanika preko 55 godina su mišljenja da veće prihodovanje žene jeste destabilizujući faktor unutar porodice, što je indikator patrijarhalne kulture u kojoj je djelovanje žene bilo isključivo vezano za privatnu sferu. „Probleme sa emancipacijom žena, muškarci imaju kada „samostalnost“ žene pretili da se okrene i protiv njih.“ (Bek, 2001: 183). Postoji statistički značajna razlika kada je u pitanju poimanje rodni uloga u odnosu na ispitanike koji pripadaju različitim starijim grupama $p < 0,01$. Emancipacija svijesti u smislu doživljaja rodni uloga se može objasniti drugačijim vrijednosnim konceptom za koji je karakterističan proces izgradnje autonomije u odnosu na grupu i autoritete.

Tabela br. 11 - Odnos ispitanika različitih godina starosti prema tvrdnji: Većina poslova u domaćinstvu, po svojoj prirodi, više odgovara ženama

| Godine starosti | Većina poslova u domaćinstvu, po svojoj prirodi, više odgovara ženama | | | | | |
|--|---|-------------|-----------------------------------|--------------|---------------------------|------------|
| | U potpunosti se slažem | Slažem se | Niti se slažem, niti se ne slažem | Ne slažem se | U potpunosti se ne slažem | Ukupno |
| Do 28 godina | 24 (13,7%) | 49 (28%) | 39 (22,3%) | 46 (26,3%) | 17 (9,7%) | 175 (100%) |
| Od 29-38 godina | 29 (19,6%) | 37 (25%) | 27 (18,2%) | 40 (27%) | 15 (10,2%) | 148 (100%) |
| Od 39- 55 godina | 27 (16%) | 71 (42%) | 26 (15,4%) | 38 (22,5%) | 7 (4,1%) | 169 (100%) |
| Preko 55 godina | 30 (20%) | 85 (56,7%) | 14 (9,3%) | 17 (11,3%) | 4 (2,7%) | 150 (100%) |
| Ukupno | 110 (17,1%) | 242 (37,7%) | 106 (16,5%) | 141 (22%) | 43 (6,7%) | 642 (100%) |
| C=0,288; df=12; $\chi^2=58,263$; p=0,000 | | | | | | |

Rad u kući, prema mišljenju Ulriha Beka, u industrijskim društvima se dodjeljuje kao prirodni miraz. „Onaj ko ga preuzme, a mi znamo ko je to, vodi domaćinstvo novcem iz druge ruke i ostaje zavisn od braka kao beočuga samoizražavanja. (...) U principu, sudbina je čak i u industrijskim društvima, već u kolevci: rad u kući celoga života ili vođenje života, shodno tržištu rada“ (Bek, 2001: 191). Prisutan je trend da se sa povećavanjem godina starosti povećava i stepen podržavanja navedene tvrdnje, ukoliko izuzmemo starosnu grupu između 29-38 godina starosti. Naime, 41,7% ispitanika do 28 godina u potpunosti se slaže i slaže se sa tvrdnjom da poslovi u domaćinstvu više odgovaraju ženama, pri čemu se „pol“ koristi kao elemenat diskriminacije. To je predrasuda koja proizilazi iz koncepta patrijarhalne kulture; od 29-38 godina 44 % ispitanika se u potpunosti slaže i slaže sa mišljenjem da je uloga žene, prije svega, u vezi sa privatnom sferom, 58% ispitanika od 39-55 godina starosti je istog mišljenja, a 76,7% ispitanika preko 55 godina u znatno većem procentu iskazuje slaganje sa ovom tvrdnjom. Na osnovu deskriptivnih statističkih nalaza, uviđa se da se sa povećanjem godina starosti povećava i procenat ispitanika koji povezuju poslove u privatnoj sferi sa ulogom žene, što je još jedan od pokazatelja postojanja/zadržavanja tradicionalnih vrijednosti koje su proizvod patrijarhalne kulture kada je u pitanju odnos koji ispitanici zauzimaju spram rodnih uloga.

Tabela br. 12 - Odnos ispitanika različitih godina starosti prema tvrdnji: Dobro je da su žene i muškarci ravnopravni u braku, ali je po pravilu bolje da muškarac ima posljednju riječ

| Godine starosti | Dobro je da su žene i muškarci ravnopravni u braku, ali je po pravilu bolje da muškarac ima posljednju riječ | | | | | |
|--|--|-------------|-----------------------------------|--------------|---------------------------|------------|
| | U potpunosti se slažem | Slažem se | Niti se slažem, niti se ne slažem | Ne slažem se | U potpunosti se ne slažem | Ukupno |
| Do 28 godina | 28 (16%) | 38 (10,7%) | 52 (29,7%) | 26 (14,9%) | 31 (17,7%) | 175 (100%) |
| Od 29-38 godina | 27 (18,2%) | 30 (20,3%) | 21 (14,2%) | 45 (30,4%) | 25 (16,9%) | 148 (100%) |
| Od 39- 55 godina | 22 (13%) | 55 (32,5%) | 23 (13,6%) | 52 (30,8%) | 17 (10,1%) | 169 (100%) |
| Preko 55 godina | 38 (25,3%) | 56 (37,3%) | 26 (17,3%) | 26 (17,3%) | 4 (2,7%) | 150 (100%) |
| Ukupno | 115 (17,9%) | 179 (27,9%) | 122 (19%) | 149 (23,2%) | 77 (12%) | 642 (100%) |
| C=0,310; df=12; $\chi^2=68,100$; p=0,000 | | | | | | |

Dominantna uloga muškarca kao autoriteta u porodici je karakteristika tradicionalnog društva. Dobijeni podaci upućuju da postoji statistička značajnost među ispitanicima različitih godina starosti $p < 0,01$. Možemo konstatovati da naklonost prema tradicionalnoj ulozi muškarca pokazuju i mlađi ispitanici do 28 godina. Njih 26,7% se u potpunosti slaže i slaže sa navedenom tvrdnjom; ispitanici od 29-38 godina 38,5% se u potpunosti slaže i slaže sa činjenicom da riječ muškarca treba da bude superiornija u odnosu na riječ žene (supruge), dok procenat ispitanika koji podržavaju navedenu tvrdnju znatno raste proporcionalno sa porastom godina starosti. Tako, u kategoriji od 39-55 godina, njih 45,5% se u potpunosti slaže i slaže se, ali znatno veći procenat ispitanika preko 55 godina 62,6% iskazuju saglasnost sa dominantnom ulogom muškarca u braku. Kao što je pokazala većina prethodnih tvrdnji, i ova tvrdnja upućuje na razmišljanje da su godine značajan faktor koji oblikuje modele ponašanja kada su u pitanju rodni odnosi. Na osnovu rezultata istraživanja koje je realizovano u Crnoj Gori (2012) od strane Ipsos Strategic marketing, 44% ispitanika podržava dominantnu ulogu muškarca, dok se 27% ispitanika ne slaže sa činjenicom da muškarac *apriori* treba da ima dominantnu ulogu u porodici. Rezultate objavljene 2012. godine smo poredili sa rezultatima našeg istraživanja i predstavimo ih tabelom br. 13.

Tabela br. 13 - Poređenje podataka dobijenih 2012. godine i podataka dobijenih 2014. godine koji se odnose na tvrdnju: „Dobro je da su muškarci i žene ravnopravni u braku, ali je po pravilu bolje da muškarac ima posljednju riječ“

| Godine | Slazem se | Ne slazem se |
|----------------------------------|-----------|--------------|
| 2012 (Ipsos Strategic Marketing) | 44% | 27% |
| 2014 | 45,8% | 35,2% |

Nezavisno od godina starosti, uopšteno gledano mogu se detektovati izvjesne promjene u kontekstu odnosa prema rodnim ulogama. Poređenjem podataka istraživanja iz 2012. godine i 2014. godine identifikuje se veoma mali porast broja ispitanika koji smatraju da je za brak važna dominantna uloga muškarca i njegov autoritet, dok na drugoj strani se može uvidjeti da je znatno više porastao broj ispitanika koji ne podržava dominantnu ulogu muškarca u braku, već smatra da je rodna ravnopravnost temelj na kojem treba da se zasniva veza i odnos ljudi u braku. Anđelka Milić (2007)²⁵ u svojim opservacijama o porodici poentira da uprkos oplemenjujućoj misiji porodice u modernom društvu, koja se iskazivala kroz vaspitnu, a zatim socijalizatorsku ulogu, ipak se nije ugasila klica tradicionalnog, autoritarnog poretka nejednakosti i hijerarhije. U građanskoj porodici pojavljuje se autoritet gospodara koji se oslikava u liku oca porodice, pri čemu svoju moć ne temelji na nasljedstvu i porijeklu, već na vještini zarađivanja. Međutim, postepeno dolazi do strukturalnih promjena. „Umjesto autoritarne hijerarhije rane građanske klase, porodicu sve više osvaja dijadna simetrija supružnika. (Parsons, Dirkem) (...) žene počinju da zaposedaju muško polje hranioca svojim sve brojnijim i stalnijim zapošljavanjem. Ulazeći u polje rada žene sve više jačaju svoju poziciju hranioca..., mada još uvek nedovoljno snažno da bi oslabila muževljevu, ali dovoljno snažno da bi ugrozila hijerarhiju grupnog porodičnog poretka“ (Milić, 2007: 5). Iz ove opservacije se uviđa da autoritarni obrazac tipičan za tradicionalnu kulturu se transformiše u oblik koji se ne može okarakterisati kao egalitaran, ali se može detektovati tendencija ka djelimičnoj demokratizaciji odnosa među supružnicima.

²⁵ Pogledati A. Milić (2007), *Sociologija porodice, kritika i izazovi*, Beograd: Čigoja

Tabela br. 14 - Odnos ispitanika različitih godina starosti prema tvrdnji: Ljudi u braku su, uopšteno govoreći, srećniji od onih koji nijesu

| Godine starosti | Ljudi u braku su, uopšteno govoreći, srećniji od onih koji nijesu u braku | | | | | |
|--|---|-------------|-----------------------------------|--------------|---------------------------|------------|
| | U potpunosti se slažem | Slažem se | Niti se slažem, niti se ne slažem | Ne slažem se | U potpunosti se ne slažem | Ukupno |
| Do 28 godina | 11 (6,3%) | 46 (26,3%) | 58 (33,1%) | 39 (22,3%) | 21 (12%) | 175 (100%) |
| Od 29-38 godina | 18 (12,2%) | 31 (20,9%) | 37 (25%) | 39 (26,4%) | 23 (15,5%) | 148 (100%) |
| Od 39- 55 godina | 13 (7,7%) | 64 (37,9%) | 41 (24,3%) | 40 (23,7%) | 11 (6,4%) | 169 (100%) |
| Preko 55 godina | 25 (16,7%) | 73 (48,7%) | 33 (22%) | 16 (10,6%) | 3 (2%) | 150 (100%) |
| Ukupno | 67 (10,4%) | 214 (33,3%) | 169 (26,3%) | 134 (20,9%) | 58 (9,1%) | 642 (100%) |
| C=0,301; df=12; $\chi^2=64,164$; p=0,000 | | | | | | |

Na osnovu cjelokupnog uzorka od 642 ispitanika, 43,7% ispitanika se slaže sa tvrdnjom da je brak uslov za sreću, dok 29,9% ispitanika se ne slaže sa tom konstatacijom. Ako ovu tvrdnju analiziramo uzimajući u obzir godine ispitanika, može se uvidjeti da stariji ispitanici pokazuju izraženiji doživljaj braka kao razloga za srećniji život, nego što to iskazuju mlađi ispitanici. Utvrđena je statistički značajna razlika na nivou $p < 0,01$ između ispitanika različitih godina starosti uzimajući u obzir njihov odnos prema braku. Tačnije, mlađa populacija pokazuje tendenciju ka autonomiji, slobodi i individualnosti, što jesu bitne odrednice modernizacije društvenih odnosa. U knjizi „Normalan kaos ljubavi“ Ulrich Bek i Elizabet Bek-Gernshajm²⁶ bave se istraživanjem fluidne prirode ličnih odnosa, braka, porodičnih odnosa u svijetu sklonom permanentnim promjenama. Po njihovom mišljenju, „tradicije, uputstva i pravila koja su nekada upravljala ličnim odnosima više se ne primjenjuju i pojedinci se sada suočavaju sa beskrajnim nizom izbora u vezi sa zasnivanjem, prilagođavanjem, poboljšavanjem i raskidanjem saveza koji osnivaju sa drugima. Činjenica je da se brak sada zasniva po osnovu lične volje, a ne pod uticajem ekonomskih razloga ili pod pritiskom porodice i donosi, kako slobodu, tako i nove napetosti“ (Gidens, 2007: 192). To potvrđuje i Baumanova opservacija društvenih veza koje u savremenom postmodernom društvu gube legitimitet trajnosti, a postaju integralan dio fluidnog života koji funkcioniše u skladu sa uslovima tržišnog društva, pa on dodaje „teško se može očekivati od nacije koju podstiču da usvoji beskrajne novitete fleksibilnog tržišta rada da posveti mnogo vremena

²⁶ Pogledati: Gidens, 2007

izgradnji veze“ (Bauman, 2009a: 107-108). Nasuprot tumačenju Beka i Baumana, koji aludiraju na krhkosti veza, u crnogorskom društvu brak ima veoma naglašen značaj i važnost u svijesti ispitanika. Objašnjenje možemo potražiti u emocionalnoj i socijalnoj sigurnosti, ostvarivanju zajedništva čime se povećava nivo sreće i smisla u životima usamljenih pojedinaca u modernom i postmodernom društvu.

Istraživanje sprovedeno u Hrvatskoj pokazuje da 63,9% građana smatra da su osobe u braku srećnije od onih koje to nijesu, dok 33,8% smatra da brak nije uslov za sreću (Aračić & Nikodem, 2000: 300). Autori su poredili brak kao uslov sreće i godine starosti ispitanika, što je predstavljeno u tabeli br. 15.

Tabela²⁷ br. 15 - Tvrdnja da je brak nužan uslov za sreću s obzirom na godine starosti ispitanika (na primjeru Hrvatske)

| Ljudi u braku su srećniji od onih koji nisu | | | | | |
|---|------------------------|-----------|-----------------------------------|--------------|---------------------|
| Godine starosti | U potpunosti se slažem | Slažem se | Niti se slažem, niti se ne slažem | Ne slažem se | Uopšte se ne slažem |
| Do 28 godina | 16,9% | 38,6% | 18% | 23,1% | 3,4% |
| Od 29-38 godina | 19,4% | 41,5% | 21,2% | 16,6% | 1,4% |
| Od 39-48 godina | 26,5% | 39,5% | 15,5% | 16% | 2,5% |
| Od 49-58 godina | 29,5% | 39% | 15,8% | 13,7% | 2,1% |
| Preko 59 godina | 27,2% | 52,8% | 10,4% | 8% | 1,6% |

Komparacija istraživanja u Hrvatskoj (2000) i Crnoj Gori (2014) – (tabele 14 i 15) upućuje na isti trend kada je u pitanju tumačenje braka kao uslova za sreću, shodno godinama starosti.

Tabela br. 16 - Odnos ispitanika različitih godina starosti prema tvrdnji: Brak je kao institucija prevaziđen

| Godine starosti | Brak je kao institucija prevaziđen | | | | | |
|--|------------------------------------|-------------------|-----------------------------------|--------------------|---------------------------|-------------------|
| | U potpunosti se slažem | Slažem se | Niti se slažem, niti se ne slažem | Ne slažem se | U potpunosti se ne slažem | Ukupno |
| Do 28 godina | 6 (3,4%) | 30 (17,1%) | 61 (34,9%) | 48 (27,4%) | 30 (17,2%) | 175 (100%) |
| Od 29-38 godina | 7 (4,7%) | 18 (12,2%) | 37 (25%) | 68 (45,9%) | 18 (12,2%) | 148 (100%) |
| Od 39- 55 godina | 7 (4,1%) | 16 (9,5%) | 37 (21,9%) | 74 (43,8%) | 35 (20,7%) | 169 (100%) |
| Preko 55 godina | 8 (5,3%) | 24 (16%) | 30 (20%) | 57 (38%) | 31 (20,7%) | 150 (100%) |
| Ukupno | 28 (4,4%) | 88 (13,7%) | 165 (25,7%) | 247 (38,5%) | 114 (17,7%) | 642 (100%) |
| C=0, 201; df=12; $\chi^2=27, 019$; p=0,008 | | | | | | |

²⁷ Tabela preuzeta: Aračić, P & Nikodem, K. (2000), *Važnost braka i obitelji u hrvatskom društvu*, BS 70 (2000), br. 2, str. 291-311.

Kako tvrde Aračić i Nikodem, sa razvojem modernog društva odnos prema braku se mijenja u odnosu na tradicionalan doživljaj braka kao neraskidive veze između muškarca i žene. U modernim društvenim uslovima, reći će Aračić i Nikodem, brak podrazumijeva „partnerski odnos koji uključuje relativno neovisan život, pravo i mogućnost na osobni razvoj i slobodu, fleksibilnu raspodjelu uloga, uzajamno povjerenje i veliko otvaranje prema vani“ (Aračić & Nikodem, 2000: 297-298). Za razliku od tradicionalnog poimanja braka, kao institucije među partnerima koji su okrenuti prema svojoj djeci i dobrobiti cjelokupne porodice, sa definisanim ulogama i obavezama, savremeni brak podrazumijeva okrenutost ka sebi, vlastitom zadovoljstvu svakog od partnera ponaosob. Da bismo ovaj prelaz jasnije elaborirali, poslužićemo se Rismanovim objašnjenjem položaja individue kako u tradicionalnom, tako i u modernom društvu: „Tradicijom usmerena osoba jedva da misli o sebi kao jedinki. Još manje joj pada na pamet da svoju sudbinu uobličava terminima ličnih životnih ciljeva ili da sudbinu svoje djece odvaja od sudbine čitave porodice. Međutim, u fazi prelaznog porasta ljudi iznutra usmerenog karaktera zaista imaju osećanje kontrole nad sopstvenim životima, pa vide i svoju djecu kao pojedince sa njihovim budućim karijerama“ (Risman, 2007: 19).

Ispitanici do 28 godina se u najmanjem procentu ne slažu sa tvrdnjom da je brak kao institucija prevaziđen, dok ispitanici koji pripadaju starijim starosnim kategorijama iskazuju veoma veliki stepen neslaganja. To je još jedan indikator koji potvrđuje da brak u crnogorskom društvu još uvijek ima veoma veliki značaj u svijesti ispitanika.

Poredeći ove rezultate sa rezultatima istraživanja u Srbiji i Hrvatskoj, može se konstatovati slična situacija. U Srbiji 79,5%²⁸ ispitanika brak smatra jednim oblikom partnerskog života, u Hrvatskoj 89,6% ispitanika smatra da brak nije prevaziđen kao institucija, dok 10,4% smatra da jeste, u Crnoj Gori 56,2% ispitanika se ne slaže da je brak kao institucija prevaziđen, a 18,1% ipitanika smatra da jeste. Sudeći prema nalazima Arčića i Nikodema, situacija u Hrvatskoj²⁹ je slična situaciji u Irskoj i Norveškoj, gdje 10% građana smatra da je brak kao institucija prevaziđen, dok u Kanadi 13% stanovnika smatra da je brak kao institucija prevaziđen. Moglo bi se konstatovati da brak, iako marker tradicionalnih vrijednosti, ipak u modernom društvu ne gubi značaj.

²⁸ Gavrilović & Zaharijevska, Stjepanović (2012) Tradicionalne i moderne vrednosti u tranzicionoj Srbiji, Teme, G XXXVI, br. 3, str. 1087-1102.

Zato bi se prije moglo govoriti o promjenama uloga samih partnera unutar braka kao zajednice, nego o nestajanju braka kao institucije.

Tabela br. 17 - Odnos ispitanika različitih godina starosti prema tvrdnji: Mlada žena bi trebalo da se stidi ako rodi dijete van braka

| Godine starosti | Mlada žena bi trebalo da se stidi ako rodi dijete van braka | | | | | Ukupno |
|--|---|-------------|-----------------------------------|--------------|---------------------------|------------|
| | U potpunosti se slažem | Slažem se | Niti se slažem, niti se ne slažem | Ne slažem se | U potpunosti se ne slažem | |
| Do 28 godina | 15 (8,6%) | 10 (5,7%) | 31 (17,7%) | 71 (40,6%) | 48 (27,4%) | 175 (100%) |
| Od 29-38 godina | 11 (7,4%) | 11 (7,4%) | 17 (11,5%) | 56 (37,8%) | 53 (35,9%) | 148 (100%) |
| Od 39- 55 godina | 7 (4,1%) | 32 (18,9%) | 21 (12,4%) | 69 (40,8%) | 40 (23,8%) | 169 (100%) |
| Preko 55 godina | 20 (13,3%) | 48 (32%) | 22 (14,7%) | 43 (28,7%) | 17 (11,3%) | 150 (100%) |
| Ukupno | 53 (8,3%) | 101 (15,7%) | 91 (14,2%) | 239 (37,2%) | 158 (24,6%) | 642 (100%) |
| C=0,329; df=12; $\chi^2=77,958$; p=0,000 | | | | | | |

U tradicionalnom vrijednosnom kontekstu, rođenje djeteta se vezivalo isključivo za brak, sa veoma naglašenom moralnom konotacijom. Žena koja rodi dijete van braka bila je stigmatizovana kako od neposrednog, tako i od posrednog okruženja. Snažna bujica slika, informacija, naglašena mobilnost ljudi u modernom društvu, liberalizacija društvenih odnosa, donekle determiniše destabilizaciju tradicionalnog koncepta privatnog života. „U tom procesu vidljiva je erozija društvenih, pa ako hoćete i ostalih identiteta, kao i destabilizacija ličnosti...“ (Tomić, 2007: 167). Ličnost se okreće sebi, oslobađajući se tradicionalnih pritisaka zajednice koji su se ogledali u moralnoj odgovornosti pojedinca prema zajednici. Individualizacija „znači u ovom smislu da se biografija čoveka oslobađa unapred datih šematizovanih fiksacija stavljajući otvoreno i zavisno odluke u ruke svakog pojedinca. Individualizacija životih pozicija i tokova glasi: biografije postaju *autorefleksivne*, odnosno socijalno šematizovane biografije transformišu se u biografiju koja je lično stvorena“ (Bek, 2001: 231).

Tabela br. 18 - Odnos ispitanika različitih godina starosti prema tvrdnji: Razvod je najbolje rješenje kada par ne može da živi zajedno

| Godine starosti | Razvod je najbolje rješenje kada par ne može da živi zajedno | | | | | Ukupno |
|---|--|-------------|-----------------------------------|--------------|---------------------------|------------|
| | U potpunosti se slažem | Slažem se | Niti se slažem, niti se ne slažem | Ne slažem se | U potpunosti se ne slažem | |
| Do 28 godina | 70 (40%) | 79 (45,1%) | 14 (8%) | 8 (4,6%) | 4 (2,3%) | 175 (100%) |
| Od 29-38 godina | 55 (37,2%) | 53 (35,8%) | 14 (9,5%) | 13 (8,8%) | 13 (8,7%) | 148 (100%) |
| Od 39- 55 godina | 38 (22,5%) | 76 (45%) | 15 (8,9%) | 22 (13%) | 18 (10,7%) | 169 (100%) |
| Preko 55 godina | 36 (24%) | 57 (38%) | 11 (7,3%) | 31 (20,7%) | 15 (10%) | 150 (100%) |
| Ukupno | 199 (31,0%) | 265 (41,3%) | 54 (8,4%) | 74 (11,5%) | 50 (7,8%) | 642 (100%) |
| C=0, 256; df=12; $\chi^2=45,063$; p=0,000 | | | | | | |

Na cjelokupnom uzorku 642 ispitanika utvrdili smo da se u potpunosti slaže i slaže veoma veliki procenat ispitanika 72,3% sa tvrdnjom da je razvod najbolje rješenje ukoliko partneri nijesu u prilici da pronađu smisao zajedničkog života, što upućuje na oslobađanje od normi tipičnih za tradicionalno društvo u okviru kojeg je brak percipiran kao „neraskidiva“ veza između dvoje ljudi. Takođe, na osnovu istraživanja koje je sprovedeno u Srbiji između 2008 i 2011. Godine, Danijela Gavrilović i Dragana Stjepanović-Zaharijevski su utvrdile da 22% ispitanika podržava razvod braka. U tradicionalnom društvenom kontekstu brak je podrazumijevao nerskidivu vezu, sem u izuzetnim situacijama koje su dovodile u pitanje moralni dignitet porodice. U modernom društvu razvod nije stvar neposrednog okruženja (šire porodice i uopšte zajednice) kao što je to bio slučaj u tradicionalnom društvenom kontekstu, već odluka o razvodu proizilazi iz dogovora koji partneri međusobno postignu, pri čemu partneri samostalno odlučuju o svojim statusima. Prisutne su promjene u smislu prevazilaženja tradicionalno konotiranog značenja razvoda kao negativnog.

U našem poimanju rodni uloga i analizi rezultata istraživanja primaran akcenat smo stavili na „rodu kao rezultatu procesa socijalizacije“. Međutim, perspektiva kategorije roda, pa i sam proces socijalizacije determinisan je kulturnom tradicijom koja podstiče ili osporava liberalizaciju rodni odnosa. Istorijske i društveno-kulturne okolnosti ostavljaju snažan pečat na vrijednosno utemeljenje i značaj koji se pripisuje rodnim odnosima i rodnim ulogama. Da su u toku značajne promjene i razvojni procesi u Crnoj Gori, potvrđuje i činjenica da se mlađe generacije „oslobađaju“ patrijarhalnih barijera i nastoje se približiti konceptu rodne jednakosti. Međutim, ne možemo prenebregnuti

činjenicu da u društvu nijesu stvoreni odgovarajući uslovi koji bi u kontinuitetu podsticali razvoj rodne jednakosti. S jedne strane, tu težnju usporavaju ostaci tradicionalizma, a, s druge strane, društvene organizacije i društvene institucije koje rodnu jednakost promovišu više u svojstvu narativa, nego u svojstvu društveno vidljivog djelovanja. Analogno tome, može zaključiti da se na društvenom planu u okviru ove sfere društvene stvarnosti postiže samo parcijalan učinak. „Uprkos političkim pravima, jaz između formalne jednakosti (kako piše u zakonima) i suštinske jednakosti (koja se uživa u praksi u smislu participacije u javnom životu) je zasigurno veliki i odnosi se na sve kategorije stanovništva, a naročito na žene. (...) Ovo podrazumijeva pokretanje institucionalnih i društvenih reformi“ (Moghadam, 2008: 5).

6.3. Kulturni identitet iz perspektive vrijednosti

Prilikom oparacionalizacije poimanja vrijednosti, za početak ćemo se usredsrediti na Manhajново tumačenje i objašnjenje vrijednosti. Sudeći prema Manhajnovoj analizi, vrijednosti nijesu apstraktni pojmovi, već su utemeljene u pojedinačnoj svijesti, ali u isto vrijeme i društveno priznate. U tom smislu se može govoriti o subjektivnom doživljaju vrijednosti i objektivnim društvenim okolnostima u okviru kojih se vrijednosti manifestuju. „Po nama, vrednosti se izražavaju, pre svega vrednostima izbora koje prave pojedinci: time što više volim ovo ili ono, ja vrednujem stvari. Ali vrednosti ne postoje samo u subjektivnim okolnostima kao izbori od strane pojedinca; one postoje i kao objektivne norme tj. kao savet: bolje ti je da učiniš ovo nego ono drugo. Osnovna funkcija ovih objektivnih normi jeste da privoli pripadnike određenog društva da se ponašaju i postupaju na način koji se uklapa u okvire postojećeg poretka“ (Manhajm, 2009: 34). Kako struktura društva nije statična, tako se ni sistem vrijednosti ne može tumačiti kao nepromjenljiva kategorija. Tu pronalazimo zajednički imenitelj kulturnog identiteta i vrijednosti. Osnovna funkcija vrijednosti bi se odnosila na uspostavljanje koherentnog sistema socijalnih i psiholoških djelovanja i ponašanja, ali ono što je tipično za tranzicioni period u Crnoj Gori tiče se društvenih uslova koji utiču na dezintegraciju vrijednosnog sistema.

Tema naše rasprave tiče se identiteta, a vrijednosni koncept je involviran u osnovi identiteta. To potvrđuje naučna opservacija Mladena Labusa: „(...) temeljna značajka vrijednosnih stavova jeste da oni predstavljaju dio identiteta ispitanika koji se

iskazuje u njihovu odnosu prema različitim kontekstima koji određuju njihovu egzistenciju: osobni, obiteljski, grupni, nacionalni, profesionalni, univerzalni (opštečovečanski)“ (Labus, 2005: 384). Tome valja dodati da su: „Procesi u vrijednosnim orijentacijama kompleksni i sa vlastitom unutarnjom dinamikom. Takođe, refleksi su dubokih socijalnih prestrukturiranja i kao takve ih se može interpretirati samo u diskursu latentnih struktura i njihovih tendencija” (Labus, 2005: 404). U tabeli br. 19 predstavimo koje vrijednosti imaju prioritet u crnogorskom društvu.

Tabela br. 19 -Rangiranje vrijednosti

| Rang | Vrijednosti | Frekvencije | Procenti |
|------|----------------------|-------------|----------|
| 1. | Zdravlje | 303 | 47.2 |
| 2. | Porodica | 141 | 22 |
| 3. | Ljubav | 100 | 15.6 |
| 4. | Sloboda | 24 | 3.7 |
| 5. | Novac i imetak | 14 | 2.2 |
| 6. | Rad | 13 | 2.0 |
| 7. | Znanje | 10 | 1.6 |
| 8. | Brak | 9 | 1.4 |
| 9. | Poštovanje | 8 | 1.2 |
| 10. | Ravnopravnost polova | 4 | 0.6 |
| 11. | Pravednost | 3 | 0.5 |
| 12. | Prijateljstvo | 2 | 0.3 |
| 13. | Jednakost šansi | 2 | 0.3 |
| 14. | Ljudska prava | 2 | 0.3 |
| 15. | Ljepota | 1 | 0.2 |
| 16. | Tolerancija | 0 | 0.0 |
| 17. | Preduzimljivost | 0 | 0.0 |
| 18. | Prava manjina | 0 | 0.0 |
| 19. | Ekologija | 0 | 0.0 |

Na osnovu dobijenih rezultata i uzimajući u obzir način na koji su ispitanici rangirali vrijednosti jasno se uviđa da najveću pažnju poklanjaju vrijednostima kao što su: zdravlje, porodica, ljubav i sloboda. Visoko rangiranje vrijednosti kao što su: zdravlje, porodica i ljubav opravdava činjenicu da se u svijesti ispitanika zadržala važnost zdravlja kao preliminarog uslova za društveno funkcionisanje, zatim porodice kao zajednice koja pruža sigurnost i ljubav, tim više što moderno društvo karakterišu kontinuirane promjene i neizvjesnosti, pa je porodica jedna od rijetkih društvenih grupa koja pruža emotivnu i materijalnu sigurnost. Za razliku od drugih vrijednosti, Šeler (2011) za ljubav kaže da ima *sopstvenu evidenciju* i ne treba je definisati i određivati shodno mjerilima „uma“. Iz perspektive moralnosti, prema Šelerovom mišljenju, „Moralno vredna je ona ljubav koja ne gleda osobu zato što ona ima one ili ove osobine, ili čini ovo ili ono, »obdarena« je na ovaj ili onaj način, »lepa« je, ima vrlina i slično,

već je moralno vredna ljubav ona koja sve te osobine, delatnosti i obdarenosti vezuje za svoj predmet-budući da sve one i *pripadaju toj osobi*. Samo takva ljubav je „apsolutna“, jer ne zavisi od mogućih promena tih osobina, delatnosti i tako dalje“ (Šeler, 2011: 69-70). Šeler ljubav svrstava u domen viših vrijednosti, nezavisnu od bilo kakvih karakteristika koje su promjenljive prirode. On ljubav percipira kao permanentnu ljudsku težnju.

Razmatrajući pojam konačnog dobra, Šeler je mišljenja da ljudi koji sebe doživljavaju kao nekog ko ga je dostigao - „sasvim je izvesno da se radi o uobraženju, o zastoju njegovog duhovno moralnog razvitka...“ (Šeler, 2011: 101). Ljubav je unutrašnji osjećaj koji treba da djeluje podsticajno na razvoj svake ličnosti ponaosob, kao i zajednice u cjelini, ne uključujući interese u njenu sferu, jer interesi negiraju istinsku ljubav.

Sljedeća grupa vrijednosti koju ispitanici visoko rangiraju odnosi se na novac/imetak, rad. Pozivajući se na mišljenje Ingleharta, Pavlović prilikom tumačenja materijalističkih vrijednosti smatra da se „presudan značaj socioekonomskog razvoja ogleda, prema Inglehartu, u činjenici da on snažno utiče na osećaj egzistencijalne sigurnosti, budući da od njega zavisi da li je fizički opstanak siguran ili ne. Ekonomske teškoće odražavaju se na najosnovnije ljudske potrebe...“ (Pavlović, 2009: 14).

Prvo ćemo se osvrnuti na analizu vrijednosti kao što su novac/imetak i rad, a zatim ćemo prokomentarisati znanje kao vrijednost u kontekstu „savremenog društva-društva znanja“.

Novac/imetak i rad se kao vrijednosti mogu tumačiti u kontekstu socioekonomske situacije iz koje proizilaze prioriteti pojedinca, kao što je stvaranje uslova za egzistencijalne potrebe. Ovdje valja ukazati na mišljenje Maksa Vebera, koji nas podsijeca da: „Kapitalističkom privrednom poretku je neophodna ta predanost »pozivu zarađivanja« novca: ona vrsta odnosa prema spoljašnjim dobrima, toj strukturi adekvatna, povezana je tako jako sa uslovima pobjede u ekonomskoj borbi za opstanak, da *danas*, u stvari ne može biti govora o nekoj nužnoj vezi »hermatističkog« načina života sa bilo kakvim jedinstvenim »pogledom na svet«. Ko se svojim načinom života ne prilagodi uslovima kapitalističkog uspeha, stagnira ili propada“ (Veber, 2011: 48-49). Vrijednosti kao što su rad, novac/imetak postaju paradigma koju nalaže kapitalistički poredak, ali istovremeno značaj ovih vrijednosti je višestruk i može se analizirati sa pojedinačnog i društvenog aspekta. Značaj ovih vrijednosti sa stanovišta pojedinačnog

aspekta, s jedne strane, ogleda se u zadovoljavanju primarnih (egzistencijalnih) potreba, a, s druge strane, pa i sam rad kao način samoaktualizacije odražava se na nivo samopouzdanja, osjećaj korisnosti i agažovanosti, razvoj kreativnih i intelektualnih sposobnosti, osjećaj zadovoljstva i nezavisnosti. Sa društvenog i kulturnog aspekta vrijednosti kao što su rad i imetak/novac stečen dohodovanim radom doprinose društvenom bogatstvu, kvalitetu života i zadovoljstvu građana. Kako Inglehart konstatuje, rad i novac/imetak stečen dohodovanim radom reflektuje se na vrijednosti samoizražavanja, odnosno samoaktualizacije.

Sljedeća vrijednost je *znanje*, koja se u svijesti ispitanika ne rangira visoko. Ovo je podatak koji zaslužuje posebnu pažnju, pogotovu ako znamo da u savremenom društvu znanje postaje imperativ društvenog razvoja, odnosno: „Znanje je najznačajniji i najuticajniji resurs u proizvodnji načina društvenog života u određenom društvu, a time i ukupnog društvenog razvoja – ekonomskog, političkog i kulturnog“ (Vukićević, 2014: 45). Povezanost vrijednosti kao što su rad i znanje sa sociološkog aspekta objasnićemo stalnim promjenama koje se manifestuju u strukturi rada: „gdje industrijski rad ustupa primat teorijskom informatičkom radu i razvoju uslužnih djelatnosti. Bitno je ove promjene pratiti na relaciji idealnog tipa „društva znanja“ i društvene stvarnosti. Procjene su da uslužni sektor u „društvima znanja“ doprinosi više od 70% vrijednosti društvenog proizvoda. Sociološki je bitno dijagnosticirati promjene koje ovo proizvodi na ukupne društvene odnose na nivou korisnika ovog znanja, kako u određenom društvu, tako i u globalnim razmjerama“ (Vukićević, 2014: 45). Razlozi zbog kojih znanje nema zapaženo mjesto u svijesti ispitanika ogleda se u nedovoljnom promovisanju znanja kao vrijednosti u društvu, a nerijetko i subverzivnom odnosu prema ljudima koji ga posjeduju i koji su ga kroz proces formalnog obrazovanja i verifikovali. Ovaj status znanja može se objasniti *hipotezom oskudice* koju Inglehart uvodi i kojom nastoji ukazati „da prioriteta pojedinca odražavaju socioekonomske uslove, pri čemu se najveća subjektivna vrednost pridaje najvažnijim nezadovoljenim potrebama“ (Pavlović, 2009: 15). Znači, u crnogorskom društvu znanje, prema mišljenju ispitanika, nije tretirano kao vrijednost koja ima primaran status u vrijednosnoj hijerarhiji. Stoga društvo kao svoj prioritet treba da eksponira znanje, da ukaže poseban status ljudima koji ga posjeduju, budući da bez znanja kao resursa i bez ljudi koji su istinski nosioci ovog resursa ne možemo govoriti o društvenom progresu.

Vrijednost koju su ispitanici u vrijednosnoj hijerarhiji rangirali, nakon zdravlja, porodice, ljubavi, slobode novaca/imetaka, rada, znanja je brak. Iako smo kroz prethodnu analizu rezultata konstatovali da brak ima veoma zapaženo mjesto u svijesti ispitanika, prilikom rangiranja vrijednosti brak ispitanici ipak nijesu pozicionirali na vrhu hijerarhije vrijednosti. Ovdje možemo govoriti o doživljaju važnosti braka, ali ne u kontekstu braka kao primarne vrijednosti. Ovakav način rangiranja vrijednosti može se objasniti procesom emancipacije svijesti pogotovu kod mlađih ispitanika, što su pokazali prethodno elaborirani rezultati. To u velikoj mjeri potvrđuje tendenciju da se crnogorsko društvo postepeno oslobađa predrasuda da brak predstavlja prioritet u životu pojedinaca, a, s druge strane, pokazuje i postepenu tendenciju usmjerenu ka postizanju autonomije podstaknutu intelektualnim i ekonomskim osamostaljivanjem.

Poštovanje kao vrijednost se veoma nisko rangira (rang br. 9), što govori u prilog činjenici da su međuljudski odnosi dovedeni u pitanje. Poštovanje se zasniva na autoritetu, a odnos prema autoritetu se smjenjuje kroz različite vremenske epohe. Na to nas Manhajm podsjeća kada kaže: „Nekada su postojala samo dva načina opravdanja autoriteta društvenih normi: one su bile ili deo tradicije („kao što su govorili naši dedovi“) ili su izražavale božju volju“ (Manhajm, 2009: 39). Sa tim u vezi možemo govoriti o poštovanju, koje se u tradicionalnom društvenom poretku tumačilo shodno religijskom autoritetu ili autoritetu predaka čija se moć rasuđivanja i djelovanja nije podvrgavala preispitivanju. To nadalje potvrđuje i da su primat u procesu socijalizacije u tradicionalnom društvu imale crkva i porodica. Prelazak iz tradicionalnog u moderni poredak uslovljava izmještanje socijalizacije iz okvira crkve i porodice u širi društveni kontekst. U modernom društvenom poretu značajan agens socijalizacije pored škole i vršnjačkih grupa, jesu i sredstva masovnih medija, podsredstvom kojih se odašilju raznovrsni sadržaji u čijoj osnovi je involviran „modus imanja“. To je ključni trenutak u kojem dolazi do smjene duhovnog materijalnim, odnosno u kojem se vrijednosti tretiraju kroz prizmu ostvarenog profira, pri čemu se poštovanje ukazuje ne autoritetu koji počiva na moći bivanja i znanja, već autoritetu koji počiva na moći imanja odnosno posjedovanja materijalnih dobara. Pomanjkanje poštovanja jeste produkt tranzicione klime koju karakteriše dugogodišnja moralna i ekonomska bijeda. Društvena dinamika, koja se tiče društvenih promjena, reflektuje se i na sferu vrijednosti i takvu društvenu klimu Manhajm će definisati kao „niz različitih odgovora na promene koje se odvijaju u društvenoj sredini, ali ako oni poprime suviše različite oblike, to vodi u nervozu,

neizvesnost i strah. Pojedincu biva sve teže i teže da živi u nedefinisanoj društvu, u kojem čak i u najjednostavnijim situacijama mora da se odluči između različitih oblika delovanja i vrednovanja bez mogućih sankcija; a da ga pri tome nikada nisu naučili kako da bira i da bude samostalan“ (Manhajm, 2009: 38).

Univerzalne vrijednosti kao što su: jednakost šansi, ljudska prava, tolerancija, preduzmljivost, prava manjina i ekologija u svijesti pojedinaca nemaju značaj, što potvrđuje način na koji su ispitanici rangirali ove vrijednosti (pogledati tabelu br. 19). Iako se ove vrijednosti nameću kao uslov da se Crna Gora približi sistemu univerzalnih vrijednosti koje Zapad nalaže kao imperativ (ali ih i gazi posebno van svog prostora), ipak kulturna uslovljenost svakog društva ponaosob i dinamika društvenog razvoja određuje formiranje vrijednosnog sistema, te shodno tome i prioritete kojima će rangirati vrijednosti.

6.4. Kolektivistička i/ili individualistička vrijednosna orijentacija

Kolektivizam kao psihološki obrazac imanentan realsocijalizmu, determinisao je čitav sistem društvenih odnosa čiji se recidivi mogu uočiti i u postsocijalističkim društvima. U postsocijalističkom periodu, uvodi se nov društveni oblik kojim se nameće potreba da se kolektivistički obrazac zamijeni individualističkim obrascem socijalno-psihološke egzistencije. „U praksi je sam kolektivizam promijenio svoj sadržaj, a zadržao se kao strukturalna karakteristika psihološkog aspekta društva. Najčešće se ideološki kolektivizam postsocijalizma preobrazio u nacionalizam. Sociološki posmatrano, da bi se kolektivizam preobrazio u individualizam potrebno je da snažno djeluje novi sistem društvenih odnosa koji će kod pojedinca da ruše usmjerenost ka kolektivitetu i istovremeno da djeluju u pravcu psihološke orijentacije individua ka sebi samima“ (Đukanović & Bešić, 2000: 128). Razvoj individualizma podstaknut je razvojem tržišta, što uslovljava pomjeranje težišta odgovornosti sa države na pojedinca za različite oblike djelovanja. U postsocijalističkim društvima kolektivizam je zamijenjen, smatraju Đukanović i Bešić, novim oblikom kolektivizma – tzv. nacionalizmom. To će potvrditi i Sekulić, tako što će poentirati da u postsocijalističkom poretku nacionalizam ima istu ulogu koju je realsocijalistička ideologija imala u realsocijalističkom razdoblju (Sekulić, 2012). Moglo bi se reći da u postsocijalizmu dolazi do hipertrofije nacionalizma upravo iz razloga što je u realsocijalizmu svaka nacionalna ideja bila zanemarena. Ta

hipertrofija nacionalizma stvara društvenu klimu koja bi se Fromovom terminologijom mogla okarakterisati kao „nezdravo društvo“. Naime, nacionalizam je uveliko proizvod težnje političkih elita i njihovih vođa za monopolizacijom vlasti. Klasu zamjenjuje nacija, a na mitologizaciji nacije grade se političke karijere. U Crnoj Gori nacionalna pripadnost još uvijek predstavlja kriterijum ne samo formalnog, već i neformalnog uspostavljanja društvenih veza i dominacije u grupi, što implicite sadrži elemente tradicionalizma: zatvorenost društvenih grupa koje svoje članove objedinjuju na osnovu nacionalne pripadnosti... Sve to implicite utiče da usporavanje procesa demokratizacije, a prije svega dovodi u pitanje proces humanizacije budući da se čovjek ne procjenjuje kao vrijednost koja nadilazi svaku političku i kulturnu razliku, već se njegova vrijednost određuje shodno nacionalnoj pripadnosti i materijalnom statusu.

Proces transformacije koji podrazumijeva smjenu kolektivističkog modela individualističkim, otežava naglašena vezanost za recidive autoritarnosti koja ujedno karakteriše društvene odnose, kako u porodici, tako i u široj društvenoj zajednici. U takvim okolnostima čovjek je socijalizovan da se oslanja na vladara, državu i njene institucije, te stoga njegova uloga u stvaranju i njegova odgovornost za stvoreno nijesu dolazile i sada često ne dolaze do izražaja. Pored tog konformističkog vegetiranja u kontekstu kolektivnog obrasca ponašanja, pojedinac je gubio svoje „ja“ iskazujući istovremeno potčinjenost kolektivu i ponos na kolektivna postignuća. Međutim, promjene koje se tiču razgradnje realsocijalističkog sistema i stvaranje novog, odvijaju se veoma sporo iz razloga što nijesu stvoreni adekvatni uslovi koji bi podsticali razvoj individualističke orijentacije. Postavlja se pitanje da li se kolektivism i individualizam mogu posmatrati kao dva disonantna pojma? Mišljenja smo da ne, odnosno da njihove karakteristike postaju sastavni elementi jedne opšte strukture, sa razlikom intenziteta odnosno naglašenosti jedne ili druge orijentacije. Frančesko, Kodžopeljić i Mihić, pozivajući se na različita tumačenja, poentiraju da Hofstede (1980) kolektivism i individualizam tumači kao jednodimenzionalan konstrukt sa dva pola, koji upućuju na stepen povezanosti pojedinca sa društvom. Bond (1988) i Schwartz (1994) su mišljenja da su to dva nivoa istog fenomena koji su međusobno povezani, dok Kim, Triandis, Kagitcibasi, Choi & Yoon (1994) smatraju da se kolektivism i individualizam različito manifestuju kako na pojedinca, tako i na kulturu (Frančesko, Kodžopeljić i Mihić, 2002). Karakteristike kolektivism su: familijarnost, patriotizam i drugarstvo, pri čemu je jedna

od ovih komponenti uvijek znatno naglašenija u odnosu na ostale. „Mada veza između kolektivism/individualizma i trajnijih dispozicija kakve su crte ličnosti još nije podrobno istražena, neke studije nalaze da su individualistički orijentisane osobe više sklone hedonizmu, da su kompetitivnije i u većoj meri pokazuju izražen motiv za postignućem. Za razliku od njih, kolektivistički orijentisane osobe su manje sklone emotivnim stresovima, zavisnije od socijalne podrške i pokazuju veći stepen konformizma“ (Frančesko, Kodžopeljić i Mihić, 2002: 68). Na individualizam nas podsjeća i Karl Manhajm (2009) locirajući početke razvoja individualizma u postepenom nastanku buržoazije: „Tek su se u svetu industrije i trgovine, radionice i kancelarije odvojile od doma, a kako su se trgovci bogatili sve više su se pojavile mogućnosti da članovi porodice dobiju svoje sobe, na taj način stvarajući spoljašnji okvir za diferencijaciju naših stavova i osećanja na privatne i javne“ (Manhajm, 2009: 187). Englesku Manhajm uzima kao primjer zemlje u kojoj je kult privatnosti i individualizma bio najrazvijeniji ne samo kod buržoazije, već i kod ostalih društvenih slojeva.

„Kulturna dimenzija kolektivism i individualizma nerijetko se spominju kao jedna od najvažnijih, pri razumijevanju razlika među zapadnim i istočno-azijskim kulturama. Iz podataka po kojima većina svjetskog stanovništva, a po Triandisovim procjenama čak 70% svjetskog stanovništva zapravo živi u kolektivističkim kulturama može se zaključiti kako je individualizam karakteristika isključivo zapadnjačkog gledanja na svijet. Tako se priča o kolektivističkim i individualističkim kulturama može smjestiti u kontekst poznatih razlika između „kolektivističkog istoka“ u kojem je naglašen „mi“ identitet i osnovna društvena jedinica je obitelj i „individualističkog zapada“ koji naglašava „ja“ identitet i osnovna društvena jedinica je pojedinac. U tome je temeljna razlika u društvenim strukturama istočnih i zapadnih kultura...“ (Jeknić, 2007: 120).

Tabela br. 20 - Kolektivistička i/ili individualistička vrijednosna orijentacija

| Tvrđenje | N | Minimum | Maximum | Mean | Std. Deviation |
|--|-----|---------|---------|--------|----------------|
| Najveća sloboda jeste sloboda pojedinca u odnosu na kolektiv | 642 | 1 | 5 | 1.0000 | 0,00000 |
| Čovjek treba stalno da se trudi da vlastitim zalaganjem mijenja i prilagođava okolinu sebi | 642 | 1 | 5 | 1.0000 | 0,00000 |
| Najbolja je ona država u kojoj su pojedinci nezavisni i slobodni od većine | 642 | 1 | 5 | 1.0000 | 0,00000 |
| Ne treba se ponašati onako kako to čini većina | 642 | 1 | 5 | 1.0000 | 0,00000 |
| Čovjek je motivisaniji kada radi za kolektiv, nego lično za sebe | 642 | 1 | 5 | 3.2586 | 1.18695 |
| Čovjek ne može da postigne uspjeh bez podrške kolektiva | 642 | 1 | 5 | 2.9766 | 1.11202 |
| Čovjek ne može da bude srećan ako ne pripada kolektivu | 642 | 1 | 5 | 3.0561 | 1.11715 |
| Najveća sloboda jeste sloboda svih nas (kolektiva, nacije...) | 642 | 1 | 5 | 2.512 | 1.1826 |

U istraživanju smo krenuli od pretpostavke da je kolektivizam izuzetno prisutan u svijesti ispitanika, a razlog za to se ogleda u recidivima realsocijalizma koji se na latentan način reflektuju na kulturu crnogorskog društva i u postsocijalističkom periodu. Za razvoj individualizma kao primaran uslov se nameće tržišno valorizovanje sposobnosti pojedinca, što prevashodno označava da statusi nijesu dati jednom za svagda. Povezujući to sa vrijednosnim kontekstom tranzicionih društava, jasno je da se sposobnosti pojedinaca sve manje vezuju za znanje, poštenje, opšte dobro, a mnogo više za grabež, egoizam, a jednaka prava su u tim društvima najčešće mit. Zato možemo reći da je u postsocijalističkom društvu u Crnoj Gori ekonomsko-socijalna nejednakost veoma naglašena. Đukanović i Bešić (2000), navodeći karakteristike koje se odnose na individualizam i kolektivizam, prave jasnu distinkciju između ove dvije orijentacije,³⁰ međutim ne odbacujemo mišljenje da se u okvirima crnogorske kulture kolektivizam i individualizam interferiraju. Prijemčivost koju ispitanici pokazuju prema individualističkoj vrijednosnoj orijentaciji jeste rezultat dugogodišnje potisnutosti

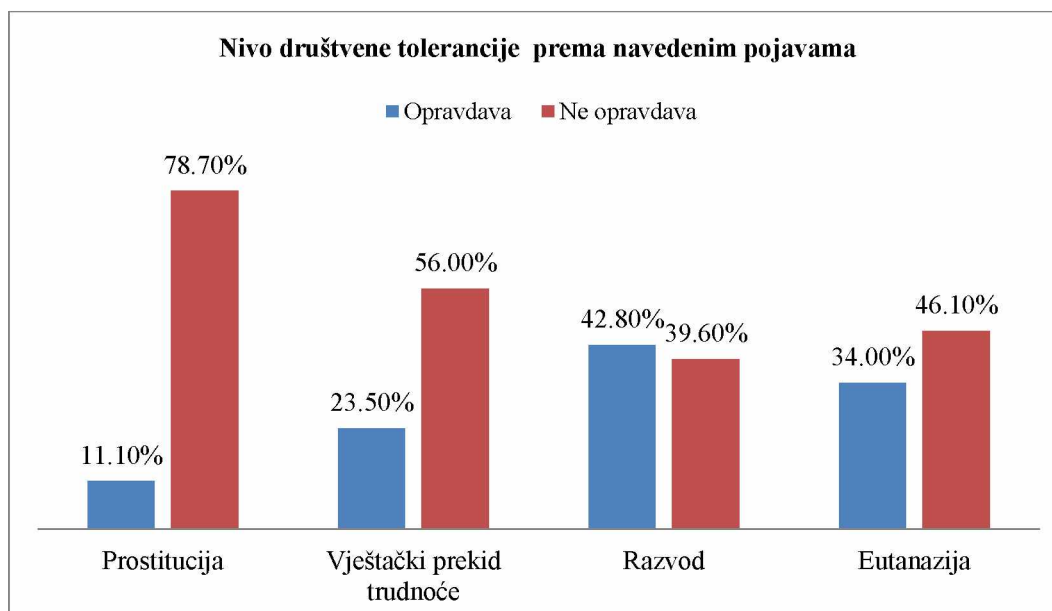
³⁰ „Razvijeni individualizam djeluje u pravcu da je pojedinac spreman da prihvati samo one ciljeve koji su usmjereni na njegovu pojedinačnost... Svi viši ciljevi koji se proklamuju u ime kolektivno-iracionalnog se odbacuju. Pravedno je samo ono što je pravedno za pojedinca. Pravedno je da svi pojedinci imaju jednake šanse. Ne postoji mogućnost da se pravda prihvati kao nešto iracionalno i kolektivno zato što sama individualno strukturirana pravi blokade za to. Sloboda je sloboda pojedinca. Kolektivna sloboda bi negirala slobodu pojedinca... Princip jeste da pojedinac može da radi šta god želi ukoliko time ne ugrožava druge pojedince“ (Đukanović & Bešić, 2000: 167-168).

potrebe za samostalnim donošenjem odluka o svom djelovanju. Ovdje ćemo se ukratko zadržati na prednostima i nedostacima individualističke orijentacije. Uzimajući u obzir sve pozitivne aspekte individualizacije, kao što su: sloboda mišljenja, autonomija u načinu djelanja, stvaranja i odlučivanja, traženje, a ne preuzimanje gotovih rješenja, ne opravdava inferiorizovanje važnosti kolektiva, budući da jedinka nije supstrat koji postoji izvan kolektiva, već živi u njemu i sa njim. Uslovi u kojima kolektiv postoji i razvija se, posredno ili neposredno utiču na život individue, te stoga treba naći rješenje koje ne bi uslovljavalo apsolutno usmjeravanje ka ličnom interesu i gubljenje iz vida kolektivnog interesa, kao što ne treba gubiti vlastito središte (sopstvenu individualnost), prihvatajući konformističku paradigmu kao jedini princip djelovanja. Poredeći dobijene rezultate sa istraživanjem koje su Đukanović i Bešić (2000) realizovali u Crnoj Gori, može se konstatovati da je tendencija ka individualističkoj orijentaciji u znatnom porastu uzimajući u obzir podatak da se za tvrdnju „Čovjek treba stalno da se trudi da vlastitim zalaganjem mijenja i prilagođava okolinu sebi“ izjasnilo 59,8% ispitanika (Đukanović & Bešić, 2000: 249), a da je u našem istraživanju istu tvrdnju podržalo 100% ispitanika. Važno je, takođe, napomenuti da su sve tvrdnje koje se odnose na individualističku orijentaciju podržane u 100% procentu. To potvrđuju i vrijednosti aritmetičke sredine. Tvrdnje koje se odnose na kolektivističku orijentaciju prihvatljive su od strane ispitanika u znatno manjem procentu, što ćemo predstaviti u narednim redovima: „Čovjek je motivisaniji kada radi za kolektiv, nego lično za sebe“ 26,9%; „Čovjek ne može da postigne uspjeh bez podrške kolektiva“ 40,5%; „Čovjek ne može da bude srećan ako ne pripada kolektivu“ 35,7%; pri čemu najveći značaj među ispitanicima ima tvrdnja „Najveća sloboda, jeste sloboda svih nas (kolektiva, nacije)“ 58,3%. U okviru istraživanja koje su realizovali Đukanović i Bešić 2000. godine najmanji procenat ispitanika 17% se odlučio za tvrdnju „Čovjek je motivisaniji kada radi za kolektiv, nego lično za sebe“, dok se najveći procenat ispitanika složilo sa tvrdnjom „Najveća sloboda, jeste sloboda svih nas (kolektiva, nacije)“ 69,2%, što se potvrdilo i u našem istraživanju. Dobijeni podaci upućuju na zaključak da u crnogorskoj kulturi postoji tendencija ka individualizaciji, ali se ne gubi permissivna vezanost za kolektiv, što je još jedan od indikatora da tradicionalni vrijednosni obrazac u kojem kolektiv ima značajnu ulogu nije apstrahovan iz svijesti ispitanika, kao ni iz konteksta kulturnog identiteta u crnogorskom društvu.

6.5. Društvena tolerancija kao vrijednost u crnogorskoj kulturi

Budući da raspravljamo o društvenoj toleranciji, prije svega, je važno odrediti značenje ovog pojma. „Društvena tolerancija je koncept koji se zalaže za socijalnu koheziju u društvu, jer dokazuje kako ljudi žive u miru jedni sa drugima. Kohezija je mjera bliskosti u društvu. Kada je kohezija u društvu niska, ishodi obično nijesu pozitivni za društvo“ (Ultee, Arts & Flat, 2003). To dalje upućuje na postojanje „netolerantnih ljudi i netolerantnih situacija, što osjećaj ljudi za bezbjednost, sigurnost i slobodu podvodi pod negativnim uticajem. Netolerantni stavovi utiču na netolerantno ponašanje iz čega proizilazi nasilje i diskriminacija“ (Vermeer, 2012: 3).

Kako bismo procijenili stepen društvene tolerancije, uzeli smo u obzir pojave kao što su: prostitucija, vještački prekid trudnoće, razvod, eutanazija. Na cjelokupnom uzorku od 642 ispitanika analizirali smo stepen društvene tolerancije prema prostituciji, vještačkom prekidu trudnoće, razvodu i eutanaziji. Rezultate ćemo predstaviti sljedećim grafikonom.



Grafikon br. 3 - Društvena tolerancija prema prostituciji, abortusu, razvodu eutanaziji

Na osnovu podataka predstavljenih grafikonom br. 3 evidentno je da ispitanici najveći stepen netolerancije pokazuju prema prostituciji, a najmanji prema razvodu. Razlog najmanjeg stepena društvene tolerancije prema prostituciji opravdava se

doživljajem prostitucije kao nemoralnog čina, koji je kao takav društveno stigmatizovan, a vještački prekid trudnoće i eutanaziju kao činove kojima se dovodi u pitanje ljudski život. Društvena tolerancija prema ovim pojavama je u velikoj mjeri determinisana moralnim principima.

6.5.1. Determinisanost društvene tolerancije godinama starosti ispitanika

U nastavku ćemo se baviti analizom uslovljenosti društvene tolerancije godinama starosti ispitanika u crnogorskoj kulturi. Sudeći prema rezultatima Vermerovog (Vermeer, 2012) istraživanja: „Uticaj starosti na društvenu toleranciju se ne razlikuje u zemljama Istočne i Zapadne Evrope, jer stariji ljudi svuda pokazuju manji stepen tolerantnosti, nego mlađi ljudi. Uticaj obrazovnog nivoa na društvenu toleranciju je pozitivan u oba dijela Evrope, s tim što je malo uticajnije u Zapadnoj Evropi“ (Vermeer, 2012: 33). Kao jedan od indikatora liberalizacije crnogorske kulture analizirali smo stepen tolerancije prema sljedećim društvenim pojavama: prostitucija, vještački prekid trudnoće, razvod, eutanazija.

Tabela br. 21 - Odnos godina starosti ispitanika i stepena društvene tolerancije prema prostituciji

| Opravdanost društvene pojave – prostitucije | | | | | | |
|--|------------------|------------------|-------------------|--------------------|-----------------------|-------------------|
| Godine starosti | Veoma opravdana | Opravdana | Neodlučan/a sam | Nije opravdana | Uopšte nije opravdana | Ukupno |
| Do 28 godina | 4 (2,3%) | 9 (5,1%) | 25 (14,3%) | 58 (33,1%) | 79 (45,2%) | 175 (100%) |
| Od 29-38 godina | 10 (6,8%) | 13 (8,8%) | 22 (14,9%) | 42 (28,4%) | 61 (41,1%) | 148 (100%) |
| Od 39-55 godina | 5 (3%) | 12 (7,1%) | 13 (7,7%) | 46 (27,2%) | 93 (55%) | 169 (100%) |
| Preko 55 godina | 4 (2,7%) | 14 (9,3%) | 6 (4%) | 46 (30,7%) | 80 (53,3%) | 150 (100%) |
| Ukupno | 23 (3,6%) | 48 (7,5%) | 66 (10,3%) | 192 (29,9%) | 313 (48,7%) | 642 (100%) |
| C=0, 197; df=8; $\chi^2 = 26,837$; p=0,011 | | | | | | |

Stepen društvene tolerancije prema prostituciji u crnogorskom društvu je veoma nizak, sa potvrđenom statistički značajnom razlikom na nivou $p < 0,05$ među ispitanicima različitih godina starosti. Da je stepen tolerancije prema prostituciji veoma nizak u crnogorskoj kulturi potvrđuju sljedeći podaci: 11,1% ispitanika opravdava i veoma opravdava prostituciju, a nasuprot njima 78,7% ispitanika je ne opravdava i uopšte ne opravdava. U veoma malom procentu se izdvojila kategorija ispitanika od 29-38 godina

koja ovu pojavu manje osuđuje u odnosu na ostale starosne grupe. Analizirajući odnos ispitanika na teritoriji Crne Gore, ne bismo mogli potvrditi tezu koju je postavio Vermer (Vermeer, 2012) da sa povećanjem godina starosti opada stepen tolerancije prema prostituciji kao društvenoj pojavi, ali ipak u crnogorskoj kulturi nezavisno od godina starosti procenat neodobravanja ove društvene pojave je izrazito visok i kreće se od 69,6% ispitanika starosne dobi od 29-39 godin, zatim 84% ispitanika starosne dobi preko 55 godina, dok ostale starosne grupe do 28 godina 78,2% i starosna grupa od 39-55 godina 82,2%. Negativan odnos prema prostituciji proizilazi iz tumačenja prostitucije kao nemoralnog čina, smještenog u kontekst kolektivnog doživljaja. Naime, prostitucija se ne tumači kao stvar ličnog izbora pojedinca, što bi istovremeno bilo u skladu sa individualistički orijentisanim kulturama, već je stav o prostituciji inkorporiran u kontekst kolektivnog (pro)suđivanja i stigmatizovanja. U tradicionalnom društvenom kontekstu ne sitigmatizuje se samo osoba koja je direktan akter, već se na posredan način stigmatizuju i ljudi iz njenog neposrednog okruženja. A kod individualistički orijentisanih kultura prioritet bi bile individualne potrebe i aspiracije i uvažavanje ličnog izbora. Dobijeni rezultati nas upućuju da je stepen tolerancije prema izdvojenim društvenim pojavama višeuslovljen kolektivnim doživljajem te pojave, a nego individualnim odnosom prema njoj.

Tabela br. 22 - Odnos godina starosti ispitanika i stepena društvene tolerancije prema vještačkom prekidu trudnoće - abortusu

| Opravljanost društvene pojave –vještački prekid trudnoće | | | | | | |
|---|----------------|--------------------|--------------------|--------------------|----------------------|-------------------|
| Godine starosti | Veoma opravdan | Opravdan | Neodlučan/a sam | Nije opravdan | Uopšte nije opravdan | Ukupno |
| Do 28 godina | 6 (3,4%) | 33 (18,9%) | 45 (25,7%) | 42 (24%) | 49 (28%) | 175 (100%) |
| Od 29-38 godina | 11 (7,4%) | 30 (20,3%) | 34 (23%) | 37 (25%) | 36 (24,3%) | 148 (100%) |
| Od 39-55 godina | 5 (3%) | 38 (22,5%) | 31 (18,3%) | 38 (22,5%) | 57 (33,7%) | 169 (100%) |
| Preko 55 godina | 4 (2,7%) | 24 (16%) | 21 (14%) | 47 (31,3%) | 54 (36%) | 150 (100%) |
| Ukupno | 26 (4%) | 125 (19,5%) | 131 (20,4%) | 164 (25,5%) | 196 (30,6%) | 642 (100%) |
| C=0, 177; df=12; $\chi^2=20,654$; p=0,056 | | | | | | |

Najveći stepen neodobravanja 67,3% vještačkog prekida trudnoće - iskazuju ispitanici preko 55 godina, dok najmanji stepen neopravdavanja 49,3% ove pojave iskazuju ispitanici od 29-38 godina. U ovom dijelu se nije potvrdila hipoteza kojom smo pretpostavili da godine starosti opredjeljuju nivo tolerancije prema navedenoj društvenoj

pojavi, budući da je kod svih strosnih grupa utvrđen visok procenat neopravdavanja vještačkog prekida trudnoće. Visok procenat neopravdavanja vještačkog prekida trudnoće objašnjavamo većim stepenom konzervativizma prisutnog u svijesti ispitanika, ali i visokim vrijednovanjem ljudskog života.

Tabela br. 23- Odnos godina starosti ispitanika i stepena društvene tolerancije prema razvodu

| Opravdanost društvene pojave – razvod | | | | | | |
|---|-----------------|-------------|-----------------|----------------|-----------------------|------------|
| Godine starosti | Veoma opravdana | Opravdana | Neodlučan/a sam | Nije opravdana | Uopšte nije opravdana | Ukupno |
| Do 28 godina | 29 (16,6%) | 62 (35,4%) | 27 (15,4%) | 32 (18,3%) | 25 (14,3%) | 175 (100%) |
| Od 29-38 godina | 30 (20,3%) | 42 (28,4%) | 25 (16,9%) | 30 (20,3%) | 21 (14,2%) | 148 (100%) |
| Od 39-55 godina | 15 (8,9%) | 49 (29%) | 45 (26,6%) | 36 (21,3%) | 24 (14,2%) | 169 (100%) |
| Preko 55 godina | 9 (6%) | 39 (26%) | 16 (10,7%) | 51 (34%) | 35 (23,3%) | 150 (100%) |
| Ukupno | 83 (12,9%) | 192 (29,9%) | 113 (17,6%) | 149 (23,2%) | 105 (16,4%) | 642 (100%) |
| C=0, 261; df=12; $\chi^2=46,825$; p=0,000 | | | | | | |

Najveći stepen tolerancije prema razvodu imaju ispitanici koji pripadaju najmlađoj starosnoj grupi do 28 godina - 52%, dok najmanji stepen tolerancije prema razvodu imaju ispitanici preko 55 godina - 57,3%. Ovi podaci jasno potvrđuju da stariji ispitanici razvod posmatraju u duhu patrijarhalne kulture. Razvod kao oblik društvene prakse je djelimično „oslobođen“ diskriminatorskog stava ispitanika, što je bila karakteristika patrijarhalnih i konzervativnih kultura. Anđelka Milić (2007), jasno poentira da je u Italiji sve do 70-tih godina XX vijeka razvod bio zabranjen, jer je brak kao institucija bio kontrolisan od strane crkve, a kasnije i od strane države. Fleksibilnost prilikom kreiranja društvenih veza, pa i veze kao što je brak u savremenim društvima postaje stvar ličnog odabira pojedinca, te je stoga i prekid bračne veze odluka o kojoj partneri samostalno odlučuju. Budući da prekid bračne veze više nije uslovljen porodičnim barijerama i opstrukcijama, ljudi su skloniji da razvod percipiraju na manje rigidan način, nego što je to bio slučaj u tradicionalnim društvima. Tumačenje i razumijevanje razvoda braka je uslovljeno godinama starosti, što potvrđuje podatak da najmanji stepen tolerancije prema razvodu imaju ispitanici preko 55 godina. U tom smislu, evidentna je statistički značajna razlika na nivou $p<0,01$.

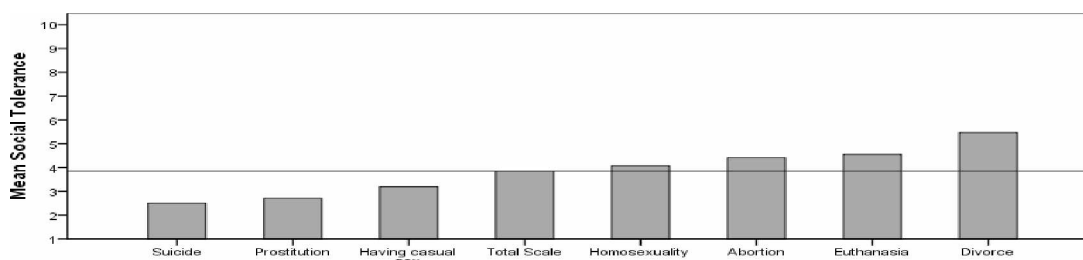
U tradicionalnim društvenim okolnostima akcenat je stavljen na veoma velikoj zainteresovanosti za kontrolu bračne institucije i otuda neodobravanju razvoda, dok

„nova pravna regulativa razvoda, kao i veća emancipovanost partnera učinili su razvod manje konfliktom, frustrirajućom i stresnom pojavom, što je ranije redovno bio slučaj“ (Milić, 2007: 133).

Tabela br. 24- Odnos godina starosti ispitanika i stepena društvene tolerancije prema eutanaziji

| Opravdanost društvene pojave – eutanazija | | | | | | |
|---|-----------------|-------------|-----------------|----------------|-----------------------|------------|
| Godine starosti | Veoma opravdana | Opravdana | Neodlučan/a sam | Nije opravdana | Uopšte nije opravdana | Ukupno |
| Do 28 godina | 25 (14,3%) | 42 (24%) | 46 (26,3%) | 29 (16,6%) | 33 (18,8%) | 175 (100%) |
| Od 29-38 godina | 26 (17,6%) | 38 (25,7%) | 27 (18,2%) | 26 (17,6%) | 31 (20,9%) | 148 (100%) |
| Od 39-55 godina | 26 (15,4%) | 29 (17,2%) | 35 (20,7%) | 36 (21,3%) | 43 (25,4%) | 169 (100%) |
| Preko 55 godina | 12 (8%) | 20 (13,3%) | 20 (13,3%) | 50 (33,3%) | 48 (32,1%) | 150 (100%) |
| Ukupno | 89 (13,9%) | 129 (20,1%) | 128 (19,9%) | 141 (22%) | 155 (24,1%) | 642 (100%) |
| C=0, 241; df=8; $\chi^2=39,419$; p=0,000 | | | | | | |

Analizom dobijenih rezultata koji oslikavaju stav ispitanika o eutanaziji, najveći stepen opravdavanja ove pojave prisutan je kod ispitanika starosne dobi od 29-38 godina starosti - 43,3%, dok se taj procenat smanjuje u odnosu na ostale starosne grupe, pa 38,3% ispitanika do 28 godina, 32,6% ispitanika od 39-55 godina i 21,2% ispitanika preko 55 godina starosti. Shodno dobijenim podacima, može se zaključiti da su mlađi ispitanici liberalniji, dok su stariji ispitanici u skladu sa svojim iskustvom manje liberalni. Eutanazija povlači za sobom brojne dileme: odnos između kvaliteta i dužine životnog vijeka; moralno pitanje ljekara, da li da prekine životni vijek pacijenta ili da život cijeni pod objektivnim vrijednostima, bez obzira na stanje u kojem se čovjek nalazi. Sve ove dileme se u različitim zemljama rješavaju u skladu sa zakonskim odredbama, ali i moralnim prosuđivanjem izvršioca.



Izvor: EVS integrated dataset wave 2008 prema Vermeer, 2012:20

Grafikon br. 4 - Stepen društvene tolerancije u Evropi prema različitim društvenim pojavama

Prema Vermerovom (2012) istraživanju, prosječna vrijednost socijalne tolerancije na desetostepenoj skali u zemljama Istočne i Zapadne Evrope iznosi 3,824, što upućuje na veoma nizak stepen društvene tolerancije. Rezultati do kojih je Vermer došao potvrđuju da su srednje ocjene najniže kada je u pitanju samoubistvo. Razlog tome Vermer vidi u najmanjem kvantumu znanja koji ljudi imaju o samoubistvu. Samoubistvo, prema Vermeru, ima veoma negativan uticaj na najbliže srodnike koji su od strane posrednog društvenog okruženja stigmatizovani, budući da ljudi prema samoubistvu imaju najmanji stepen tolerancije. Ovome treba dodati i religijski stav da je život Božiji dar i da čovjek ne smije sam sebi oduzeti život. Vrijednosti za prostituciju su, takođe, veoma niske zato što je ova tema u većini zemalja *tabu* tema. U mnogim zemljama ljudi se ne osjećaju ugodno kada diskutuju o ovoj temi, što vjerovano izaziva manje popustljiv stav. Prema razvodu su ljudi veoma tolerantni, zato što je razvod najprisutniji u svakodnevnom životu (Vermer, 2012). Nasuprot Vermerovom istraživanju, naši rezultati istraživanja su pokazali da ispitanici nijesu tolerantni prema abortusu i eutanaziji, dok podatak koji se djelimično poklapa sa Vermerovim se odnosi na razvod prema kojem ispitanici pokazuju veći stepen tolerancije, nego prema prostituciji, eutanaziji i vještačkom prekidu trudnoće, što se može opravdati činjenicom da razvod postaje stvar lične odluke partnera, te da je oslobođen djelovanja posrednog i neposrednog okruženja.

Analizom društvenih pojava utvrdili smo da stepen tolerancije prema prostituciji i vještačkom prekidu trudnoće (abortusu) je veoma nizak bez obzira na godine starosti, dok je stepen tolerancije prema razvodu i eutanaziji u velikoj mjeri uslovljen godinama starosti, odnosno sa povećanjem godina starosti, smanjuje se nivo tolerancije prema razvodu i eutanaziji. Možemo konstatovati opravdanost postavljene hipoteze, isključivo u odnosu na razvod i eutanaziju.

6.5.2. Uticaj konsekventnosti religijske samoidentifikacije na nivo liberalizacije kulture

Sociokulturne promjene koje se dešavaju pod uticajem sekularizacije determinišu proces demokratizacije kulture, što se direktno odražava na nivo društvene tolerancije. U ovom dijelu teksta ćemo se baviti analizom uzročno-posljedičnih veza između religijske samoidentifikacije ispitanika i stepena društvene tolerancije. Istraživanjem nivoa društvene tolerancije prema pojavama kao što su: abortus, eutanazija, homoseksualnost i razvod

braka, bavili su se Inglehart i Norris (1981-2001) - „Values Surveys“. Konstatovali su da postoje „dva obrasca: prvo postoji ustrajan jaz, po podršci rodnoj ravnopravnosti i seksualnoj liberalizaciji između Zapada (koji se pojavljuje kao liberalniji), islamskih društava (koja se pojavljuju kao najtradicionalnija) i sviju ostalih društava (koja se nalaze po sredini). Štoviše, što je čak i važnije, slike otkrivaju da je rascjep između Zapada i Islama obično najuži u najstarijoj generaciji, ali da se taj rascjep postojano širi po svim indikatorima, jer mlađe generacije u zapadnim društvima postaju sve liberalnije i egalitarnije, dok mlađe generacije u islamskim društvima ostaju isto tako tradicionalne kao i njihovi roditelji, bake i djedovi. Ti trendovi ukazuju da nijesu islamska društva doživjela protuudar protiv liberalnih zapadnih seksualnih običaja u mlađim generacijama, već da mladi muslimani ostaju nepromijenjeni, nasuprot preobrazbi stilova života i vjerovanja...“ (Inglehart & Norris, 2007: 136-137). Inglehart i Norris na primjeru islamskih društava upozoravaju da religija ima veoma snažan uticaj kada je u pitanju zadržavanje tradicionalnih obrazaca ponašanja i odnosa prema društvenoj stvarnosti.

Tabela br. 25 - Odnos religijske samoidentifikacije i homoseksualnosti kao indikatora liberalizacije kulture

| Religijska samoidentifikacija | Homoseksualnost | | | | | Ukupno |
|--|-----------------|------------|-----------------|----------------|-----------------------|------------|
| | Veoma opravdano | Opravdano | Neodlučan/a sam | Nije opravdano | Uopšte nije opravdano | |
| Religiozan/a sam | 4 (0,9%) | 13 (3%) | 42 (9,7%) | 126 (29%) | 250 (57,1%) | 435 (100%) |
| Ravnodušan/a sam prema religiji | 4 (4%) | 22 (22,2%) | 18 (18,2%) | 10 (10,1%) | 45 (45,5%) | 99 (100%) |
| Nijesam religiozan/a | 12 (11,1%) | 42 (38,9%) | 27 (25%) | 17 (15,7%) | 10 (9,3%) | 108 (100%) |
| Ukupno | 20 (3,1%) | 77 (12%) | 87 (13,6%) | 153 (23,8%) | 305 (47,5%) | 642 (100%) |
| C=0,494; df=8; $\chi^2=207,281$; p=0,000 | | | | | | |

Podaci dobijeni istraživanjem upućuju na postojanje statistički značajne razlike $p<0,01$ između homoseksualnosti kao indikatora liberalizacije kulture i religijske samoidentifikacije ispitanika. Uzimajući homoseksualnost kao indikator seksualne liberalizacije, 86,5% ispitanika koji se samoidentifikuju kao religiozni smatraju da homoseksualnost nije opravdana i uopšte nije opravdana, dok ispitanici koji se samoidentifikuju kao ravnodušni prema religiji u znatno manjem procentu - 55,6% su mišljenja da homoseksualnost nije opravdana i uopšte nije opravdana, a 25% ispitanika koji se samoidentifikuju kao nereligiozni pokazuju najmanji otpor prema

homoseksualnosti. Uzimajući homoseksualnost kao indikator liberalizacije kulture, evidentno je da religijska samoidentifikacija doprinosi formiranju suda o homoseksualnosti, ali ne treba zanemariti veoma visok procenat ispitanika koji se samoidentifikuju kao ravnodušni prema religiji, a uprkos tome pokazuju visok stepen neodobravanja homoseksualnosti. Znači da je snažan uticaj tradicionalizma u velikoj mjeri usporavao dinamiku liberalizacije kulture.

Tabela br. 26 - Odnos religijske samoidentifikacije i prostitucije kao indikatora liberalizacije kulture

| Religijska samoidentifikacija | Prostitucija | | | | | Ukupno |
|---|------------------|------------------|-------------------|--------------------|-----------------------|-------------------|
| | Veoma opravdano | Opravdano | Neodlučan/a sam | Nije opravdano | Uopšte nije opravdano | |
| Religiozan/a sam | 4 (0,9%) | 9 (2,1%) | 28 (6,4%) | 144 (33,1%) | 250 (57,5%) | 435 (100%) |
| Ravnodušan/a sam prema religiji | 5 (5,1%) | 16 (16,2%) | 14 (14,1%) | 19 (19,2%) | 45 (45,5%) | 99 (100%) |
| Nijesam religiozan/a | 14 (13%) | 23 (21,3%) | 24 (22,2%) | 29 (26,9%) | 18 (16,7%) | 108 (100%) |
| Ukupno | 23 (3,6%) | 48 (7,5%) | 66 (10,3%) | 192 (29,9%) | 313 (48,8%) | 642 (100%) |
| C=0,433; df=8; $\chi^2=148,423$; p= 0,000 | | | | | | |

Prostitucija u svijesti ispitanika koji sebe samoidentifikuju kao religiozne ima veoma negativnu konotaciju; 90,6% ispitanika koji se samoidentifikuju kao religiozni mišljenja su da prostitucija kao oblik ponašanja nije društveno opravdana i uopšte nije opravdana, dok 3% ispitanika koji se samoidentifikuju kao religiozni smatra da je prostitucija opravdana i veoma opravdana. Ispitanici koji se samoidentifikuju kao ravnodušni prema religiji 64,7% smatraju da prostitucija nije opravdana i uopšte nije opravdana, dok ispitanici koji se samoidentifikuju kao nereligiozni 43,6% su mišljenja da prostitucija nije opravdana i uopšte nije opravdana. Iako postoji statistički značajna razlika na nivou $p < 0,01$ između ispitanika koji su religiozni i onih koji to nijesu u odnosu na prostituciju, može se na osnovu dobijenih rezultata primijetiti da ispitanici koji nijesu religiozni ili su, pak, ravnodušni prema religiji osuđuju prostituciju. To govori u prilog činjenici da religijska samoidentifikacija nije jedini faktor koji determiniše odnos prema prostituciji, već se kao i kod homoseksualnosti pokazalo da dominantni tradicionalistički obrasci ponašanja prisutni u okvirima kulture Crne Gore u velikoj mjeri utiču na proces liberalizacije.

Tabela br. 27 - Odnos religijske samoidentifikacije i vještačkog prekida trudnoće kao indikatora liberalizacije kulture

| Religijska samoidentifikacija | Vještački prekid trudnoće | | | | | Ukupno |
|---|---------------------------|-------------|-----------------|---------------|----------------------|------------|
| | Veoma opravdan | Opravdan | Neodlučan/a sam | Nije opravdan | Uopšte nije opravdan | |
| Religiozan/a sam | 6 (1,4%) | 42 (9,7%) | 85 (19,5%) | 130 (29,9%) | 172 (39,5%) | 435 (100%) |
| Ravnodušan/a sam prema religiji | 10 (10,1%) | 31 (31,3%) | 18 (18,2%) | 22 (22,2%) | 18 (18,2%) | 99 (100%) |
| Nijesam religiozan/a | 10 (9,3%) | 52 (48,1%) | 28 (25,9%) | 12 (11,1%) | 6 (5,6%) | 108 (100%) |
| Ukupno | 26 (4%) | 125 (19,5%) | 131 (20,4%) | 164 (25,5%) | 196 (30,6%) | 642 (100%) |
| C=0,437; df = 8; $\chi^2=151,154$; p=0,000 | | | | | | |

Vještački prekid trudnoće ili abortus u svijesti ispitanika je uslovljen religijskom samoidentifikacijom ispitanika, ali ne u mjeri u kojoj su to homoseksualnost i prostitucija. Uzimajući u obzir biblijske zapise „Prije nego što te oblikovah u majčinoj utrobi, ja te znadoh; prije nego što iz krila majčina izađe, ja te posvetih, za proroka svim narodima postavih te“ (Jeremije 1, 5)³¹ i „Ne ubij“ (Izlazak, 20, 13)³² upućuju na vrijednost začetog ploda, nadasve ljudskog života. Pridržavajući se religijskih dogmi, religiozni ispitanici 69,4% smatraju da vještački prekid trudnoće nije opravdan i uopšte nije opravdan; ispitanici koji se samoidentifikuju kao ravnodušni prema religiji 40,4% doživljavaju vještački prekid trudnoće kao ugrožavanje ili uskraćivanje moralnog prava na život. Ispitanici koji se samoidentifikuju kao nereligiozni 16,7%, u znatno manjem procentu vještački prekid trudnoće doživljavaju kao ne opravdan. Takvoj situaciji su u velikoj mjeri doprinijeli principi moderne liberalno-demokratske države koju je Zigmunt Bauman okarakterisao kao melanholičnu, apatičnu i antiemocionalnu, a razloge za to pronalazi u racionalnom sudu koji se temelji na činjenici da se jedino zakonom mogu regulisati međuljudski odnosi.

³¹ Prema: Jerotić, V. (2008), Eutanazija i religija, edukativni članak, br. 136, p. 331-333.

(<http://www.doiserbia.nb.rs/img/doi/0370-8179/2008/0370-81790806331J.pdf>) - preuzeto 25.07.2015. u 07:56h

³² Isto

Tabela br. 28 - Odnos religijske samoidentifikacije i eutanazije kao indikatora liberalizacije kulture

| Religijska samoidentifikacija | Eutanazija | | | | | Ukupno |
|--|-----------------|-------------|-----------------|----------------|-----------------------|------------|
| | Veoma opravdano | Opravdano | Neodlučan/a sam | Nije opravdano | Uopšte nije opravdano | |
| Religiozan/a sam | 43 (9,9%) | 57 (13,1%) | 75 (17,2%) | 117 (26,9%) | 143 (32,9%) | 435 (100%) |
| Ravnodušan/a sam prema religiji | 21 (21,2%) | 30 (30,3%) | 25 (25,3%) | 14 (14,1%) | 9 (9,1%) | 99 (100%) |
| Nijesam religiozan/a | 25 (23,1%) | 42 (38,9%) | 28 (25,9%) | 10 (9,3%) | 3 (2,8%) | 108 (100%) |
| Ukupno | 89 (13,9%) | 129 (20,1%) | 128 (19,9%) | 141 (22%) | 155 (24,1%) | 642 (100%) |
| C=0,389; df=8; $\chi^2=114,129$; p=0,000 | | | | | | |

Propovijed hrišćanske vjere da je Bog „udahnuo čovjeku život“ i da je tako od Božijeg duha čovjek „postao duša živa“, te da tako Bog odlučuje o početku i kraju čovjekovog života u velikoj je mjeri u savremenom društvu uzdrmana, reći će Vladeta Jerotić (2008). Odnos prema trajanju života u hrišćanstvu je objašnjen kao Božija odluka. Međutim, savremeno društvo omogućava pojedincu da samostalno odlučuje o trajanju vlastitog života, ali nerijetko odlučuje i o životu drugog, u čemu Vladeta Jerotić i uočava razloge velikog broja samoubistava i ubistava. Prema njegovim navodima, „Komitet za ljudska prava Ujedinjenih Nacija (The U.N. Human Right Committee) je 2001. godine kritikovao legalizaciju eutanazije u Holandiji, dok je Savet Evrope 2005. godine (The Council Europe) odbacio eutanaziju kao zakonodavno sredstvo za privođenje života kraju“ (Jerotić, 2008: 332). Takođe, Jerotić navodi podatke istraživanja realizovanog u Velikoj Britaniji - 90% ispitanika izjasnilo se da bolesnici koji boluju od teških i neizlječivih bolesti imaju pravo da traže od ljekara da ih podvrgne eutanaziji, dok 71% ispitanika je mišljenja da ne treba kriviti ljekare i rodbinu koji se odluče na čin eutanazije. Međutim, u crnogorskom društvu eutanazija nije legalizovana, što govori u prilog činjenici da je svaki život, bez obzira na psihofizičko stanje u kojem se čovjek nalazi, vrijedan. Podaci dobijeni istraživanjem upućuju na jasan disparitet između religioznih ispitanika i onih koji su ravnodušni prema religiji ili nijesu religiozni. Dakle, sklonost da osude eutanaziju u najvećem procentu pokazuju ispitanici koji se samoidentifikuju kao religiozni - 59,8%, smatrajući da eutanazija nije opravdana i uopšte nije opravdana. Ispitanici koji su ravnodušni prema religiji u veoma malom procentu 23,2% pokazuju otpor prema eutanaziji, dok su nereligiozni ispitanici 12,1% mišljenja da eutanazija nije opravdana i uopšte nije opravdana.

Uticaj religije biva snažan, mišljenja su Inglehart i Norris, zato što religijske grupe i autoriteti „veoma eksplicitno koriste sredstva masovne komunikacije za propovijedi koje realizuju preko radio i televizijskih emisija, zatim štampanih publikacija, kaseta, televizijskih i talk show emisija, kao i društvenog umrežavanja preko Interneta i Web stranica za održavanje religijskih vrijednosti. Dakle, sredstva masovnih komunikacija potencijalno utiču na održivost religijskih vrijednosti, identiteta i vjere u društvu“ (Inglehart & Norris, 2009: 222).

Na osnovu analize odnosa religijske samoidentifikacije i stepena društvene tolerancije prema pojavama (homoseksualnost, prostitucija, vještački prekid trudnoće, eutanazija), da se zaključiti da je postavljena hipoteza kojom smo pretpostavili da religijska samoidentifikacija utiče na stepen društvene tolerancije opravdana. Tačnije, da ispitanici koji su se samoidentifikovali kao religiozni pokazuju veći stepen otpora prema društvenim pojavama (homoseksualnost, prostitucija, vještački prekid trudnoće, eutanazija), nego ispitanici koji se samoidentifikuju kao ravnodušni prema religiji i nereligiozni.

U empirijskim istraživanjima, reći će Vladimir Bakrač, od Drugog svjetskog rata evidentan je porast religioznosti u svijetu. Povratak religije, odnosno intenziviranje njenog uticaja može se objasniti porastom nesigurnosti za vlastitu egzistenciju, kao i kontinuiranim promjenama kojima čovjek savremenog društva treba gotovo na svakodnevnoj osnovi da se prilagođava, mijenjajući sebe i svoje navike. Tako Bakrač, pozivajući se na Stiva Brusa (Bruce), apostrofira da „esencijalni problem treba tražiti u reformaciji koja je bila prečica za uzdizanje individualizacije i racionalnosti koja će vidno izmijeniti put religije u svijetu“ (Bakrač, 2013: 107). Iako autori (Momen, 1999; Bruce, 1996, prema Bakrač, 2013) tvrde da se religija premješta iz sfere javnog u sferu privatnog prostora, mišljenja smo da važnost religije, odnosno proces desekularizacije sve više dobija na značaju, jer kao što je u predindustrijskim društvima čovjek tražio spas u religiji od njemu nepoznatih sila kosmosa, tako u savremenom društvu traži spas od izuma koje je samostalno kreirao. Težnja čovjeka savremenog društva se ogleda u nastojanju da sačuva svoj identitet, a da bi na tom putu i uspio, neophodno je da održava korespondenciju sa tradicionalnim vrijednostima koje nalaze svoju podršku u religijskom učenju, sa akcentom na moralnim vrijednostima. U narednoj tabeli prikazaćemo kako su se ispitanici u Crnoj Gori izjasnili o religijskoj samoidentifikaciji, praveći poređenje sa

rezultatima „Evropskog religijskog profila Evrope (1999-2001)“, European Values Study.³³

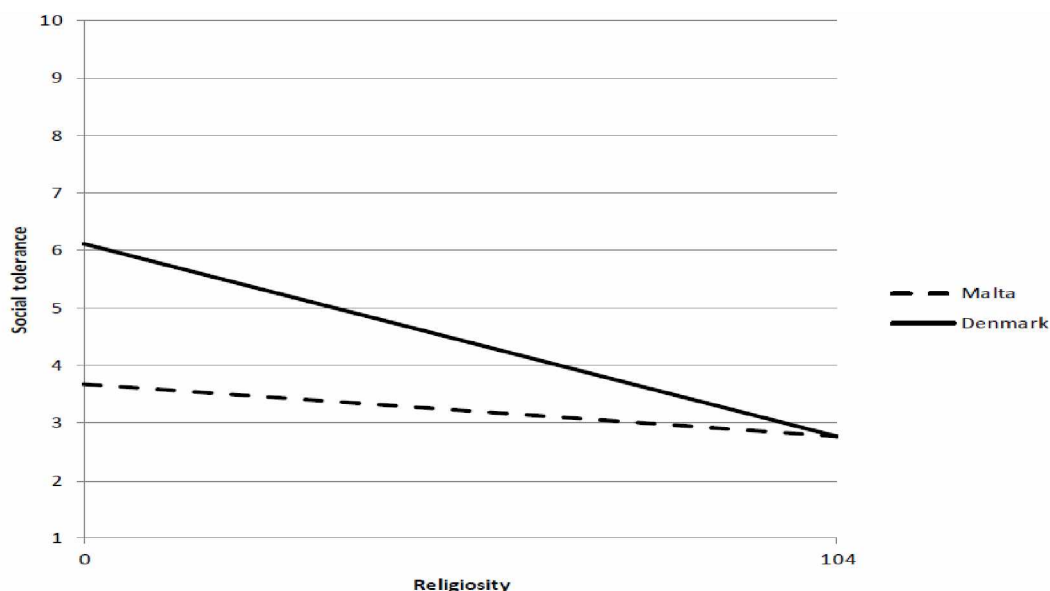
Tabela br. 29 - Poređenje broja ispitanika koji se samoidentifikuju kao religiozni uzimajući u obzir Evropsko i Svjetsko istraživanje vrijednosti (1999-2001) i istraživanje koje smo sproveli 2014. godine

| Religijska samoidentifikacija | |
|--|-------|
| Procenat ljudi koji su se samoidentifikovali kao religiozni, prema Evropskom i Svjetskom istraživanju vrijednosti (1999-2001) | 62,5% |
| Procenat ljudi koji su se samoidentifikovali kao religiozni, prema istraživanju koje smo realizovali 2014. godine u Crnoj Gori | 67,8% |

Budući da u savremenom društvu u kojem dominira ubrzano kretanje ljudi i u kojem kolektivna podrška i povjerenje često izostaju, a situacije kao što su: ostajanje bez bližnjih, odvajanje od porodice, gubitak posla, ratovi, bolesti, razvodi, vremenske nepogode, migracije postaju sastavni dijelovi svakodnevice, religija u tom smislu postaje rijetko utočište i način traganja za smislom u društvenoj svakodnevici koja sve manje ostavlja prostor za pronalazak smisla.

Na grafikonu br. 5 su prikazane zemlje Zapadne Evrope: Malta, koja je najmanje sekularizovana i Danska koja je najviše sekularizovana. Vermer (2012) ukazuje da je negativan uticaj religioznosti na društvenu toleranciju veoma izražen, kao i da je religija snažna determinanta koja opredjeljuje kako ljudi žive, misle i djeluju.

³³ Podaci za poređenje preuzeti: Zrinščak, S (2008), Što je religija i čemu religija-sociološki pristup, **BOGOSLOVSKA SMOTRA** EPHEMERIDES THEOLOGICAE ZAGRABIENSES, GOD. LXXVIII, BR. 1, STR. 25-37.



Izvor: EVS integrated data set wave 2008 prema Vermeer, 2012.

Grafikon br. 5 - Odnos sekularizacije i društvene tolerancije

U nastavku teksta, bavićemo se analizom uticaja religijske samoidentifikacije na održavanje tradicionalnog vrijednosnog konteksta. Pretpostavljamo da religijske moralne vrijednosti pripadaju tradicionalnom opusu vrijednosti, kao i da religijski moralno-vrijednosni sistem ima značajan uticaj na vrijednosni sistem u crnogorskom društvu. Te stoga, religijski sistem vrijednosti utiče na koncipiranje i doživljaj mnogih drugih društvenih vrijednosti, kao i na oblikovanje vrijednosnih orijentacija.

Tabela br. 30 - Religijska samoidentifikacija ispitanika i odnos prema tradicionalnim vrijednostima

| Privrženost tradicionalnim vrijednostima | | | | | | |
|---|---|--|--|--|---|-------------------|
| Religijska samoidentifikacija | Veoma naglašen privrženost tradicionalnim vrijednostima | Naglašena privrženost tradicionalnim vrijednostima | Kolebljiv odnos prema tradicionalnim vrijednostima | Slaba privrženost tradicionalnim vrijednostima | Uopšte ne pokazuju privrženost tradicionalnim vrijednostima | Ukupno |
| Religiozan sam | 17 (3,9%) | 185 (42,5%) | 149 (34,3%) | 73 (16,8%) | 11 (2,5%) | 435 (100%) |
| Ravnodušan sam prema religiji | 2 (2%) | 29 (29,3%) | 49 (49,5%) | 17 (17,2%) | 2 (2%) | 99 (100%) |
| Nijesam religiozan | 0 (0%) | 28 (25,9%) | 42 (38,9%) | 35 (32,4%) | 3 (2,8%) | 108 (100%) |
| Ukupno | 19 (3%) | 242 (37,7%) | 240 (37,4%) | 125 (19,5%) | 16 (2,4%) | 642 (100%) |
| C=0, 210; df=8; $\chi^2=29,171$; p=0,000 | | | | | | |

Ukoliko pratimo religijsku samoidentifikaciju ispitanika i njihov odnos prema tradicionalnim vrijednostima (tabela br. 30), možemo tvrditi da u svijesti ispitanika koji

sebe samoidentifikuju kao religiozne postoji naglašena privrženost prema tradicionalnim vrijednostima - 42,5%, ali nznčajan procenat 32,4% ispitanika koji se samoidentifikuju kao nereligiozni, takođe, podržavaju tradicionalne vrijednosti. Inglehart i Norris naglašavaju da „religijska uključenost se smatra nečim od središnjeg značaja za američke zajednice, pri čemu vjerske organizacije služe građanskom životu izravno, pružajući društvenu podršku članovima i usluge za lokalno područje, kao i neizravno, njegovanjem organizacijskih vještina, usadjući moralne vrednote, te potičući altruizam“ (Inglehart & Norris, 2009: 162). Kao važan se ekstrahuje podatak da ispitanici koji sebe određuju kao ravnodušne prema religiji i oni koji se samoidentifikuju kao nereligiozni ne napuštaju u potpunosti tradicionalne vrijednosne orijentacije, što potvrđuje još uvijek snažno prisustvo tradicije u cmogorskoj kulturi, nezavisno od religijske samoidentifikacije.

Sa ciljem da utvrdimo uticaj religijske samoidentifikacije na održivost tradicionalnih vrijednosti, analizirali smo odnos između religijske samoidentifikacije i konkretnih stavova koji u sebi sadrže tradicionalna i moderna vrijednosna značenja. Sa tim u vezi, važno je pomenuti istraživanje koje je sproveo Labus u Hrvatskoj, sa naglaskom da ljudi koji su religiozni u najvećem procentu prihvataju tradicionalne vrijednosti, dok manji stupanj prihvatanja izražavaju prema modernim vrijednostima, ali ipak dovoljno visok da pokazuju moderan vrijednosan stav (Labus, 2005).

Tabela br. 31 - Odnos religijske samoidentifikacije ispitanika i tvrdnje „Ako je u braku samo jedan supružnik zaposlen, prirodnije je da to bude muškarac“

| Religijska samoidentifikacija | Ako je u braku samo jedan supružnik zaposlen, prirodnije je da to bude muškarac | | | | | Ukupno |
|---|---|-------------|-----------------------------------|--------------|---------------------|------------|
| | U potpunosti se slažem | Slažem se | Niti se slažem, niti se ne slažem | Ne slažem se | Uopšte se ne slažem | |
| Religiozan | 141 (32,4%) | 197 (45,3%) | 26 (6%) | 62 (14,3%) | 9 (2%) | 435 (100%) |
| Ravnodušan prema religiji | 18 (18,2%) | 42 (42,4%) | 21 (21,2%) | 16 (16,2%) | 2 (2%) | 99 (100%) |
| Nijesam religiozan | 18 (16,7%) | 36 (33,3%) | 11 (10,2%) | 29 (26,8%) | 14(13%) | 108 (100%) |
| Ukupno | 177 (27,6%) | 275 (42,8%) | 58 (9%) | 107 (16,7%) | 25 (3,9%) | 642 (100%) |
| C=0,316; df=8; $\chi^2=71,007$; p=0,000 | | | | | | |

S tvrdnjom „Ako je u braku samo jedan supružnik zaposlen, prirodnije je da to bude muškarac“ najviše se slažu ispitanici koji se samoidentifikuju kao religiozni (u potpunosti se slaže 32,4%; slaže se 45,3%). Ispitanici koji se samoidentifikuju kao ravnodušni u manjem

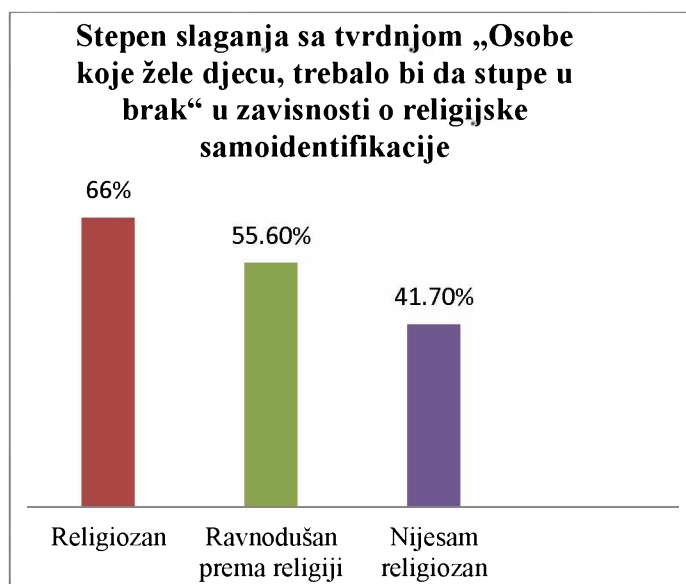
procentu iskazuju svoje slaganje sa ovom tvrdnjom (u potpunosti se slažem 18,2%; slažem se 42,4%), dok ispitanici koji se samoidentifikuju kao nereligiozni u najmanjem procentu se slažu sa navedenom tvrdnjom (u potpunosti se slaže 16,7%; slaže se 33,3%). Da se konstatovati da stepen slaganja linearno opada sa promjenom odnosa ispitanika u odnosu na religijsku samoidentifikaciju. Najveći stepen slaganja sa ovom tvrdnjom pokazuju ispitanici koji sebe samoidentifikuju kao religiozne. Međutim, ne treba izgubiti iz vida veoma važnu činjenicu da ispitanici koji se samoidentifikuju kao ravnodušni prema religiji i nereligiozni u većem procentu podržavaju nego što osporavaju navedenu tvrdnju. Do sličnih rezultata došao je i Mladen Labus u Hrvatskoj, apostrofirajući da tradicionalne vrijednosti u najvećem procentu prihvataju ispitanici koji su se izjasnili kao religiozni 78,8%, ali 58,2% ispitanika koji se samoidentifikuju kao nereligiozni ili su protivnici religije ne osporavaju tradicionalne vrijednosti (Labus, 2005).

Tabela br. 32 - Odnos religijske samoidentifikacije ispitanika i tvrdnje „Osobe koje žele djecu trebalo bi da stupe u brak“

| Religijska samoidentifikacija | Osobe koje žele djecu trebalo bi da stupe u brak | | | | | Ukupno |
|--|--|-------------|-----------------------------------|--------------|---------------------|------------|
| | U potpunosti se slažem | Slažem se | Niti se slažem, niti se ne slažem | Ne slažem se | Uopšte se ne slažem | |
| Religiozan | 97 (22,3%) | 190 (43,7%) | 77 (17,7%) | 52 (12%) | 19 (4,3%) | 435 (100%) |
| Ravnodušan prema religiji | 18 (18,2%) | 37 (37,4%) | 19 (19,2%) | 21 (21,2%) | 4 (4%) | 99 (100%) |
| Nijesam religiozan | 15 (13,9%) | 30 (27,8%) | 27 (25,%) | 22 (20,3%) | 14 (13%) | 108 (100%) |
| Ukupno | 130 (20,2%) | 257 (40,%) | 123 (19,2%) | 95 (14,8%) | 37 (5,8%) | 642 (100%) |
| C=0, 213; df=8; $\chi^2=30,435$; p=0,000 | | | | | | |

Analizom odnosa tvrdnje „Osobe koje žele djecu trebalo bi da stupe u brak“ i religijske samoidentifikacije evidentno je linearno opadanje slaganja sa navedenom tvrdnjom u zavisnosti od religijske samoidentifikacije. U najvećem procentu potpunu saglasnost i saglasnost 66% pokazuju religiozni ispitanici, zatim ispitanici koji su ravnodušni prema religiji 55,6%, dok ispitanici koji nijesu religiozni u najmanjem procentu 41,7% su saglasni da je rađanje djece determinisano sklapanjem braka. Važno je istaći da religijska samoidentifikacija predstavlja značajan indikator koji opredjeljuje odnos ispitanika prema doživljaju bračne zajednice koja treba da bude preduslov za rađanje djece. To potvrđuje i statistički značajna razlika na nivou od $p < 0,01$. Religijska samoidentifikacija se i u ovom slučaju pokazala kao indikator koji utiče na održavanje tradicionalnih vrijednosti, kao što se može vidjeti na grafikonu br. 6, iako nije

zanemarljiv procenat ispitanika koji su ravnodušni prema religiji 55,6% i onih koji nijesu religiozni 41,7%, a koji ipak brak percipiraju kao uslov za rađanje djece.



Grafikon br. 6 - *Stepen slaganja sa tvrdnjom „Osobe koje žele djecu trebalo bi da stupe u brak“ u zavisnosti od religijske samoidentifikacije*

Tabela br. 33 - *Odnos religijske samoidentifikacije ispitanika i tvrdnje „Brak je kao institucija prevaziđen“*

| Religijska samoidentifikacija | Brak je kao institucija prevaziđen | | | | | Ukupno |
|-------------------------------|------------------------------------|-------------------|-----------------------------------|--------------------|---------------------|-------------------|
| | U potpunosti se slažem | Slažem se | Niti se slažem, niti se ne slažem | Ne slažem se | Uopšte se ne slažem | |
| Religiozan | 19 (4,4%) | 55 (12,6%) | 97 (22,3%) | 180 (41,4%) | 84 (19,3%) | 435 (100%) |
| Ravnodušan prema religiji | 4 (4%) | 8 (8,1%) | 24 (24,2%) | 44 (44,4%) | 19 (19,2%) | 99 (100%) |
| Nijesam religiozan | 5 (4,6%) | 25 (23,1%) | 44 (40,7%) | 23 (21,3%) | 11 (10,2%) | 108 (100%) |
| Ukupno | 28 (4,4%) | 88 (13,7%) | 165 (25,7%) | 247 (38,5%) | 114 (17,8%) | 642 (100%) |

C=0, 229; df=8; $\chi^2=35,603$; p=0,000

U korelaciji tvrdnje „Brak je kao institucija prevaziđen“ i religijske samoidentifikacije, značajno je primijetiti da je statistička razlika signifikantna na nivou $p < 0,01$. Na jednoj strani su ispitanici koji se samoidentifikuju kao religiozni 60,7% i ispitanici koji se samoidentifikuju kao ravnodušni prema religiji 63,6% koji se ne slažu sa tvrdnjom da je brak kao institucija prevaziđen, a na drugoj strani su ispitanici koji se samoidentifikuju kao nereligiozni i koji u mnogo manjem procentu 31,5% ne slažu da je brak kao institucija prevaziđen. Podaci govore u prilog tvrdnji da je doživljaj braka u velikoj mjeri

uslovljen religijskom samoidentifikacijom, jer shodno vjerskim dogmama brak predstavlja neraskidivu vezu među supružnicima ili „oboženje čovječanske ljubavi u božanskoj savršenosti i jedinstvo u vječnom Božijem carstvu“ (Hopko, 2009: 50, knj. II, prema Bakrač, 2013). U hrišćanskoj religiji, reći će Anđelka Milić, „brak predstavlja jednu od svetih tajni, kojima se dokazuje božansko posredovanje u ljudskom svetu, te u tom smislu jednu od najmoćnih religijskih institucija. Zbog toga i danas katolička crkva odbija da prizna razvod“ (Milić, 2007: 120).

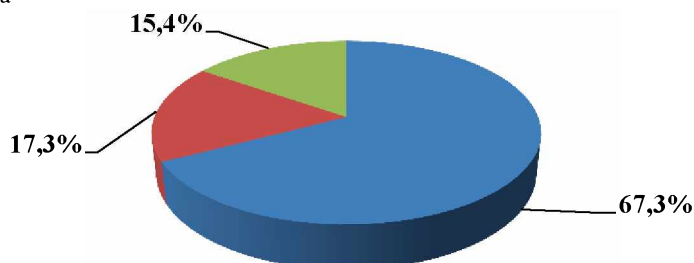
Na osnovu analize tvrdnji, konstatujemo da je hipoteza potvrđena budući da smo analizom rezultata istraživanja utvrdili da religijska samoidentifikacija jeste važan faktor koji podstiče održivost i sklonost ka uvažavanju tradicionalnih vrijednosti. Međutim, nije i jedini, budući da značajan uticaj na održivost tradicionalnih vrijednosti ima kulturni ambijent crnogorskog društva u kojem se još uvijek osjeća nužno prisustvo patrijarhalne kulture i autoritarnosti.

6.6. Društvene veze kao nužnost i/ili izbor

U crnogorskoj kulturi odnos roditelja prema djeci u velikoj mjeri je određen tradicionalno definisanim ulogama, koje su u saglasnosti sa tvrdnjom da roditelji treba sebe da podrede potrebama svoje djece. To smatra opravdanim 67,3% ispitanika, a što je, bez sumnje, indikator tradicionalne vrijednosne orijentacije. Drugu tvrdnju koja poentira individualnost i autonomiju roditelja, njihovu okrenutost ka sebi, a što spada u domen modernih vrijednosti, opravdava veoma mali broj ispitanika - 17,3%. Za tradicionalne vrijednosti karakteristično je da uvijek postoji određena vrsta potčinjenosti vlastitih potreba potrebama drugog, što se najbolje očituje u patrijarhalnoj porodici. Druga tvrdnja: „Roditelji imaju svoj sopstveni život i od njih se ne može očekivati da žrtvuju svoju vlastitu dobrobit u korist djece“ se tiče stvaranja uslova nezavisnosti, pri čemu svaka individua treba da funkcioniše shodno vlastitom izboru, što se vezuje za autonomiju odlučivanja pojedinca, „ja“ identitet, privatnost, individualizam.

Društvene veze kao nužnost i/ili izbor između roditelja i njihove djece

- Dužnost roditelja je da učine najviše za svoju djecu, čak i pod cijenu odricanja od vlastite dobrobiti
- Roditelji imaju svoj sopstveni život i od njih se ne može očekivati da žrtvuju svoju vlastitu dobrobit u korist djece
- Nijedno od toga

**Grafikon br. 7- Društvene veze kao nužnost i/ili izbor između roditelja i njihove djece****Tabela br. 34 - Društvena veza između roditelja i djece kao nužnost i/ili izbor s obzirom na regionalnu pripadnost ispitanika**

| Regije | Tvrdnje | | | Ukupno |
|---|--|---|-------------------|-------------------|
| | Dužnost roditelja je da učine najviše za svoju djecu, čak i pod cijenu odricanja od vlastite dobrobiti | Roditelji imaju svoj sopstveni život i od njih se ne može očekivati da žrtvuju svoju vlastitu dobrobit u korist djece | Nijedno od toga | |
| Južna | 100 (50,5%) | 65 (32,8%) | 33 (16,7%) | 198 (100%) |
| Centralna | 185 (70,1%) | 25 (9,5%) | 54 (20,4%) | 264 (100%) |
| Sjeverna | 147 (81,7%) | 21 (11,7%) | 12 (6,6%) | 180 (100%) |
| Ukupno | 432 (67,3%) | 111 (17,3%) | 99 (15,4%) | 642 (100%) |
| C=0,309; df=4; $\chi^2=67,886$; p=0,000 | | | | |

Skor vrijednosti kojima se objašnjava odnos roditelja prema djeci kao dužnost je veoma visok u svim regijama. U sjevernoj regiji je taj skor najviši i iznosi 81,7%, u centralnoj regiji 70,1%, dok je u južnoj znatno manji 50,5%. Podaci pokazuju linearno opadanje važnosti odnosa roditelja prema djeci u zavisnosti od regionalne pripadnosti. Sudeći prema dobijenim podacima, u sjevernoj regiji veoma su zastupljene tradicionalne vrijednosne orijentacije, u okviru kojih se ovaj tip društvene veze tretira kao dužnost koja se bezupitno ispunjava, a ne kao stvar izbora. Analizom ovih tvrdnji ustanovili smo postojanje statistički značajne razlike među regijama na nivou od $p < 0,01$. Tvrdnja „Dužnost roditelja je da učine najviše za svoju djecu, čak i pod cijenu odricanja od vlastite dobrobiti“ poseban značaj zauzima u svijesti ispitanika sjeverne regije, ali je važno istaći da veoma naglašen značaj ova tvrdnja ima i za ispitanike koji žive u

centralnoj i južnoj regiji. Analizirajući navedene tvrdnje u tabeli br. 34, važno je napraviti razliku između kolektivističkih kultura u kojima su naglašeni permissivni odnosi među pojedincima i individualističkih kultura u kojima je svaki pojedinac, prije svega, usredsređen na vlastitu korist. Goran Ćeranić, pozivajući se na Hofstedeovo istraživanje, ističe kontekst kolektivističkih i individualističkih kultura. „Kolektivism podrazumijeva čvršću socijalnu strukturu u kojoj svaki pojedinac ima pravo da očekuje od zajednice da se brine o njemu, dok za uzvrat on toj zajednici iskazuje potpunu lojalnost. Individualizam implicira labaviju socijalnu strukturu, u kojoj je svaki pojedinac odgovoran u potpunosti za svoju sudbinu. Hofstedeovo istraživanje je obuhvatilo veliki broj zemalja, među kojima je i bivša Jugoslavija, koja je po rezultatima svrstana u zemlje sa izraženim kolektivismom, visokim izbjegavanjem neizvjesnosti i dominacijom ženskih vrijednosti“³⁴ (Ćeranić, 2013: 68). Prema mišljenju Ingharta i Welzela (2005), ljudska interakcija je sve više oslobođena od vezivanja u zatvorene grupe, omogućavajući ljudima da stvaraju i prekidaju društvene veze sa izvjesnom dozom lakoće. U tradicionalnom uređenju, put razvoja djeteta u velikoj mjeri je određen roditeljskim nadzorom, pri čemu su roditelji zauzimali autoritaran stav u odnosu prema svojoj djeci, tretirajući položaj djece kao submisivan i uzimajući učešće u kreiranju njihovih „biografija“. Očuvanje porodičnih veza i odnosa u postindustrijskim društvima postaje stvar izbora, a ne nužnost, pa se može konstatovati da društvene veze prelaze sa „zajednice nužnosti“ na zajednice „neobavezne naklonosti“. Ovaj liberalizacijski iskorak pruža ljudima, s jedne strane, fundamentalan osjećaj slobode i autonomije, ali, s druge strane, i otuđenosti od svog neposrednog okruženja. To će potvrditi i Martin Segalan, baveći se Dirkemovom analizom društvenih veza: „Moderne porodične veze više se ne zasnivaju na nasljeđivanju. Ono što povezuje generacije jeste afektivno osjećanje i pravo na izbor, koji su mnogo manje čvrsti. Sa slabljenjem osjećaja za »porodični komunizam«, definisan kao identitet i stapanje svih svesti u jedinstvenu zajedničku svest koja ih objedinjuje, moderna porodica ostavlja dosta prostora za individualnost“ (Segalan, 2009: 29).

³⁴ Ženske kulture su one u kojima dominiraju sljedeće vrijednosti: međuljudski odnosi, emotivna vezanost za zajednicu, težnja ka kolektivnom djelovanju i kolektivnoj inicijativi“ (Hofstede prema Ćeranić, 2013: 68).

Tabela br. 35 - Društvena veza između djece i roditelja kao nužnost i/ili izbor s obzirom na godine starosti ispitanika

| Godine starosti | Tvrdnje | | Ukupno |
|---|--|---|------------|
| | Bez obzira na vrline i mane koje imaju, čovjek mora uvijek da poštuje i voli svoje roditelje | Niko nema obavezu da voli i poštuje svoje roditelje ako oni to svojim ponašanjem i stavovima ne zaslužuju | |
| Do 28 | 129 (73,7%) | 46 (26,3%) | 175 (100%) |
| Od 28-38 godina | 102 (68,9%) | 46 (31,1%) | 148 (100%) |
| Od 39-55 godina | 145 (85,8%) | 24 (14,2%) | 169 (100%) |
| Preko 55 godina | 128 (85,3%) | 22 (14,7%) | 150 (100%) |
| Ukupno | 504 (78,5%) | 138 (21,5%) | 642 (100%) |
| C=0,173; df=3; $\chi^2=19,912$; p=0,000 | | | |

Postojanost statistički značajne razlike u odnosu na godine starosti utvrđena je na nivou od $p < 0,01$. Mlađi ispitanici do 28 godina u veoma velikom procentu 73,7% osjećaju dužnost i obavezu prema svojim roditeljima. Osjećaj dužnosti i obaveze prema roditeljima znatno je naglašeniji kod ispitanika između 39-55 godina 85,8% i ispitanika preko 55 godina 85,3%. Prisutnost tradicionalnog modela porodičnih odnosa u crnogorskom društvu je veoma naglašen, što potvrđuju podaci dobijeni u različitim regijama Crne Gore. Za ovu priliku pomenućemo Turenovo promišljanje o važnosti primarnih odnosa i pasivnosti konzumenata: „... društvene kategorije koje najmanje sudjeluju u društveno kulturnim vrijednostima najpasivnije su potčinjene masovnoj dokolici, ali su istodobno najprivrženije primarnim društvenim odnosima i kulturnoj izolaciji tradicionalnog ili novog tipa inzistirajući na vezi tih dviju karakteristika“ (Turen, 1980: 85). Razlozi zbog kojih se ljudi priklanjaju primarnim društvenim grupama Turen tumači kao kompezaciju za slabu društvenu i kulturnu aktivnost. On navodi primjer jedne interesantne studije „*Street Corner Society*“, autora W.F.Waytea, u kojoj se akcenat stavlja na život mladih ljudi emigrantskih sinova uglavnom porijeklom Italijana koji žive u predgrađu Bostona. Turen će konstatovati da preuranjeno sklapanje braka jeste potreba za učvršćivanjem emocionalnog odnosa, budući da im društvena zajednica ne pruža mogućnost i perspektivu kreativnog ispoljavanja, sigurnost i emotivnu podršku, zato su članovi društva skloni pribjegavanju primarnim zajednicama porodičnog tipa. „...marginalni, s obzirom na etničku pripadnost, i sve više s obzirom na profesionalnu perspektivu, oni napuštaju svaki napor za širom socijalizacijom da bi se zadovoljili uskom socijalizacijom, ograničenom na prvobitne grupe“ (Turen, 1980: 86).

Tabela br. 36 - Društvena veza između djece i roditelja kao nužnost i/ili izbor s obzirom na regionalnu pripadnost ispitanika

| Regije | Tvrdnje | | Ukupno |
|---|--|---|------------|
| | Bez obzira na vrline i mane koje imaju, čovjek uvijek mora da voli i poštuje svoje roditelje | Niko nema obavezu da voli i poštuje svoje roditelje ako oni to ne zasluže | |
| Južna | 114 (57,6%) | 84 (42,4%) | 198 (100%) |
| Centralna | 218 (82,6%) | 46 (17,4%) | 264 (100%) |
| Sjeverna | 172 (95,6%) | 8 (4,4%) | 180 (100%) |
| Ukupno | 504 (78,5%) | 138 (21,5%) | 642 (100%) |
| C=0,342; df=2; $\chi^2=84,999$; p=0,000 | | | |

Rezultati jasno potvrđuju da je patrijarhalnost veoma tipična za crnogorsku kulturu. Patrijarhalnost tipičnu za crnogorsko društvo Cvijić naziva *dinarskom patrijahalnošću* koja je pored Crne Gore, bila tipična za Sjevernu Albaniju i Hercegovinu, a karakteriše je čvrst i gorski moral, sa dubokim osjećanjem za zajednicu i poštovanje koje ne prestaje ni pred najdragocjenijim žrtvama (Cvijić, 1996). To potvrđuju i rezultati istraživanja koji upućuju na snažan permisivan odnos i veoma čvrste društvene veze u primarnoj zajednici kao što je porodica, sa veoma prisutnim moralnim principom oličenim u poštovanju roditelja i autoritarnim odnosom prema djeci koji se procesom socijalizacije interiorizuje u svijesti pojedinaca.

6.6.1. Društvene prakse u postsocijalističkom društvenom poretku

Budući da se kao karakteristike savremenog društva navode alijeniranost i usredsređenost na sebe, cilj naredne analize se tiče nastojanja da utvrdimo u kolikoj mjeri je crnogorska kultura podložna uticaju modernih društvenih tokova. Zato smo smatrali važnim utvrditi prisutnost sljedećih prediktora u crnogorskoj kulturi:

- ✧ učestalost posjete srodnicima;
- ✧ poštovanje oblika društvene prakse karakterističnih za generacije predaka;
- ✧ način/i komuniciranja sa srodnicima.

Središte vrijednosnog utemeljenja tradicionalnog kulturnog identiteta pozicionirano je, prije svega, u zajednici, porodici. Inferiorizovanje vrijednosti kao što su poštovanje, posvećenost, empatija, u kontekstu održavanja društvenih veza u modernom društvenom poretku, determinisani su procesima uslovljenim tehničko-tehnološkim napretkom i informatičkom revolucijom. Ovo svakako uslovljava i transformaciju u samoj strukturi društvenih uloga, kao i u njihovom međusobnom

odnosu. Socijalizacijska uloga koja je u tradicionalnom društvu bila povjerena porodici, u modernom društvu je povjerena sredstvima masovnih komunikacija i različitim vrstama reklamnih sadržaja, čiji je prevashodan cilj formirati kvalitetnog potrošača ili, kako Bauman kaže, „konzumenta“. Turen ističe: „Svako od nas je stvaralac, ne onim što jest, već svojom sposobnošću da uđe u određene odnose, da bude subjekt“ (Turen, 1980: 164). Sa ciljem da se izbjegne alijeniranost kao odrednica modernog društva, koja je istovremeno uslovljena radom kao sferom, kako Marks kaže, nužnosti, visok stepen povezanosti sa srodnicima bi bio način da se prevaziđe otuđenost i podstakne jača koherencija društvenih veza. Sa stanovišta opšte tendencije, ispitanici u Crnoj Gori pokazuju naglašenu potrebu za interakcijom sa svojim srodnicima, što potvrđuju podaci da se u najvećem procentu veoma često i često posjećuje 48,3%, rijetko se posjećuje 18,5%, dok se uopšte se ne posjećuje 1,7% ispitanika.

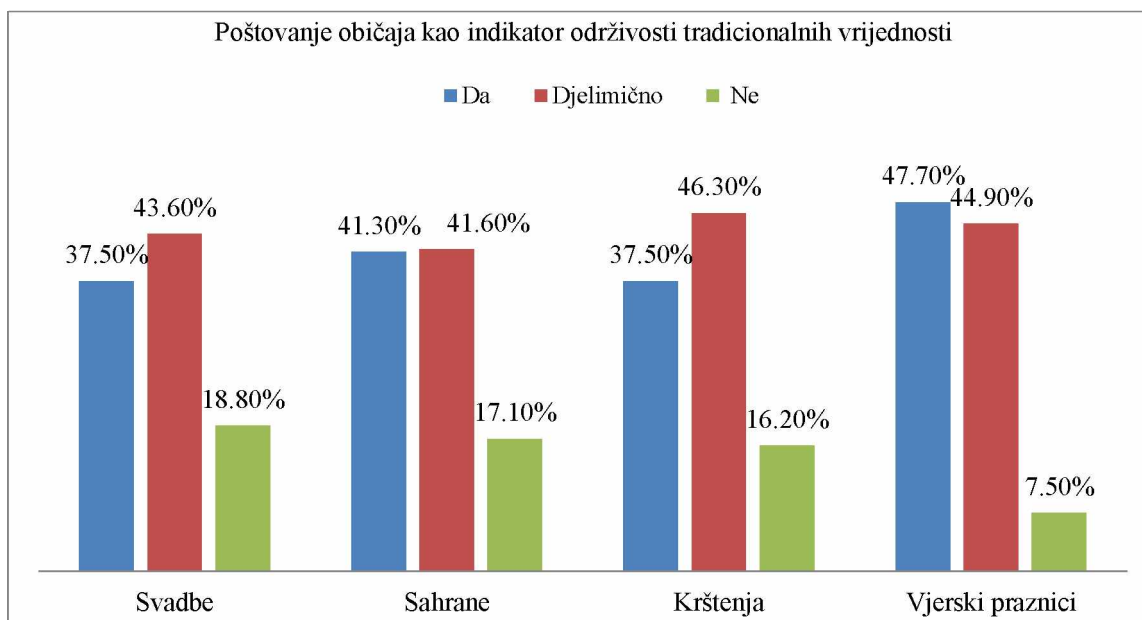
Tabela br. 37- *Frekventnost obilaska srodnika kao indikator održivosti tradicionalnih veza s obzirom na regionalnu pripadnost ispitanika*

| Regije | Koliko se često posjećujete sa svojim srodnicima? | | | | | Ukupno |
|---|---|-------------|----------------------|-------------|--------------------------|------------|
| | Veoma često | Često | Ni rijetko, ni često | Rijetko | Uopšte se ne posjećujemo | |
| Južna | 13 (6,6%) | 49 (24,7%) | 77 (38,9%) | 54 (27,3%) | 5 (2,5%) | 198 (100%) |
| Centralna | 17 (6,4%) | 106 (40,2%) | 89 (33,7%) | 50 (18,9%) | 2 (0,8%) | 264 (100%) |
| Sjeverna | 32 (17,8%) | 93 (51,7%) | 36 (20%) | 15 (8,3%) | 4 (2,2%) | 180 (100%) |
| Ukupno | 62 (9,7%) | 248 (38,6%) | 202 (31,5%) | 119 (18,5%) | 11 (1,7%) | 642 (100%) |
| C=0,308; df=8; $\chi^2=67,175$; p=0,000 | | | | | | |

Uzimajući u obzir regionalnu pripadnost, rezultati su pokazali statistički značajnu razliku na nivou od $p < 0,01$ kada je riječ o intenzitetu posjeta među srodnicima kao načinu održavanja bliskih odnosa. Frekventnost najintenzivnijeg održavanja društvenih veza među srodnicima prisutna je u sjevernoj regiji 69,5%, što objašnjavamo činjenicom da u sjevernoj regiji živi najveći broj ispitanika preko 55 godina 30%, koji su istovremeno i nosioci tradicionalnog kulturnog identiteta koji je podrazumijevao visoko vrijednovanje srodničkih odnosa, u centralnoj regiji taj procenat je znatno manji 46,6%, dok je u južnoj najmanji 31,3%. Anđelka Milić govori o srodničkom povezivanju koje se razlikuje od drugih vrsta povezivanja po tome što ima „nedobrovoljan i nevoljan karakter“, tačnije podrazumijeva „vrstu prinudne veze pojedinaca, čiju obaveznost ne mogu izbeći dok su živi, a potom obaveze prelaze na njihove potomke. Naime,

pojedinaac ne bira svoje srodnike, on ih zatiče i to je ono što srodnički odnos gledano sa stanovišta pojedinca, ali i društva čini ograničenim i sputavajućim“ (Milić, 2007: 106). Naglašenost vrijednovanja srodničkih odnosa u tradicionalnim društvima u osnovi ima integrativnu funkciju manjih društvenih grupa koju karakteriše prinuda, hijerarhija, uzajamna povezanost i solidarnost članova srodničke grupe, kao i „mi identitet“. U zemljama postsocijalističke transformacije „(...) kada je reč o porodici naglasak se stavlja na intenzivne uzajamne srodničke komunikacije i prestacije koje su neophodne usled nedostajuće institucionalne mreže i adekvatnih porodičnih resursa“ (Milić, 2007: 108-109). Srodničke veze autorka tumači u kontekstu socijalnog kapitala koji u konkretnom slučaju obuhvata materijalnu i nematerijalnu interakciju, grupni ritualizovani kontakt, kao i individualizovane intimne veze (Milić, 2007). Naglašena povezanost sa srodnicima, po prirodi se vezuje za tradicionalizam i nedovoljnu slobodu pojedinca da samostalno vrši izbor. Uprkos prisutnosti ovog vida tradicionalizma u sjevernoj regiji Crne Gore, možemo zaključiti da u drugim regijama, naročito u južnoj, srodnički odnosi su „izgubili karakter hijerarhijske prinude u smislu dominacije jednih srodnika nad drugima (predaka nad potomcima), a dobili karakter jedne difuzne, rastegljive mreže ili matrice odnosa u kojoj pojedinci ili pojedinačne porodice zadržavaju odnose ekvistance prema svim ostalim srodničkim jedinicama“ (Wellman, 1989, prema Milić, 2007: 109).

Indikatorima na osnovu kojih smo analizirali stepen održivosti tradicionalnih vrijednosti u crnogorskoj kulturi odredili smo poštovanje običaja u kontekstu društvenih praksi, kao što su: svadbe, sahrane, krštenja i vjerski praznici.



Grafikon br. 8 - Poštovanje običaja kao indikator održivosti tradicionalnih vrijednosti

Iz perspektive opštih frekvencija evidentno je da se vjerskim praznicima kao obliku društvene prakse u najvećoj mjeri pridaje značaj u crnogorskoj kulturi.

Važnost tradicionalne religijske prakse, pored našeg istraživanja, potvrdilo je i istraživanje Vladimira Bakrača (2013) o religioznosti mladih u Crnoj Gori. Autor dolazi do egzaktnih podataka: „Ispitanici sa niskim stepenom vjerovanja obavljaju obred krštenja u skorosti od 91,8%, a 83,7% istih ispitanika se slaže s tvrdnjom da treba slaviti vjerske praznike, što je još jedan pokazatelj da je tradicionalna vjerska praksa vrlo aktualna među svim ispitanicima“ (Bakrač, 2013: 315). Gidens pravi razliku između tradicije i religije, na šta ćemo se ukratko osvrnuti, jer smatramo da to može imati značajne implikacije za naše dalje opservacije. „Tradicijska se, za razliku od religije, ne odnosi na neki poseban sklop vjerovanja i praksi, već na način na koji su ta vjerovanja i prakse organizovani, naročito s obzirom na vreme. Orijentacija na prošlost koja je karakteristična za tradiciju ne razlikuje se od stanovišta modernosti, samo po tome što je okrenuta unatrag umesto unapred... Bolje je reći da ni prošlost, ni budućnost nisu odvojeni fenomeni... Prošlo vreme je ugrađeno u sadašnje prakse, tako da se horizont budućnosti svija unatrag da bi se presekao sa onim što je bilo pre“ (Gidens, 1998: 105). Religija i religijska praksa imaju značajno mjesto u društvu, za koje se može zasigurno reći da obiluje nesigurnošću i neizvjesnošću. Povratak religijskim praksama ima za cilj revitalizaciju društvenih

odnosa koji su u savremenom društvu dovedeni u pitanje. Manifestacija religijske prakse kroz krštenja ili, pak, slave, može se, s pravom tumačiti, kao nastojanje ili povratak drugom čovjeku sa ciljem da se alijenirani društveni odnosi ožive. Kroz tradicionalnu religijsku praksu nastoji se vratiti najveće čovjekovo bogatstvo, a to je drugi čovjek, sa kojim dijeli i razvija najplemenitija duhovna i humana osjećanja, strahove i nade. Budući da je bliskost među ljudima prisilno ukinuta i zamijenjena tehničko-tehološkim otkrićima, čovjek je čovjeku nasilno oduzet i upravo zbog toga postoji izuzetno naglašena privrženost održavanju tradicionalne religijske prakse koja omogućava okupljanje bliskih ljudi i duhovnu komunikaciju među njima.

U odnosu na naglašnu važnost koju religijski praznici imaju u svijesti ispitanika, drugi oblici društvene prakse, kao što su svadbe i sahrane, takođe, imaju zapaženu važnost u svijesti ispitanika. Važnost koju ispitanici pridaju ovim oblicima društvene prakse proizilazi, mišljenja je Gidens, iz opstajanja tradicionalnih elemenata društvene prakse od kojih neki nestaju, a neki se inoviraju, uzimajući u obzir veoma važnu činjenicu da elementi tradicionalne prakse predstavljaju „imanentan smisao, a ne samo praznu naviku, radi navike“ (Gidens, 1998: 105). Tradicionalni obrisi društvene prakse doprinose društvenoj kohezivnosti, čineći kulturni identitet jedinstvenim nosiocem značenja. Djelimično poštovanje običaja u okvirima društvenih praksi, u konkretnom slučaju svadbi 43,6% i sahrana 41,3% samo je pokazatelj spoja ili susreta između tradicionalnog i modernog načina organizacije i realizacije navedenih oblika društvenih praksi. Promjene se ogledaju u načinu organizacije ovih društvenih praksi, mjestima na kojima se organizuju, kao i pojedinim tradicionalnim (običajnim) elementima koji su se djelimično zadržali u njihovoj realizaciji.

Tabela br. 38- *Pratkovovanje tradicionalnih običaja s obzirom na godine starosti ispitanika*

| Godine starosti | Koliko su u Vašem životu prisutni običaji vaših predaka? | | | | | Ukupno |
|--|--|-------------|-------------|------------|-----------|------------|
| | Veoma mnogo | Mnogo | Djelimično | Malo | Nimalo | |
| Do 28 godina | 13 (7,4%) | 36 (20,6%) | 79 (45,1%) | 40 (22,9%) | 7 (4%) | 175 (100%) |
| Od 29-38 godina | 15 (10,1%) | 39 (26,4%) | 62 (41,9%) | 23 (15,5%) | 9 (6,1%) | 148 (100%) |
| Od 39- 55 godina | 20 (11,8%) | 59 (34,9%) | 65 (38,5%) | 24 (14,2%) | 1 (0,6%) | 169 (100%) |
| Preko 55 godina | 8 (5,3%) | 80 (53,3%) | 48 (32%) | 12 (8%) | 2 (1,4%) | 150 (100%) |
| Ukupno | 56 (8,7%) | 214 (33,3%) | 254 (39,6%) | 99 (15,4%) | 19 (3,0%) | 642 (100%) |
| C=0,290; df=12; $\chi^2=59,019$; p=0,000 | | | | | | |

Iz perspektive ispitanika različitih starosnih grupa, običaji koji su se praktikovali u prošlosti najveću važnost i značaj imaju za ispitanike preko 55 godina 58,6%, dok 28% ispitanika do 28 godina veoma malo i nimalo pokazuju interesovanje za običaje svojih predaka. To upućuje na međugeneracijske razlike, ali i pretpostavku o kulturnom identitetu kao kategoriji koju karakteriše permanentna transformacija koja je rezultat društveno-istorijskih promjena (Hall, 1996). U konkretnom slučaju, ova permanentna promjena u doživljaju običaja iz perspektive međugeneracijske dimenzije uslovljena je razvojem tehnologije, brojnošću informacija, otvorenošću društva i mobilnošću stanovništva, što determiniše drugačiji princip kreiranja različitih oblika društvene prakse. Na važnost običaja u svijesti ispitanika u velikoj mjeri utiče i nivo obrazovanja ispitanika, te stoga ispitanici sa završenom osnovnom školom pokazuju najveći stepen interesovanja za običaje svojih predaka 47,5%, dok najmanji stepen interesovanja pokazuju ispitanici koji imaju završene magistarske ili doktorske studije - 25,9%.

6.6.2. Mjesta susreta ljudi kao indikator kulturnih promjena

Jedan od indikatora koji ukazuje na promjene u vrijednosnim orijentacijama tiče se i mjesta na kojima ljudi organizuju susrete. Sam pojam kuće označava privatan prostor, zaštićen od spoljašnjih uticaja u kojem preovladavaju emocije i razumijevanje među članovima porodice. Simbolički analizirajući pojam kuće, odnosno vrata kao simbola spajanja i razdvajanja, Đuro Šušnjić će reći: „Vrata kuće širom se otvaraju suncu i prijatelju: u rano jutro gazda ili domaćica izađu na vrata i pozdrave izlazak sunca i dolazak prijatelja, jer jutro je doba kada je svetlo čisto i kada još ništa nije uprljano... Vrata su otvorena za one sa čistom dušom i zatvorena za one sa grešnim namerama, što znači da se na vratima kuće, hrama, grada događaju susreti i rastanci“ (Šušnjić, 1998: 197). Dakle, kuća simbolički predstavlja mjesto okupljanja za sve ljude koji su bliski, ali ne samo mjesto okupljanja i interakcije, već i nešto više od pukog mjesta okupljanja. Kuća je istovremeno i simbol intimnosti, privatnosti, topline i emocija.

Međutim, kuća u savremenom društvu sve manje biva prostor susreta sa rodbinom i prijateljima, a sve više prostor u čijim se okvirima susrijeću samo članovi uže porodice. Potrošačka kultura u prvi plan ističe „lokale iliti kafane“ kao mjesta susreta sa ljudima iz neposrednog okruženja, čime se jasno stavlja granica između privatnog i javnog prostora. Prema riječima Dejvida Čejnija (2003), ukus predstavlja novu religiju čiji se obredi obavljaju po robnim kućama, a može se reći i restoranima i

lokalima, što je dokaz eksplozije potrošnje. Tako se lični (intimni trenuci) događaju u javnom i bezličnom prostoru, čime se brišu sve razlike i gubi svaka individualna ekspresija. Izbor životnog stila ima složeno značenje i ne može se tumačiti ukoliko se ne smjesti u određeni društveno-istorijski kontekst. Transformacija nastaje kao rezultat promjene kulturne klime i težnje da se društveno djelovanje involvira u kontekst novih (modernih) društvenih tokova, pri čemu se inferiorizuje „kuća“ kao tradicionalno mjesto okupljanja. Ovakvo stanovište ima svoje uporište u masovnom obliku ponašanja podstaknutom potrošačkom kulturom i kulturnom industrijom kao ideologijom modernog doba, smanjenjem slobodnog vremena, što kao posljedicu ima alijeniranost međuljudskih odnosa, odnosno „spoljašnji svet postaje dio unutrašnjeg sveta“ (Čejni, 2003: 94). Može se reći da ne postoji jasna distanca između javnog i privatnog, spoljašnjeg i unutrašnjeg, već savremeno društvo useljava trenutke privatnog u prostore javnog. To potrošačka kultura podržava kao važeći princip života čovjeka savremenog društva.

U okviru sljedeće tabele analizirali smo kakav odnos ispitanici imaju prema mjestima (kućama i lokalima/kafanama) na kojima se organizuju proslave, rođendani, susreti sa prijateljima. Polazeći od pretpostavke da *kuća* predstavlja tradicionalno mjesto okupljanja i održavanja permisivnih odnosa između članova porodice i prijatelja, pri čemu privatni prostor obezbjeđuje jačanje stepena kohezije, nastojali smo utvrditi da li se taj obrazac zadržao i u modernom društvu, ili je, pak, potrošačka kultura izopštila tradicionalno značenje kuće kao mjesta okupljanja i podsticanja permisivnih društvenih veza, zamijenivši ga javnim prostorima kao što su lokali/kafane na primjeru crnogorskog društva.

Tabela br. 39 - Mjesta na kojima se organizuju susreti koji imaju za cilj održavanje društvenih veza s obzirom na godine starosti ispitanika

| Godine starosti | Na kojim mjestima organizujete rođendane, proslave, susrete sa prijateljima? | | Ukupno |
|--|--|-----------------|------------|
| | Kuća/stan | Lokali (kafane) | |
| Do 28 | 57 (32,6%) | 118 (67,4%) | 175 (100%) |
| Od 29- 38 godina | 68 (45,9%) | 80 (54,1%) | 148 (100%) |
| Od 39- 55 godina | 114 (67,5%) | 55 (32,5%) | 169 (100%) |
| Preko 55 godina | 123 (82%) | 27 (18%) | 150 (100%) |
| Ukupno | 362 (56,4%) | 280 (43,6%) | 642 (100%) |
| C= 0,374 ; df=3; $\chi^2=104,107$; p=0,000 | | | |

Utvrđena je da mlađi ispitanici starosne dobi do 28 godina, njih 67,4% ukazuju na trendove društvenih i kulturnih promjena kada je u pitanju mjesto organizovanja privatnih porodičnih proslava, tako što svoje privatne trenutke „preseljavaju“ u javni prostor. U postsocijalističkom društvu, mjesto domaćina kao figure tipične za tradicionalni društveni kontekst simbolički zauzima „vlasnik prostora“, odnosno čovjek čije gostoprimstvo ne zahtijeva prisustvo empatije, emocija, bliskosti koju dijeli sa gostima. Gostoprimstvo uslovljeno novim načinima djelovanja i interakcije je bezlično i najčešće proračunato, shodno materijalnom prihodu koji je ekvivalent za nivo pruženog gostoprimstva. Pomjeranje gostoprimstva iz sfere privatnog u sferu javnog prostora, uslovljava dehumanizovanje interpersonalnih odnosa, što podstiče društveno poželjan model koji odgovara zahtjevima potrošačke kulture. „Ljudska sklonost ka razmetanju, pojačana osećajima kolegijalnosti, navodi pojedince da mnogo troše u onom smislu koji će najbolje udovoljiti njihovim potrebama. I ovde, kao i svugde, propis zauzima mesto običaja, čim običaj postane u dovoljnoj meri u modi i tako nastaje priznat standard pristojnosti“ (Veblen, 2008: 140). Ukoliko izuzmemo starosnu grupu ispitanika do 28 godina i starosnu grupu od 29-38 godina, simbolički značaj kuće kao tradicionalnog mjesta okupljanja je veoma izražen kod ostalih starosnih grupa, na šta nas upućuje veoma visok procenat ispitanika koji kuću doživljavaju kao duhovni prostor, odnosno mjesto porodičnog blagostanja i brojnih kalendarskih i obrednih okupljanja (tabela br. 39). Moć i ukorijenjenost tradicionalnih vrijednosti kod starosnih grupa od 39-55 i preko 55 godina se može protumačiti kao potreba da se očuvaju permissivni odnosi sa porodicom i prijateljima, ali i kao otpor prema otuđenosti i distanci koju brojni teoretičari uzimaju kao odrednicu modernog i postmodernog društvenog poretka.

Tabela br. 40 - Mjesta na kojima se organizuju susreti koji imaju za cilj održavanje društvenih veza s obzirom na regionalnu pripadnost ispitanika

| Regije | Na kojim mjestima organizujete rodendane, proslave, susrete sa prijateljima? | | Ukupno |
|---|--|--------------------|-------------------|
| | Kuća/stan | Lokali (kafane) | |
| Južna | 92 (46,5%) | 106 (53,5%) | 198 (100%) |
| Centralna | 131 (49,6%) | 133 (50,4%) | 264 (100%) |
| Sjeverna | 139 (77,2%) | 41 (22,8%) | 180 (100%) |
| Ukupno | 362 (56,4%) | 280 (43,6%) | 642 (100%) |
| C=0,255; df=2; $\chi^2=44,615$; p=0,000 | | | |

Ispitanici čija se pripadnost vezuje za južnu regiju 53,5% i centralnu regiju 50,4%, shodno svojoj blago tradicionalnoj orijentaciji, pokazuju veću tendenciju ka

organizaciji susreta i proslava u lokalima (kafanama), dok ispitanici koji svoju pripadnost vezuju za sjevernu regiju 77,2% su zadržali tradicionalan doživljaj kuće kao mjesta okupljanja.

Statistički značajna razlika na nivou od $p < 0,01$ u odnosu na regionalnu pripadnost se može objasniti otvorenosću južne regije za procese akulturacije. Samim tim što južna regija ima izlaz na more, dodiri različitih kultura su veoma prisutni i uticajni. Kulturna razmjena, karakteristična za južnu regiju, uslovljava intenzivnije promjene u kontekstu društvenog ponašanja. Slično važi i za centralnu regiju, uzimajući u obzir činjenice da se u centralnoj regiji nalazi glavni grad koji posjeduje razvijeniju ekonomsku i kulturnu infrastrukturu u odnosu na južnu i centralnu regiju. Za razliku od južne i centralne regije, sjevernu regiju karakteriše manja frekventnost ljudi i veća vezanost za privatnu sferu djelovanja, što doprinosi održavanju tradicionalnih vrijednosnih obrazaca. U zatvorenoj sredini Risman ističe da: „pojedinaac nauči da život uredi putem adaptacije, a ne putem inovacije“ (Risman, 2007: 13). Zato se zatvorenost sredine tumači kao uzrok dužeg zadržavanja tradicionalizma i sporijeg procesa inoviranja društvene stvarnosti.

7. PREPOZNATLJIVOST KULTURNOG IDENTITETA

Prema mišljenju Dragana Kokovića, „kulturni identitet se formira zahvaljujući socijalnom učenju u okviru kulturnog nasljeđa, koje čine jezik, običaji, obrasci ponašanja, vrednosti i stilovi življenja, koji međusobno približavaju i udaljavaju društvene grupe. Pojedinci i društvene grupe formiraju kulturni identitet usvajajući kulturu u kojoj žive, pri tome se od drugih pripadnika razlikuju, po načinu života i mnogobrojnim drugim obeležjima“ (Koković, 1997: 267). Određenje kulturnog identiteta shodno običajima, vrijednostima, obrascima ponašanja, simbolima i manifestacijama, upućuje na prepoznatljivost i jedinstvenost jedne kulture, a istovremeno diferentnost u odnosu na obilježja drugih kultura. Te stoga ostaci prošlosti koji prožimaju sadašnjost, ostavljajući utisak kontinuiteta daju stabilnost kulturnom identitetu (Macdonald, 2009: 1). Sa ciljem da utvrdimo koliki je nivo izraženosti pojedinih karakteristika kulturnog identiteta Crne Gore, kao indikatore analize involvirali smo elemente i karakteristike materijalne i nematerijalne kulture.

Kao što se može vidjeti u tabeli br. 41, skorovi koji se odnose na pojedine elemente kulturnog identiteta se znatno razlikuju. Na osnovu prosječnih vrijednosti (aritmetičke sredine) na petostepenoj skali prepoznatljivosti kulturnog identiteta, 1 označava „veoma prepoznatljiv“ a 5 „uopšte nije prepoznatljiv“. Evidentno je da najveći skor ispitanici pripisuju muzičkom instrumentu - gusle (1,792). Ostale vrijednosti se tiču: narodne nošnje – (1,813); zatim multikulturalnosti 2,1978; dok najmanji skor pripisuju narodnim običajima – (2,207).

Tabela br. 41 – Elementi, po kojima je prepoznatljiv kulturni identitet Crne Gore iz perspektive ispitanika

| Kultura Crne Gore je poznata po: | N | Minimum | Maximum | Mean | Std. Deviation |
|--|-----|---------|---------|--------|----------------|
| Muzičkom instrumentu – gusle | 642 | 1 | 5 | 1,7928 | 0,71035 |
| Narodnoj nošnji | 642 | 1 | 5 | 1,8131 | 0,72354 |
| Narodnim običajima | 642 | 1 | 5 | 2,2072 | 0,98937 |
| Postojanju različitih religija i etničkih zajednica (multikulturalnosti) | 642 | 1 | 5 | 2,1978 | 0,82083 |

Identitet, uvijek proizilazi, reći će Hol (Hall, 1996), iz odnosa sa Drugim, u odnosu prema Drugom, što se označava kao konstitutivna spoljašnjost, ali identitet predstavlja unutrašnje jedinstvo koje se formira nasuprot Drugosti kao kriterijumu razlike. Shodno tome

ćemo u radu operacionalizovati odnos ispitanika koji se nacionalno određuju kao Crnogorci, kao i odnos ispitanika koji se drugačije nacionalno opredjeljuju. Istraživanje Vokera Konora početkom sedamdesetih godina pokazalo je da 10% država može tvrditi da je celokupnom stanovništvu države zajednička jedna etnička kultura (Smit, 2010: 31). Takav je slučaj i sa Crnom Gorom, koja pored svoje dominantne kulture obiluje mnoštvom kultura posebnih etničkih zajednica. Stoga smo pretpostavili važnim utvrditi koji su se elementi dominantne kulture izdvojili kao značajni u svijesti kako ispitanika koji se određuju kao Crnogorci, tako i ispitanika koji se identifikuju sa etničkim grupama (Srbi, Hrvati i Muslimani/Bošnjaci) ili etničkim zajednicama³⁵ kako ih Smit određuje. U narednim opservacijama ćemo se baviti analizom konkretnih elemenata materijalne i duhovne kulture koji imaju značaj i značenje za tumačenje kategorije kulturnog identiteta na primjeru Crne Gore.

Jedna od karakteristika kulturnog identiteta koju smo operacionalizovali kao simbol materijalne kulture je muzički instrument gusle. Prema predanjima, gusle su od VIII do IX vijeka u periodu Vizantije iz Azije prenijete na Balkansko poluostrvo. Prema drugom predanju gusle su na današnju teritoriju Crne Gore donijeli Grci, a budući da su u dalekoj prošlosti živjeli na ovoj teritoriji i koristili ovaj instrument, vrlo je evidentno da gusle upravo od njih vode porijeklo (Jerkov, 2013). Istražujući, Slobodan Jerkov potvrđuje da su gusle „osnovni i najčešći oblik vokalno-instrumentalnog izražavanja kod Crnogoraca. Etnomuzikolozi, kako domaći, tako i strani, slažu se u ocjeni da su najbolji guslari i guslanje u Crnoj Gori u odnosu na pripadnike drugih naroda gdje se takođe gusla (na primjer, Srbija, Bosna i Hercegovina, sjeverna Dalmacija itd.)“ (Jerkov, 2013: 270).

³⁵ Šest glavnih atributa etničke zajednice na koje nas upućuje Smit su: kolektivno vlastito ime, mit o zajedničkim precima, zajednička istorijska sjećanja, jedan ili više diferencirajućih elemenata zajedničke kulture, povezanost određenom domovinom i osećanje solidarnosti kod značajnih djelova populacije (Smit, 2010).

Tabela br. 42 - Odnos ispitanika koji se različito nacionalno samoidentifikuju prema muzičkom instrumentu gusle

| Nacionalnost | Po čemu je prepoznatljiva kultura Crne Gore? (muzički instrument - gusle) | | | | | Ukupno |
|---|---|----------------|-------------|---------------------|----------------------------|------------|
| | Veoma prepoznatljiva | Prepoznatljiva | Neodlučan/a | Nije prepoznatljiva | Uopšte nije prepoznatljiva | |
| Crnogorac | 134 (38,1%) | 190 (54%) | 21 (6%) | 5 (1,4%) | 2 (0,5%) | 352 (100%) |
| Srbin | 60 (29%) | 127 (61,4%) | 14 (6,8%) | 6 (2,8%) | 0 (0%) | 207 (100%) |
| Hrvat | 16 (34%) | 28 (59,6%) | 2 (4,3%) | 0 (0%) | 1 (2,1%) | 47 (100%) |
| Musliman/ Bošnjak | 8 (22,2%) | 14 (38,9%) | 12 (33,3%) | 1 (2,8%) | 1 (2,8%) | 36 (100%) |
| Ukupno | 218 (34%) | 359 (55,9%) | 49 (7,6%) | 12 (1,9%) | 4 (0,6%) | 642 (100%) |
| C=0,268; df=12; $\chi^2=49,660$; p=0,000 | | | | | | |

Budući da su gusle tradicionalan simbol materijalne kulture u Crnoj Gori, nastojali smo utvrditi kako ovaj simbol percipiraju Crnogorci, kao i ispitanici koji se nacionalno opredjeljuju kao Srbi, Hrvati i Muslimani/Bošnjaci. Jasno se uviđa da gusle, iako tradicionalan instrument koji je rijetko u praktičnoj upotrebi u savremenom društvu, ipak zavrjeđuje veliku pažnju kod ispitanika. To potvrđuju podaci dobijeni istraživanjem. Naime, Hrvati 93,6%, Crnogorci 92,1% i Srbi 90,4% smatraju da su gusle simbol, po kojem je kulturni identitet Crne Gore prepoznatljiv, dok u nešto manjem procentu to mišljenje dijele Muslimani/Bošnjaci 61,1%. Ovdje zapažamo da postoji statistički značajna razlika na nivou od $p < 0,01$ između ispitanika različitih nacionalnih opredjeljenja. Važnost gusala kao materijalnog simbola kulturnog identiteta ima naglašen značaj kako u svijesti pripadnika dominantne kulture, tako i u svijesti pripadnika koji se drugačije nacionalno opredjeljuju.

Simboli kultunog identiteta, veoma prisutni i značajni u svijesti ispitanika, su narodna nošnja i narodni običaji. Prije nego što počnemo analizu dobijenih podataka, ukratko ćemo se osvrnuti na narodnu nošnju i narodne običaje, odnosno one kulturne sfere u kojima ova dva elementa korespondiraju. Na značaj i značenje koje su običaji imali u prethodnom vremenskom periodu upućuje nas Lucija Đurišić: „Bogatstvo i raznolikost narodnih običaja u prošlosti ogledalo se kroz izreku »koliko sela toliko adeta«, a značaj i važnost koju su imali u čovjekovom životu oslikavala je izreka »bolje da nestane selo, nego da propadne običaj«. Međutim, neki od njih vremenom nestaju, neki se modifikuju i dobijaju nove elemente, jer prirodno je da nove prilike nameću nova pravila koja utiču na stvaranje nekih novih običaja“ (Đurišić, 2013: 194).

Da bi pojasnili značaj običaja i njihovu praktičnu vrijednost, ukazaćemo na primjere nekih običaja koji su se praktikovali u prošlosti, a koji u savremenom društvu dobijaju obilježje predanja. Za ovu priliku izdvojili smo običaje koji su se vezivali za pojedine djelove narodne nošnje u prošlosti. „U običajnom i obrednom životu značajno mjesto je pripadalo pojasu koji inače u tradicionalnoj simbolici označava nevinost, bračnu vjernost, privrženost i odanost. U svadbenim običajima se koristio muški pojas kojim se vezivala škrinja sa nevjestinom prćijom, što bi u prenosnom smislu značilo pričvršćenost, odnosno bolju povezanost u zajedničkom životu. Međutim, pojas je imao i suprotno značenje u običajnim radnjama prilikom razvoda braka. Naime, kada bi muž iz njemu opravdanih razloga odlučio da raskine bračnu zajednicu, prekinuo bi ženin pojas ili bi to uradio pop uz propratne riječi „sastavili se kad i ova dva kraka“ čime bi se simbolično označio raskid bračnog života“ (Đurišić, 2013: 195). Drugi odjevni predmet koji je bio involviran u kontekst običajne prakse jeste **košulja**. Ovaj odjevni predmet i danas ima svoju upotrebnu vrijednost u svadbenim običajima. „Ona je uz vezenu maramu i peškir, gotovo neizostavan predmet međusobnog poklanjanja u svadbenim običajima“ (Đurišić, 2013: 195). Tradicionalni elementi društvene prakse ostaju izvor iz kojeg kulturni identitet proizilazi i zahvaljujući kojem ima mogućnost transformacije i održivosti kroz vrijeme.

Tabela br. 43 - Odnos ispitanika prema narodnoj nošnji iz perspektive ispitanika koji se različito nacionalno samoidentifikuju

| Nacionalnost | Po čemu je prepoznatljiva kultura Crne Gore? (Narodna nošnja) | | | | | Ukupno |
|---|---|----------------|-------------|---------------------|----------------------------|------------|
| | Veoma prepoznatljiva | Prepoznatljiva | Neodlučan/a | Nije prepoznatljiva | Uopšte nije prepoznatljiva | |
| Crnogorac | 145 (41,2%) | 159 (45,2%) | 40 (11,4%) | 7 (2%) | 1 (0,2%) | 352 (100%) |
| Srbin | 55 (26,6%) | 130 (62,8%) | 20 (9,7%) | 2 (0,9%) | 0 (0%) | 207 (100%) |
| Hrvat | 16 (34%) | 24 (51,1%) | 6 (12,8%) | 0 (0%) | 1 (2,1%) | 47 (100%) |
| Musliman/ Bošnjak | 7 (19,4%) | 17 (47,2%) | 11 (30,6%) | 1 (2,8%) | 0 (0%) | 36 (100%) |
| Ukupno | 223 (34,7%) | 330 (51,4%) | 77 (12%) | 10 (1,6%) | 2 (0,3%) | 642 (100%) |
| C=0,236; df=12; $\chi^2=37,768$; p=0,000 | | | | | | |

Narodna nošnja, prema mišljenju 41,2% Crnogoraca je veoma prepoznatljiv simbol kulturnog identiteta, a 45,2% smatra da je prepoznatljiv, dok 26,6% Srba smatra da je veoma prepoznatljiv, dok 62,8% smatra da je prepoznatljiv. Ovdje se jasno vidi da Crnogorci akcenat stavljaju na izraženoj prepoznatljivosti narodne nošnje, dok Srbi akcenat stavljaju na prepoznatljivosti. Značajno je istaći da bez obzira na nacionalnu opredijeljenost ispitanika, narodnoj nošnji ispitanici pripisuju veliki značaj. Evidentna je

statistički značajna razlika na nivou od $p < 0,01$ između pripadnika dominantne kulture i pripadnika drugih etničkih zajednica.

Tabela br. 44 - Odnos ispitanika prema narodnim običajima shodno njihovoj nacionalnoj pripadnosti

| Nacionalnost | Po čemu je prepoznatljiva kultura Crne Gore? (Narodnim običajima) | | | | | Ukupno |
|--|---|----------------|-------------|---------------------|----------------------------|------------|
| | Veoma prepoznatljiva | Prepoznatljiva | Neodlučan/a | Nije prepoznatljiva | Uopšte nije prepoznatljiva | |
| Crnogorac | 93 (26,4%) | 161 (45,7%) | 56 (15,9%) | 33 (9,4%) | 9 (2,6%) | 352 (100%) |
| Srbin | 34 (16,4%) | 105 (50,7%) | 32 (15,5%) | 31 (15%) | 5 (2,4%) | 207 (100%) |
| Hrvat | 12 (25,5%) | 28 (59,6%) | 5 (10,6%) | 1 (2,1%) | 1 (2,2%) | 47 (100%) |
| Musliman/ Bošnjak | 8 (22,2%) | 19 (52,8%) | 7 (19,4%) | 1 (2,8%) | 1 (2,8%) | 36 (100%) |
| Ukupno | 147 (22,9%) | 313 (48,8%) | 100 (15,6%) | 66 (10,3%) | 16 (2,4%) | 642 (100%) |
| C=0,169; df=12; $\chi^2=18,800$; p=0,093 | | | | | | |

Element nematerijalne kulture koji smo izdvojili kao simbol kulturnog identiteta jesu narodni običaji, koji kroz vrijeme doživljavaju svoju transformaciju, ali njihova specifičnost ostaje sastavni dio društvene svijesti, čineći jedno društvo i jednu kulturu drugačijom i različitom, dajući joj legitimitet posebnosti. Dobijeni rezultati potvrđuju da je veliki procenat ispitanika mišljenja da je kultura Crne Gore prepoznatljiva po narodnim običajima. To mišljenje dijeli 85,1% Hrvata, 75% Muslimana/Bošnjaka, 72,1% Crnogoraca i 67,1% Srba. Da bismo objasnili važnost koju ispitanici pridaju običajima kao segmentu kulturnog identiteta, poslužit ćemo se Gidensovim objašnjenjem tradicije u koju spadaju i narodni običaji: „Tradicija je oblik integrisanja refleksivnog nadgledanja delovanja i vremensko-prostorne organizacije zajednice. Ona je sredstvo baratanja vremenom i prostorom koje uklapa svaku posebnu aktivnost ili iskustvo u kontinuitet prošlosti, sadašnjosti i budućnosti, a njih za uzvrat strukturišu stalna odvijanja društvenih praksi. Tradicija nije potpuno statična, jer je ponovo otkriva svaka nova generacija, kada preuzima svoje kulturno nasleđe od onih koji joj prethode“ (Gidens, 1998: 44). Društvene prakse, pa i običaji se neprestano preispituju i mijenjaju, reći će Gidens, rutinski u svim kulturama u „svetlu novih otkrića koja od tih praksi dobijaju i podsticaj“ (Gidens, 1998: 44). Dakle, sadržaj narodnih običaja iz prošlosti zadržava se u okvirima naracije, ali njihova struktura i način primjene doživljavaju transformacije sa ciljem da se usklade sa trenutkom i prostorom na kojem se manifestuju.

Tabela br. 45- Procjena značaja multikulturalnosti za prepoznatljivost kulture Crne Gore

| Nacionalnost | Po čemu je prepoznatljiva kultura Crne Gore? (multikulturalnost) | | | | | Ukupno |
|--|--|----------------|-------------|---------------------|----------------------------|------------|
| | Veoma prepoznatljiva | Prepoznatljiva | Neodlučan/a | Nije prepoznatljiva | Uopšte nije prepoznatljiva | |
| Crnogorac | 66 (18,8%) | 176 (50%) | 82 (23,2%) | 25 (7,1%) | 3 (0,9%) | 352 (100%) |
| Srbin | 24 (11,6%) | 120 (58%) | 48 (23,2%) | 14 (6,8%) | 1 (0,5%) | 207 (100%) |
| Hrvat | 10 (21,3%) | 32 (68,1%) | 3 (6,4%) | 2 (4,2%) | 0 (0%) | 47 (100%) |
| Musliman/ Bošnjak | 11 (30,6%) | 15 (41,7%) | 9 (25%) | 1 (2,7%) | 0 (0%) | 36 (100%) |
| Ukupno | 111 (17,3%) | 343 (53,4%) | 142 (22,1%) | 42 (6,5%) | 4 (0,7%) | 642 (100%) |
| C=0,177; df=12; $\chi^2=20,753$; p=0,054 | | | | | | |

Prije nego što se upustimo u eksplikaciju empirijskih podataka koji se odnose na multikulturalnost kao element prepoznatljivosti crnogorske kulture, navešćemo određenje multikulturalizma, onako kako je to uradio Branimir Stojković: „Sam termin multikulturalizam je, sudeći po francuskom enciklopedijskom rečniku Le Grand Robert, prvi put upotrebljen 1971. godine u jednom govoru Pijera Tridoa, tadašnjeg predsjednika kanadske vlade. On je tada rekao: „Termin bikulturalizam ne oslikava dovoljno dobro naše društvo. Reč multikulturalizam je u ovom pogledu preciznija. (...) multikulturalizam označava eksplicitnu državnu politiku koja ima dva osnovna cilja: 1. Podržavanje skladnih odnosa između različitih etničkih grupa i 2. Definisane odnosa između države i etničkih manjina. Neophodna pretpostavka multikulturalnog društva jeste zajednička građanska (civic) kultura zasnovana na priznavanju osnovnih institucija pravnog i ekonomskog sistema, ali i prava na kulturnu različitost“ (Stojković, 2002: 75). U ovom smislu ćemo poentirati dva veoma važna stanovišta za analizu kulturnog identiteta: liberalno i multikulturalno.

Pojmu „apstraktni građanin“ koji se izvodi iz liberalnog stanovišta odgovara učestala mobilnost kao važna odrednica savremenog društva. Ovaj pojam upućuje na „sopstvo nevezano za bilo kakve primordijalne, članstvom u posebnoj zajednici posredovane identitete; zakoni i političke institucije izvedeni iz ovog liberalnog ustava i njegovih bazičnih principa postavljaju se kao kulturno-etnički neutralne instance...“ (Divjak, 2006: 76). Liberalna koncepcija individuu tretira kao entitet izolovan od istorije, etosa, tradicije, što upućuje na „njegovu istrgnutost iz konkretne zajednice, zahvaljujući kojoj on stiče svoj posebni identitet“. (Divjak, 2006: 77). Istrgnutost pojedinca iz zajednice i kulture kojoj pripada i u kojoj gradi svoj kulturni identitet

uslovalo bi ukidanje kategorije kulturnog identiteta, budući da kulturni identitet ljudi formiraju dajući mu smisao i značenje. Bez doživljaja sopstvene kulture i kulturnog identiteta čovjek je otuđen od sebe samog. Kako bi odgovorio na pitanja „ko sam ja“, mora prevashodno odgovoriti i na pitanje „odakle potičem“ (Hall, 1996). U tom smislu, nasuprot liberalima, multikulturalisti ne smatraju da je kulturno-etnički identitet odvojen od političkog identiteta, već da prilikom političkog odlučivanja kulturno-etničke karakteristike imaju značajnu ulogu.

Razlozi kritičkog odnosa multikulturalista u odnosu prema liberalima ogledaju se u neutralisanju opšteg dobra zajednice. Drugim riječima, „institucionalna nezaštićenost ovog zajedničkog dobra ruini ga, čime se ruini i proces individualizacije koji je neodvojiv od pojedinačne identifikacije sa dobrom zajednice koja je jedini medij podsredstvom kojeg se može sticati individualni identitet. (...) jedino podsredstvom participacije u zajednici koja je definisana određenim dobrom, ljudi mogu formulisati prava i koncepciju pravde“ (Divjak, 2006: 77). Da kulturni identitet ima svoje utemeljenje (ukorijenjenost) u matičnoj kulturi i da ga shodno ukorijenjenosti nije lako mijenjati, potvrđuje i Horton. On ovu pretpostavku opravdava sljedećim argumentom: „kultura nije jednolična, a kontrast sa kojim smo mi suočeni između „slobodno odabranog“ i „nepromjenljivog“ nije jednostavan, kako se često zna interpretirati, već predstavlja kontinuum adaptacije na različite vrste izbora i promjenljivosti. Ovo nije stanovište koje liberali lako prihvataju i to je makar jedan od razloga zbog čega kultura predstavlja problem za liberalno naglašavanje dobrovoljnog članstva i slobodnog udruženja“ (Horton, 2003: 35).

Pobornik radikalnog multikulturalizma američki komunitarac Majkl Sandel ističe veoma važnu pretpostavku na kojoj treba da se temelji moderno društvo, a to je da „konkretna zajednica čiji je identitet dat njenom osobenom kulturom predstavlja za svoje članove kvotu za njihovu samoidentifikaciju, tako da se privatni identitet ne može gledati kao nešto što se formira nezavisno od osobenih moralnih, religioznih i ideoloških vrednosti otelovljenih u zajedničkom načinu života“ (Divjak, 2006: 79). Divjak, koristeći Sandersovo promišljanje kao argument, ukazuje na važnost zajednice u kojoj se oblikuje sopstvo. Uprkos novim informacijama pojedinac ostaje u direktnoj vezi sa matičnom kulturom koja se ukorijenila u najdublje pore njegovog personalnog identiteta. Tako se pojedinac identifikuje sa kulturom grupe kojoj pripada, ali i svaka manifestacija

pozitivna ili negativna koja se tiče grupe kojoj pripada istovremeno se reflektuje na samog pojedinca. Riječ je o reverzibilnom odnosu na relaciji pojedinac-grupa-zajednica.

Jedan od teoretičara koji nastoji da pomiri multikulturalizam sa uvažavanjem individualnih prava bio je Vil Kimlika (2004). Kimlika naglašava važnost izbora, što implicitno pretpostavlja uvažavanje principa liberalne orijentacije. Ovaj koncept, mišljenja je Divjak, „pretpostavlja stav da se posebna kultura i pored svoje osobenosti koja je rezultat dugotrajnog sleđenja partikularne tradicije, heterogenizuje do određenog stepena usled svoje komunikacije sa drugim posebnim kulturama“ (Divjak, 2006: 8). Međutim treba uvažiti Hortonovo (2003) mišljenje koje upućuje na činjenicu da kulture nikada nijesu u potpunosti homogene ili nesporne, čak i tamo gdje je kulturna raznolikost manje izražena, problemi kulturnog konflikta su uvijek sveprisutna mogućnost, iako se po svoj prilici manifestuju samo na načine koji imaju političku naglašenost. „Tamo gdje je nedominantna kulturna grupa znatno nepovoljnije situirana u odnosu na neku drugu kulturnu grupu, prostor za politički sukob je sve u svemu značajniji i dublji; gdje kulturna grupa pronalazi svoje norme, standarde i pretpostavke koje su primjetno u suprotnosti sa onima dominantne kulture kroz koju se artikuliše društvena inkluzija, problemi marginalizacije ili isključenosti će vjerovatno biti ozbiljni. To je ono što multikulturalisti prepoznaju i čime nastoje da se bave“ (Horton, 2003: 36).

Izvan akademskih krugova ideju multikulturalizma počinju da prihvataju crnačke vođe u SAD-u, a potom i predstavnici alternativnih pokreta (feministički, ekološki). Sve ovo je doprinijelo da osim formalno-pravne, pažnja počinje da se usmjerava i na realan društveni kontekst, te su predstavnici manjina počeli da naglašavaju svoju posebnost i „odbranu vlastitih kulturnih tradicija-primjerice pod parolom »crno je lijepo«“ (Puzić, 2004: 63). Temeljna postavka multikulturnog pristupa „prema kojoj se kriteriji jedne kulture ne smiju primjenjivati u vrednovanju i ocjenjivanju drugih kultura. (...) kultura svaka za sebe tvori poseban etnicitet s vlastitim vrijednosno-normativnim sklopom, pa je zato najvažnije svim kulturama osigurati iste društvene i kulturne mogućnosti razvoja unutar društvene zajednice – slijedeći Kelija ovo nazivamo egalitarnom tezom“ (Puzić, 2004: 63-64). Svako djelovanje koje je u suprotnosti sa uvažavanjem različitosti jeste izraz je etnocentrizma, ali i fundamentalizama koji su postali učestala praksa savremenog društva. Odnos prema Drugome proizilazi iz nastojanja da se na što

meritorniji način zađe u ontološku suštinu Drugog i da se razumiju okviri na kojima drugi gradi svoju životnu filozofiju.

Na prostoru Crne Gore žive ljudi različitih religijskih i nacionalnih pripadnosti, različitih životnih stilova, kulturnih praksi. Iz tog razloga smo pretpostavili da multikulturalnost predstavlja indikator, po kojem je prepoznatljiv kulturni identitet Crne Gore. Sa tim u vezi, analizirali smo doživljaj ispitanika različitih nacionalnih i religijskih pripadnosti prema multikulturalizmu na teritoriji Crne Gore. U veoma velikom procentu ispitanici različitih nacionalnih pripadnosti smatraju da je kultura Crne Gore prepoznatljiva po multukulturalnosti. Takav doživljaj ima 89,4% Hrvata, 72,3% Muslimana/Bošnjaka, 69,6% Srba i 68,8% Crnogoraca. U odnosu na ispitanike koji se izjašnjavaju kao Srbi i Hrvati, ispitanici koji se izjašnjavaju kao Crnogorci u znatno manjem procentu prepoznaju multikulturalnost kao simbol crnogorske kulture. Ovakav stav objašnjavamo činjenicom da manji značaj multikulturalnost ima za ispitanike koji su pozicionirani u kontekstu dominantne kulture, a više pažnje multikulturalizmu pridaju ispitanici koji potencijalnu kulturu, u konkretnom slučaju crnogorsku, ne doživljavaju kao svoju matičnu. Razlog tome može biti zatvorenost dominantne kulture u odnosu na druge kulture, što je jedan od elemenata tradicionalizma. Etničke grupe u širem društvenom kontekstu njeguju običaje sopstvenih kultura, što se svakako reflektuje i doprinosi valorizaciji dominantne kulture, dakle u pitanju je interakcija progresivnog karaktera. Međutim, „priznavanjem identiteta mi zapravo priznajemo drugog, njegovu različitost. Ova teza podržava zdravi multikulturalni dijalog, koji ima za cilj da nas ispuni, a ne da nas definiše“ (Šokčević, 2011: 739). Pitanje je kako pragmatično pristupiti objašnjenju postojanja multikulturalnosti kada se svaka od kultura bori za svoje priznanje u cilju ostvarivanja vlastite dominacije. Način da se prevaziđu netrpeljivosti među kulturama koje istovremeno koegzistiraju Šokčević vidi u isključivo vrijednosnoj komponenti koja karakteriše relaciju različitih etničkih grupa koje dijele zajedničku teritoriju: „Drugog ne posmatramo samo kao razliku koju treba priznati, nego kao nekog ko je sličan nama, ko ima mnogo toga što je zajedničko sa nama. No, multikulturalna politika današnjice poprimila je lice pluralnog monokulturalizma“ (Šokčević, 2011: 740). Šokčević upravo u monokulturalnoj politici identiteta vidi razlog za brigu. Nastojanje da se stavi akcenat na nečemu što je univerzalno istovremeno za sobom povlači negiranje razlike i tako svaki pokušaj interpretiranja mnoštva kao „jednog“ predstavlja represivan model komunikacije. Zato multikulturalizam, u čijoj osnovi leži etnocentrizam, ima za

ishodište rasizam, fundamentalizam i terorizam, pri čemu se jedna kultura tumači sa aspekta više vrijednosti u odnosu na ostale što podstiče „uskrsnuće rasističkih ideja i zatvaranje ljudi u svoja kulturna geta“ (Šokčević, 2011: 743). Društvo, pa i kultura unutar njega se ne bi održali ukoliko članovi društva ne bi dijelili zajednička uvjerenja i vrijednosti. Takođe, živeći zajedno, ljudi razvijaju zajedničke navike, interese, ukuse, životne stilove i postaju slični jedni drugima: „često na način koji ni sami ne prepoznaju ili ne vole“ (Parekh, 2008: 73). Ovu tezu potvrđuje činjenica da postoje brojna međuetnička i međuvjerska prijateljstva, brakovi, susjedstva, kao i veoma uspješna multietnička i multikulturalna društva kao što je kanadsko, australijsko, američko. Stoga, Parek ističe da asimilacija nije čist i jednostavan proces kako ga zamišljaju njeni pobornici. Članovi društva slični su u nekim aspektima, a različiti u nekim drugim i vremenom nauče živjeti sa razlikama, kojima se nekada suprotstavljaju, a nekada uživaju u njima. „Židovi su u Njemačkoj do 1930. godine manje-više bili potpuno asimilirani i prihvaćeni od strane svojih zemljaka, no situacija se drastično promijenila kada su nacisti izdvojili njihovu rasu te ih odredili kao državne neprijatelje. Oni koji su bili domaći do 1930. godine, nakon toga su bili demonizirani kao državni neprijatelji“ (Parekh, 2008: 74). Moglo bi se reći da ljudi *apriori* ne posmatraju razlike kao nešto što remeti kontinuitet i opstanak njihove kulture, već da političke strategije i politička retorika isto kao kao što potpomaže da se svi ljudi osjećaju jednako važni, bez obzira na nacionalne, religijske, rasne ili neke druge razlike, isto tako je u stanju da podstakne netrpeljivosti među ljudima koji su potencijalni nosioci različitih opredjeljenja. Međutim, Parek apostrofira ulogu useljenika kao grupe koja društvo u koje se useljava treba da tretira sa odgovarajućim poštovanjem i društvenom osjetljivošću, da gledaju na zemlju u koju se useljavaju kao na svoj dom, ma koliko domova još imali, pri čemu bi ta zemlja trebala da ima i unutrašnju vrijednost za njih, a ne samo prostor u okviru kojeg ostvaruju partikularne interese (Parekh, 2008). Ovdje autor pristupa jednostrano, obraćajući pažnju isključivo na odnos koji manjinske grupe imaju prema društvu u kojem su locirane, a zaboravlja na odgovornost koju društvo treba da ima prema ljudima koji su članovi manjinskih kultura. Takođe, društvo treba ljudima čije su kulture manjinske da obezbijedi pomoću zakonskih i institucionalnih mehanizama prihvaćenost u okviru dominantne kulture. Nijedna kultura nije potpuno bezvrijedna da ne bi zaslužila poštovanje, isto kao što nijedna kultura nije savršena, čime bi polagala pravo na superiornost i dominaciju. U tom smislu ćemo obrazovanje tretirati kao jedan od

značajnih indikatora za koji bi se dalo pretpostaviti da može uticati na razvoj osjećanja empatije prema drugom i drugačijem, pa samim tim i prihvatanje multikulturalnosti kao obrasca koji nije samo politički instruiran, već predstavlja princip života i potrebu za priznavanjem kultura koje imaju drugačije tradicije.

Tabela br. 46 - Uticaj nivoa obrazovanja ispitanika na procjenu značaja multikulturalnosti

| Nivo obrazovanja | Kako postojanje različitih religija, etničkih grupa utiče na kulturni identitet Crne Gore? | | | | | Ukupno |
|--|--|------------|-----------------|------------|-----------------|------------|
| | Veoma pozitivno | Pozitivno | Neodlučan/a Sam | Negativno | Veoma negativno | |
| Osnovna škola | 5 (12,5%) | 16 (40%) | 15 (37,5%) | 4 (10%) | 0 (0%) | 40 (100%) |
| Srednja škola | 46 (15,6%) | 97 (32,9%) | 109 (36,9%) | 37 (12,5%) | 6 (2,1%) | 295 (100%) |
| Viša škola | 20 (20,2%) | 38 (38,4%) | 26 (26,3%) | 13 (13,1%) | 2 (2%) | 99 (100%) |
| Fakultet | 38 (21%) | 69 (38,1%) | 56 (30,9%) | 13 (7,2%) | 5 (2,8%) | 181 (100%) |
| Magistarske ili doktorske studije | 9 (33,3%) | 5 (18,5%) | 8 (29,6%) | 4 (14,8%) | 1 (3,8%) | 27 (100%) |
| Ukupno | 118 (18,4%) | 225 (35%) | 214 (33,3%) | 71 (11,1%) | 14 (2,2%) | 642 (100%) |
| C=0,166; df=16; $\chi^2=18,287$; p=0,307 | | | | | | |

Najveći procenat ispitanika sa fakultetskim obrazovanjem 59,1% smatra da se multikulturalnost veoma pozitivno i pozitivno reflektuju na kategoriju kulturnog identiteta u Crnoj Gori, što će reći da multikulturalnost doživljavaju kao bogatstvo raznolikosti, posmatrajući tu raznolikost kao mogućnost unaprijeđivanja vlastitog kulturnog identiteta. Ispitanici sa završenom višom školom 58,6%, takođe, u velikom procentu smatraju da se multikulturalnost veoma pozitivno i pozitivno odražava na kulturni identitet. Iako je razlika veoma mala, značajno je apostrofirati da ispitanici sa osnovnom školom 52,5% pokazuju veći stepen prihvatljivosti multikulturalnosti kao kulturnog obrasca koji pozitivno utiče na kulturni identitet, nego ispitanici sa završenim magistarskim ili doktorskim studijama 51,8%, dok najmanji procenat ispitanika sa završenom srednjom školom 48,5% je mišljenja da multikulturalizam ima pozitivnu refleksiju na kulturni identitet. Ako analiziramo kategoriju „veoma negativno i negativno“ uviđa se da najveći procenat ispitanika sa završenim magistarskim ili doktorskim studijama 18,5% je mišljenja da multikulturalnost negativno i veoma negativno utiče na očuvanje specifičnosti kulturnog identiteta. Bilo bi za očekivati da ljudi sa većim stepenom obrazovanja pokazuju veći stepen tolerancije i razumijavanja. Međutim, rezultati osporavaju ovu hipotezu. Podaci se mogu objasniti socijalnom

klimom u kojoj su se pojedinci razvijali i socijalizovali, kao i ratom u zemljama u okruženju i brojnim nacionalnim i religijskim podvojenostima koje su se revitalizovale u postsocijalističkom periodu. Među kulturama treba razvijati komunikaciju koja će biti zasnovana na razumijevanju, toleranciji i međusobnom uvažavanju, a zajednički imenitelj svih ovih elemenata traba da bude involviran u empatiji prema drugome i drugačijem. Procesom socijalizacije treba podstaći komunikaciju sa drugim i drugačijim i na taj način uvažiti model multikulturalizma kao društvenu činjenicu tipičnu za koncept savremenog društva.

7.1. Kulturni identitet između modusa „bivanja“ i modusa „imanja“

U nastojanju da utvrdimo razliku između značaja koji ispitanici poklanjaju potrošačkoj i duhovnoj kulturi, analizirali smo koliko često posjećuju mjesta na kojima mogu zadovoljiti svoje potrošačke i duhovne potrebe. Kao mjesta za zadovoljavanje potrošačkih potreba izdvojili smo šoping molove, kozmetičke salone, kafiće, diskoteke, teretane, dok smo kao mjesta za zadovoljavanje duhovnih potreba izdvojili biblioteke, bioskope, pozorišta, muzeje, galerije, mjesta gdje se održavaju književne večeri i likovne izložbe.

Tabela br. 47 - Učestalost posjećenosti mjesta za zadovoljavanje potrošačkih i duhovnih potreba

| Koliko ste u posljednjih 12 mjeseci posjetili sljedeća mjesta? | | | | | |
|--|----------|----------|----------|-----------|-----------------|
| Mjesta za zadovoljavanje potrošačkih i duhovnih potreba | Nijednom | 1-3 puta | 4-6 puta | 7-12 puta | Više od 12 puta |
| Šoping molovi, tržni centri | 15,3% | 31,6% | 16,7% | 13,4% | 23,1% |
| Kozmetički saloni | 60,1% | 12,9% | 9,7% | 7,3% | 10% |
| Kafići | 22,3% | 11,8% | 14,6% | 11,1% | 40,2% |
| Diskoteke | 12,8% | 5,1% | 7,3% | 12,9% | 61,8% |
| Teretane | 71,3% | 7,3% | 3,6% | 3,7% | 14% |
| Biblioteke | 4,7% | 2,5% | 7,6% | 17,1% | 68,1% |
| Bioskop | 61,8% | 21,5% | 9,8% | 4,8% | 2% |
| Pozorište | 61,5% | 26,2% | 7,6% | 3,9% | 0,8% |
| Muzeje, galerije | 65% | 28,8% | 4,4% | 1,2% | 0,6% |
| Književne večeri | 70,2% | 24,1% | 3,9% | 1,4% | 0,3% |
| Likovne izložbe | 68,8% | 25,2% | 4,8% | 0,6% | 0,5% |

Na osnovu dobijenih podataka jasno se uviđa da ispitanici pokazuju veće interesovanje za posjetu onih mjesta na kojima mogu zadovoljiti potrebe koje su u duhu potrošačke kulture. To potvrđuje podatak da je u proteklih 12 mjeseci više od 12 puta 31,6% ispitanika posjetilo tržne centre, 40,2% ispitanika je posjetilo kafiće, 61,8%

ispitanika je posjetilo diskoteke. Na fenomen „supermarketa“ ili „shopping mola“ u kojem su pozicionirana brojna mjesta potrošačkog karaktera (kafići, kozmetički saloni) podsjetio nas je Bodrijar koji je mišljenja da tržišni centar postaje orbita modernog društva, koja prevazilazi potrošačku funkciju i kojeg grad više nije u stanju da apsorbira. Pod supermarketom/shopping molom/tržnim centrom Bodrijar (1991) ne podrazumijeva samo potrošački ambijent, već i mnogo više od toga i označava ga kao model svakog budućeg oblika kontrolisane socijalizacije, ali i kao *kompresiju* vremena i prostora u okviru kojeg se simulira društveni život. Uloga supermarketa/shopping mola/tržnog centra „prevazilazi potrošnju, a predmeti u njemu više ne posjeduju specifičnu stvarnost: ono što je najvažnije to je njihov serijalni, cirkularni, spektakularni raspored budući model društvenih odnosa“ (Bodrijar, 1991: 81). Upravo u tom ambijentu ljudi osim potrošnje, čija prisutnost ima prevashodan značaj, jer je čitav prostor oblikovan u potrošačkom duhu, uspostavljaju i društvene veze, zadovoljavaju egzistencijalne, ali i esencijalne potrebe, koncipiraju životne stilove. Dakle, tržišni centar ne mora *apriori* biti mjesto koje pojedinca orijentiše ka potrošnji, iako to najčešće jeste. Može biti i način postizanja ličnog oslobađanja od monolitnih situacija koje čine svakodnevnu rutinu, kao i mjesto revitalizovanja društvenih veza. Ubrzana životna dinamika zahtijeva racionalizaciju vremena, koju prostor kao što je tržišni centar obezbjeđuje, nudeći zadovoljavanje istovremeno različitih potreba, te se na tim principima razvija značaj koji tržišni centar ima u svijesti pojedinaca. Osim tržnog centra, veliki značaj u svijesti pojedinaca imaju kafići i diskoteke oblikovani u potrošačkom duhu, ali sa još jednom bitnom odrednicom koja se tiče uspostavljanja društvenih veza, njihovog održavanja i jačanja. Naglasićemo da navedena mjesta u svojoj osnovi imaju: potrošačku, ali i integrativnu i socijalizacijsku funkciju, inherentnu savremenoj životnoj paradigmi.

Nasuprot prijemčivosti ispitanika za prevashodno potrošački orijentisana mjesta, analizirali smo i učestalost posjete onih mjesta koja imaju prevashodno kulturnu funkciju i u čijoj je suštini involviran modus bivanja. Rezultati potvrđuju da su ukoliko izuzmemo biblioteke koje je posjetilo 68,1% ispitanika, ostala mjesta na kojima se organizuju i demonstriraju kulturni sadržaji veoma su rijetko posjećena u posljednjih 12 mjeseci: bioskop - 0,2% ispitanika, pozorište - 0,8% ispitanika, muzeji/galerije - 0,6% ispitanika, književne večeri - 0,3% ispitanika i likovne izložbe - 0,5% ispitanika. Rijetka

posjećenost mjesta koja nude kulturne sadržaje govori u prilog regresivnom trendu usmjerenom prema promociji i praćenju kulturnih sadržaja.

Razlozi zbog kojih je interesovanje za duhovne sadržaje manje prisutno u svijesti ispitanika su sljedeći: nezainteresovanost za kulturne sadržaje - 31,5%, nedostatak vremena - 29,8% i nedostatak novca - 22,6%. Nezainteresovanost za kulturne sadržaje koji se manifestuju u kulturnim institucijama kao što su bioskopi, galerije i pozorišta, kao i rijetki obilasci kulturnih spomenika potvrđuje devalviranje vrijednosti duhovne i materijalne kulture. Zainteresovanost za spoznaju kulture i kulturnih tekovina, analizirali smo na osnovu sljedećih indikatora:

- ✧ sopstvena procjena stepena poznavanja duhovnih i materijalnih tekovina crnogorske kulture;
- ✧ intenzitet posjećivanja kulturnih spomenika (mauzoleja, Biljarde...).

Kada je u pitanju sopstvena procjena poznavanja materijalne i duhovne kulture, najmanji procenat ispitanika je afirmativno odgovorio 15,4%. Naime, 61,1%, ispitanika je mišljenja da donekle poznaje kulturu Crne Gore, a posjetu kulturnim spomenicima najveći broj ispitanika 63,7% rijetko realizuje. Ako slijedimo podatak da značajan procenat ispitanika za sebe tvrdi da donekle poznaje kulturu Crne Gore, moglo bi se konstatovati da postoji saznavna osnova koju treba unaprijeđivati kroz različite vidove obrazovanja. Nezainteresovanost kao razlog koji se izdvojio u istraživanju jeste posljedica nedovoljne promocije kulturne baštine i nedovoljnog kulturnog aktivizma, koji bi podstakao ponajprije upoznavanje kulturne baštine i dijapazona njenih specifičnosti. U tom kontekstu se potvrdila hipoteza kojom smo pretpostavili da sklonost i interesovanje za potroščki oblikovanim prostorima i sadržajima inherentnim za te prostore je naglašenija nego za prostore u kojima se realizuju kulturni sadržaji.

Objašnjavajući pojam potrebe, Ratko R. Božović se osvrnuo na važnost društveno-ekonomskog položaja pojedinaca kao indikatora za zadovoljavanje kako osnovnih egzistencijalnih ljudskih potreba, tako i potreba višeg ranga ili esencijalnih potreba. On će reći „sve dok postoji dominacija robno-novčanih odnosa u društvu, za veći broj njegovih članova ekonomske potrebe biće osnovne potrebe. (...) Poznato je da su ekonomske potrebe na razne načine prisutne u različitoj mjeri u drugim potrebama. Potrebe za saznanjem i usavršavanjem ne mogu u potpunosti isključiti određene ekonomske uslove za njihovo zadovoljavanje“ (Božović, 1991: 146). Ekonomski status

opredjeljuje kako vrstu potreba koje pojedinac zadovoljava, tako i način na koji ih zadovoljava.

Kako bismo utvrdili da li postoji korelacija između zadovoljavanja kulturnih potreba i ekonomskog statusa, krenuli smo od podataka koji se odnose na procjenu siromaštva po geografskim regijama u 2011. godini u Crnoj Gori. Podaci ukazuju da je stopa siromaštva skoro tri puta veća na sjeveru i iznosi 17,5% od stope siromaštva u centralnom regionu 6,3% i južnom regionu 6,4% - II godišnji izvještaj o sprovođenju milenijumskih razvojnih ciljeva, str. 7. Stopa siromaštva određuje kojim potrebama će pojedinci dati primat, pa budući da je u sjevernom regionu stopa siromaštva najizraženija, za očekivati je da egzistencijalne potrebe imaju primat u odnosu na duhovne (esencijalne) potrebe. Sa ciljem da utvrdimo, da li je nedostatak novca razlog zbog kojeg ispitanici ne poklanjaju dovoljno pažnje duhovnim i materijalnim kulturnim tvorevinama, uzeli smo u obzir razloge koje su navodili i regije u kojima žive.

Tabela br. 48 - Razlozi zanemarivanja potreba kao što su: posjeta kulturno-istorijskim spomenicima, književnim večerima, pozorišnim predstavama...

| Regije | Ukoliko ne posvećujete pažnju kulturnim potrebama, razlozi za to su: | | | Ukupno |
|---|--|-------------------|--------------------|------------|
| | Nedostatak novca | Nezaintereovanost | Nedostatak vremena | |
| Južna | 27 (17,8%) | 53 (34,9%) | 72 (47,3%) | 152 (100%) |
| Centralna | 47 (20,2%) | 101 (43,3%) | 85 (36,5%) | 233 (100%) |
| Sjeverna | 74 (46,5%) | 39 (24,6%) | 46 (28,9%) | 159 (100%) |
| Ukupno | 148 (27,2%) | 193 (35,5%) | 203 (37,3%) | 544 (100%) |
| C=0,284; df=4; $\chi^2=47,680$; p=0,000 | | | | |

Utvrdili smo da postoji statistički značajna razlika na nivou od $p < 0,01$ među ispitanicima različitih regija, prilikom poimanja razloga zbog kojih ne posvećuju pažnju kulturnim potrebama. Jasno je da ekonomski status u velikoj mjeri utiče na hijerarhiju potreba. Na osnovu uvida u tabelu br. 48, jasno je da je najveća stopa siromaštva evidentirana u sjevernoj regiji, što korelira sa razlozima koje su ispitanici ove regije naveli kao barijeru za zadovoljavanje kulturnih potreba. Ovaj podatak potvrđuje činjenicu da se u osnovi hijerarhije potreba uvijek nalaze egzistencijalne potrebe, a njihovo zadovoljavanje jeste preduslov za razvijanje potreba višeg reda. Za ovu priliku iskoristićemo Engelsovu poruku: „Očigledna je činjenica, koja se dosad nije imala u vidu, da ljudi moraju pre svega jesti, piti, stanovati i odevati se, dakle da moraju raditi

pre nego što će se boriti za vlast, baviti politikom, religijom, filozofijom itd. Ta očigledna činjenica došla je sad najzad do svog istorijskog prava“ (Božović, 1991: 145).

Nasuprot veoma čestoj distinkciji koja se pravi u teorijskim okvirima između duhovne i potrošačke kulture, Miler, prema mišljenju Erdeia (2008), nastoji napraviti presedan i povezati duhovnu i potrošačku kulturu shodno društvenim uslovima postmodernog doba. „Miler ovaj proces potrošnje³⁶ izjednačava s Hegelovim konceptom sublacije, što znači da se potrošnja posmatra kao čin kroz koji društvo ponovo prisvaja svoju eksternalizovanu formu, odnosno asimilira sopstvenu kulturu i koristi je da bi se uspostavilo kao društveni subjekt... On potrošnju shvata kao proces koji ima kapacitet da proizvede neotuđivu kulturu, a ovo shvatanje zahteva priznanje da današnja kultura postaje sve više materijalna kultura“ (Erdei, 2008: 243-244). Miler, za razliku od predstavnika frankfurtske škole, koji iskazuju kritiku prema koncepciji potrošačkog društva kao produkta kapitalističkog djelovanja, smatra da kulturu ne treba svoditi isključivo na operu, umjetnost i literaturu i na taj način sužavati polje prema kojem pojedinci mogu da pokažu svoja interesovanja. Naprotiv, kultura treba da predstavlja širok dijapazon mogućnosti, odnosno o kulturi treba razmišljati „kao o procesu kroz koji se objekti uspostavljaju kao socijalne forme pomoću kojih se konstruišu istorijski subjekti (pojedinci i grupe) u određenom društvenom kontekstu. Kultura je uvek proces i nije je moguće svesti niti na njenu objektivnu, niti na njenu subjektivnu formu. Zbog toga se uvek mora proučavati dinamika odnosa između ljudi i stvari“ (Erdei, 2008: 245).

Majkl Velzer napominje da neoliberalizam svako društveno dobro pretvara u robu (Golubović, 2004). Shodno ovoj paradigmi, neoliberalizam i kulturu pretvara u robu, ljude koji je stvaraju u proizvođače, a one koji prate kulturnu scenu u konzumente. Vrijednost kulturnog stvaralaštva se određuje njenom upotrebljivošću na tržištu, te shodno tome kulturno stvaralaštvo sve manje ima estetsku i duhovnu vrijednost koja opstaje uprkos istorijskim okolnostima u kojima je nastala, a sve više dobija predznak efemernog i ekonomski rentabilnog proizvoda. Gi Debor u analizi „Društva spektakla“, zadržavajući se na tumačenju kulture u modernom društvu uviđa kontekst u kojem kultura egzistira „od kada je postala roba, kultura teži da postane vodeća roba društva spektakla. Klark Ker, jedan od najistaknutijih ideologa ovog trenda, izračunao je da čitav

³⁶ Proces potrošnje u kojem se robe pretvaraju u „neotuđivi kulturni kapital“ (Miler, 1993:16-17, prema Erdei, 2008:243).

proces proizvodnje, distribucije i potrošnje znanja već dostiže 29% američkog bruto-nacionalnog proizvoda. On predviđa da će u prvoj polovini ovoga veka kultura postati vodeći sektor američke ekonomije, kao što je to u prvoj polovini prošlog veka bila automobilska industrija...“ (Debor, 1967: 51). Da potrošnja ima snažan uticaj na kulturu, upućuje nas i Frederik Džejmson, uzimajući kao primjer rad Endija Vorhola. Ovakva klima u kojoj se i kultura kao sfera društvene stvarnosti pripojila potrošnji orijentiše pojedinca ne da stvara i oplemenjuje društvenu stvarnost, već da upotrebljava ili da konzumira stvoreno, kako se to veoma često da pročitati u literaturi. Takvo društvo u kojem se nastoje potisnuti ljudski afiniteti za stvaralaštvom, a istaći značaj profita i dominacije tržišne paradigme razmišljanja i djelanja, Gi Debor je okarakterisao kao društvo spektakla. Možemo zaključiti da je: „Spektakl stepen na kojem roba uspeva da kolonizuje čitav društveni život. Komodifikacija nije samo očigledna: mi više ne vidimo ništa drugo. Svet koji vidimo je svet robe“ (Debor, 1967: 57). Deborovo opservacija društva spektakla na veoma vjerodostojan način objašnjava uvođenje kulture u potrošački ambijent, u kojem čovjek modernog društva sve manje istinski stvaralac, a sve više konzument. Na taj način se sklonost za kulturom kao stvaralačkom praksom dovodi u pitanje. Sadržaji koji ulaze u kontekst duhovne kulture doista zahtijevaju od individue ne samo puko gledanje i uživanje, već znanje, razumijevanje i promišljanje, te su kao takvi zahtjevniji sa aspekta ljudskog djelovanja ili, pak, sudjelovanja, ali su i podsticajni za razvoj individue kao aktivnog subjekta zajednice u kojoj živi.

7.2. Interferiranje lokalnog i globalnog u strukturi kulturnog identiteta

Tumačenje kulturnog identiteta, u kontekstu u kojem ga razmatramo, bilo bi nepotpuno, a da ova tema ostane neobrađena. Vodeći se tim razlogom, s jedne strane ćemo se osvrnuti na posljedice koje globalizacijski procesi reflektuju na kulturni identitet, a s druge intenzitet težnji da se zadrže atributi lokalnog kulturnog identiteta. Globalizacija se najčešće određuje, kao intenziviranje globalne povezanosti i naglašavanje mnogostrukosti veza pod kojima se podrazumijeva razmjena robe, kapitala, znanja, slika preko teritorijalnih granica. Transnacionalne mreže, društveni pokreti i odnosi su prisutni u svim oblastima društvene stvarnosti (Tomlinson, 1999).

Tabela br. 49 - Nivoi pozitivnog odnosa prema procesu globalizacije

| Nivoi pozitivnog odnosa prema procesu globalizacije | Frekvencija | Procenat |
|---|-------------|----------|
| Viši nivo | 205 | 31,9% |
| Srednji nivo | 241 | 37,5% |
| Niži nivo | 196 | 30,5% |
| Ukupno | 642 | 100% |

Na osnovu dobijenih podataka, izdvojili smo nivoe kojima objašnjavamo odnos ispitanika prema procesu globalizacije. Evidentno je da ispitanici ne doživljavaju proces globalizacije kao prijatnu, ali nemaju ni potpuno afirmativan stav prema ovom procesu. Distribucija frekvencija je skoro, pa ravnomjerno raspoređena shodno navedenim nivoima, iako ne treba zanemariti činjenicu da najveći procenat ispitanika 37,5% pripada srednjem nivou, što će reći da djelimično opravdava proces globalizacije. Nešto manji broj ispitanika pripada višem nivou 31,9%, dok je najmanji procenat ispitanika spreman da prihvati globalizaciju kao proces koji uslovljava rekonfiguraciju lokalnog kulturnog identiteta 30,5%. Uzimajući u obzir navedene nivoe, nastojali smo utvrditi koliko ispitanici podržavaju ili ne podržavaju načelo međusobnog povezivanja ljudi, ideja, ideala, vrijednosti, ali i robe koju tretiramo kao ekonomsku kategoriju, a koja implicite utiče i na sadržaje lokalne kulturne. Na značaj koji ekonomska kategorija globalizacije ima u modernom društvu upućuje nas Zoran Vidojević, kada kaže da „u sadašnjosti i sagledivoj budućnosti i zapadna civilizacija i njeni konkurenti imaju i imaju nešto bitno zajedničko: glavna njihova preokupacija jeste, i biće - tehnološki rast i materijalno bogatstvo. To je osnovni životni cilj ogromne većine pojedinaca, naroda i država, nezavisno od svega drugog što ih razdvaja“ (Vidojević, 2005: 47). Međutim, pored bogatstva kao ekonomske kategorije koja uzima primat u neoliberalnom poretku, shodno kojoj se određuju i političke strategije modernih društvenih kretanja, za nas poseban značaj ima kulturna dimenzija globalizacije. Kultura kao duhovni totalitet ne može značajno uticati na procese koji su ekonomski i politički definisani, ali može dati smisao kontekstu u kojem se ti procesi manifestuju. „Kultura samo delimično može biti čuvar i negovatelj nacionalnog identiteta i opštjeljudskih vrednosti. Taj se identitet osniva na celini stanja jednog naroda i konkretne zemlje, a te vrednosti zahtevaju materijalne i institucionalne pretpostavke, kao i zalaganje za njihovo oživotvorenje. U svakoj posebnoj kulturi sadržana je klica univerzalnog. Ali moć dospeća pojedinih kultura na globalnu ravan, zavisi uveliko od moći države i privrede koje stoje iza tih kultura“ (Vidojević, 2005: 49). Da se kultura ne može izmjestiti iz okvira istorijskih dešavanja

sasvim je evidentno, isto kao što je opravdano da svaka pojedinačna kultura pokazuje naglašene tendencije za opstanak i održavanje svog specifikuma određenog kao kulturni identitet, jer bi u suprotnom bilo ugašeno njeno istorijsko i društveno biće. To nikako ne znači njenu zatvorenost ili izolaciju u odnosu na moderne društvene tokove praćene širokim spektrom informacija i tehničko-tehnološkim dostignućima. Razmjena tekovina modernog doba svakako ima poseban smisao ukoliko se smjesti u poseban kontekst koji odgovara specifikumu svake kulture pojedinačno i ukoliko ima za cilj usavršavanje postojećih tekovina, ali ne i njihovo izumiranje. Često se postavlja pitanje zašto u savremenom društvu jača osjećaj očuvanja vlastite kulture, moglo bi se reći i ksenofobije prema drugim kulturama. Iz napora da se očuva identitet vlastite kulture u heterogenom društvenom ambijentu, gdje svaka kultura nastoji dokazati, potvrditi i učiniti dominantnim svoj kulturni identitet na scenu **stupa povratak tradicionalizma koji se nerijetko pretvara u fundamentalizam. U osnovi navedenog je strah od gubitka vlastitog identiteta.** A kako tumačiti kulturni identitet ukoliko se izgubi relacija sa drugim? To je centralno pitanje koje zaokuplja pažnju teoretičara koji se bave analizom problema identiteta. Komunikacija sa drugim je od prvorazrednog značaja za valorizaciju vlastitog identiteta, s tim što ta procjena može biti jedino vjerodostojna ukoliko se uspostavi komunikacija kojoj nije prevashodan cilj pokoravanje i subordinacija drugosti, već doživljaj drugosti kao komplementarnog dijela vlastite kulture.

Tabela br. 50 - Uticaj globalizacije na kulturni identitet

| Globalizacija je proces | U potpunosti se slažem | Slažem se | Niti se slažem, niti se ne slažem | Ne slažem se | Uopšte se ne slažem |
|---|------------------------|-------------|-----------------------------------|--------------|---------------------|
| Kojim se poništavaju kulturni identiteti | 91 (14,2%) | 244 (38%) | 118 (18,4%) | 152 (23,7%) | 37 (5,8%) |
| Kojim se dovode u pitanje tradicionalne vrijednosti | 84 (13,1%) | 239 (37,2%) | 129 (20,1%) | 149 (23,2%) | 41 (6,4%) |
| Kojim se nastoje potčiniti ekonomski zavisna društva | 95 (14,8%) | 212 (33%) | 164 (25,5%) | 128 (19,9%) | 43 (6,7%) |
| Koji donosi pozitivne efekte društvima koja su ekonomski razvijena, dok ekonomski nerazvijena društva pretvara u periferiju | 97 (15,1%) | 255 (39,7%) | 136 (21,2%) | 120 (18,7%) | 34 (5,3%) |
| Kojim se otvara mogućnost lokalnih i nacionalnih kultura da se predstave svijetu | 642 (100%) | 0 (0%) | 0 (0%) | 0 (0%) | 0 (0%) |

Ispitanici uviđaju pozitivne i negativne aspekte procesa globalizacije. Posljedice globalizacijskog procesa se **negativno reflektuju**: na očuvanje kulturnog identiteta sa čime se potpuno slaže i slaže 52% ispitanika; na očuvanje tradicionalnih vrijednosti sa čime se potpuno slaže i slaže 50,3%, a tendencije ovog procesa su usmjerene, po mišljenju ispitanika, na potčinjavanje manjih i ekonomski zavisnih društava sa čime se potpuno slaže i slaže 47,8% ispitanika. Da globalizacija ima za cilj donošenje pozitivnih efekata društvima koja su ekonomski razvijena, a ekonomski nerazvijena društva pretvara u periferiju, potpuno se složilo i složilo 54,8%. Nasuprot negativnim, **pozitivne posljedice** procesa globalizacije na cjelokupnom uzorku od 642 ispitanika se ogledaju u afirmativnom stavu prema procesu globalizacije kao otvaranju mogućnosti lokalnim i nacionalnim kulturama da se predstave svijetu sa čime se u potpunosti slaže 100% ispitanika. Ispitanici su svjesni društvenog konteksta u kojem žive. Sasvim je sigurno da na kulturu ne možemo gledati kao na zatvorenu cjelinu, već kultura predstavlja sferu društvenog života koja u skladu sa dinamikom društvenih procesa doživljava metamorfozu. Globalizacija kao proces podstiče, ubrzava metamorfozu lokalnih i nacionalnih kultura. Pitanje koje postavlja Mark Ables provocira i našu pažnju, a tiče se promišljanja današnjeg preoblikovanja svijeta. Ables (2014) poentira viđenje savremenog svijeta sa posebnim akcentom na urbanizam, plastičnu umjetnost i književnost, u čijim okvirima preovladava prolazno, rasparčano, nepovezano, haotično, što je ujedno okarakterisao kao ključne odlike postmodernizma. To najbolje percipira uzimajući u obzir Bodlerovu poeziju, ali i arhitekturu nebodera. „Takvo iskustvo vremena, kao i načini na koje ono prožima prostor i naš odnos prema gradu neodvojivi su od globalizacije. Zbog toga se ona ne može svesti na prosti tehnološko-ekonomski determinizam; ujedno, to je razlog iz kojeg teorije usredsređene pre svega na ekonomske promene ostavljaju ključne aspekte globalizacije-nedorečenim“ (Ables, 2014: 40). U ovom analitičkom pristupu, Ables skreće pažnju na važnost kulturnih aspekata procesa globalizacije, za čije se opservacije veoma često ostavlja znatno manje prostora, nego za analizu ekonomskih, političkih i vojnih aspekata ovog procesa. Zanimarivanje kulturne dimenzije uslovljava barijeru za cjelishodno tumačenje ostalih aspekata, jer od stupnja kulturne zrelosti u velikoj mjeri zavise ostali aspekti globalizacije.

Da bi učvrstio argumentaciju koja kulturi daje zavidno mjesto, prilikom analize procesa globalizacije Ables koristi i Gidensov pristup ovom procesu. Gidens nijednog trenutka ne zanemaruje uslovljenost lokalnih dešavanja globalnim tendencijama,

tumačeći ih kao intenziviranje društvenih veza na planetarnom nivou. „Ono što se dešava na lokalnoj ravni nalazi se pod uticajem društvenih činilaca. To umrežavanje lokalnog je, po njemu, glavno svojstvo globalizacije. O tome, između ostalog, svedoči činjenica da rastući prosperitet jedne urbane zone u Singapuru, podsredstvom složene mreže globalnih ekonomskih uslovljenosti, u uzročno–posljedičnom odnosu sa osiromašenjem neke četvrti u Pitsburgu“ (Ables, 2014: 40). Ovakav pristup globalizaciji eksplicitno opravdava slaganje ispitanika sa tvrdnjom da je globalizacija proces „koji donosi pozitivne efekte društvima koja su ekonomski razvijena, dok ekonomski nerazvijena društva pretvara u periferiju“, ali ne treba zanemariti činjenicu da globalizacija nerijetko izaziva siromaštvo i u visoko razvijenim zemljama, odnosno njihovim manje razvijenim sredinama. Društvene veze se uspostavljaju na principu superiornosti i inferiornosti, što umanjuje humani, a podstiče utilitarni karakter ovog procesa. Permanentno cirkulisanje i međusobno povezivanje ljudi, robe i kapitala navodi Ablesa da globalizaciju definiše kao „ubrzavanje protočnosti kapitala, ljudskih bića, robe, slika i ideja. To jačanje interakcija i međupovezanosti proizvodi odnose kojima više nikakvu prepreku ne predstavljaju tradicionalne geografske i političke granice“ (Ables, 2014: 41), ali je uslovljeno, dodaćemo, uticajem dominantnih političkih i ekonomskih sila. Ukoliko analizu usmjerimo na pojedinca i njegov položaj u globalnom svijetu, jasno je da je pojedinac sve manje integrisan i manje određen, njegovo djelovanje i kretanje postaje fluidno i više situaciono, nego prostorno određeno. U skladu sa prethodnim tumačenjem Tomas Hilan Erikson objašnjava položaj pojedinca i karakteristike kulture u modernom društvu: „mi smo stvorili kulturnu fikciju o integrisanom i čvrsto definisanom pojedincu za koga uvek pretpostavljamo da je pripadnik, već neke „kulture“ i da živi svoj život kao celovita ličnost koja se kreće u određenom pravcu - a ta fikcija sve više gubi na uverljivosti“ (Eriksen, 2004: 277-278). U tom smislu bi se moglo reći da kulture zadržavaju svoju osnovu, a njihova dinamika razvoja u velikoj mjeri je uslovljena djelovanjem centara moći koji diktira westernizacijski talas koji se reflektuje na različite sfere društvene stvarnosti od politike, ekonomije, pa do sfere kulture. Mišljenja smo da se lokalna kultura ne može posmatrati kao izolovani entitet u odnosu na društvene tendencije modernog doba. Ali, nasuprot tome, njene specifičnosti i povezanost pojedinaca za lokalni kontekst ne smije biti pitanje drugog reda, već jedno od ključnih pitanja u kojem je pozicionirana srž očuvanja kulturnog identiteta.

Da bismo razumjeli pojam lokalnosti, pozvaćemo se na tumačenje Ardžuna Apaduraja (2011). Apaduraj lokalnost definiše kao: „fenomenološko svojstvo sačinjeno od niza veza između osjećanja društvene bliskosti, tehnologija interaktivnosti i relativnosti konteksta. To fenomenološko svojstvo, koje se izražava u izvesnim oblicima delovanja, društvenosti i reproduktivnosti, glavni je predikt lokalnosti kao kategorije (ili predmeta)“ (Apaduraj, 2011: 266). Lokalnost ćemo tumačiti iz dvije perspektive: teritorijalni aspekt lokalnosti koji uključuje materijalne i duhovne kulturne tvorevine karakteristične za lokalnu kulturu; ali lokalnost ne mora uvijek biti ograničena na teritoriju sa koje potiče, budući da se lokalni rituali i običaji mogu manifestovati i na teritorijama sa kojih dati rituali nijesu potekli. Primjer za to jesu etničke zajednice koje su rasprostranjene i koje svoju kulturu njeguju nezavisno od teritorije.

Uzimajući u obzir regionalnu pripadnost ispitanika, analizirali smo kako ispitanici koji nastanjuju različite regione percipiraju proces globalizacije, odnosno koji su to pozitivni, a koji negativni faktori koje, po njihovom mišljenju, ovaj proces reflektuje na lokalnu kulturu.

Tabela br. 51 - Percepcija globalizacije kao procesa „kojim se poništava kulturni identitet“ iz perspektive ispitanika koji nastanjuju različite regije

| Regija | Globalizacija je proces kojim se poništavaju kulturni identiteti | | | | | Ukupno |
|---|--|-------------|-----------------------------------|--------------|---------------------|------------|
| | U potpunosti se slažem | Slažem se | Niti se slažem, niti se ne slažem | Ne slažem se | Uopšte se ne slažem | |
| Južna | 26 (13,1%) | 77 (38,9%) | 27 (13,6%) | 52 (26,3%) | 16 (8,1%) | 198 (100%) |
| Centralna | 25 (9,5%) | 106 (40,2%) | 40 (15,2%) | 77 (29,2%) | 16 (6,1%) | 264 (100%) |
| Sjeverna | 40 (22,2%) | 61 (33,9%) | 51 (28,3%) | 23 (12,8%) | 5 (2,8%) | 180 (100%) |
| Ukupno | 91 (14,2%) | 244 (38%) | 118 (18,4%) | 152 (23,7%) | 37 (5,7%) | 642 (100%) |
| C=0,256; df=8; $\chi^2=44,906$; p=0,000 | | | | | | |

Sa tvrdnjom da je globalizacija proces kojim se poništava kulturni identitet (običaji, materijalne i duhovne tvorevine koje su tipične za kulturu jedne zemlje) u najvećem procentu se slažu ispitanici iz sjeverne regije 56,1%, ali i veoma visok procenat ispitanika iz južne regije 52,0%, a nešto manji procenat 49,7% ispitanika iz centralne regije. Percepcija procesa globalizacije kao opasnosti kojom se dovodi u pitanje autentičnost kulturnog identiteta lokalne kulture najviše je prisutna kod ispitanika sjeverne regije, a uzroci skeptičnog odnosa su pozicionirani u činjenici da su se u

sjevernoj regiji najviše zadržali tradicionalni običaji. Zatvorenost društvene sredine uslovljava istovremeno i strah od promjena i grčevitu težnju da se zadrži postojeći status. Statistički značajna razlika između stanovnika različitih regija evidentna je na nivou od $p < 0,01$. Dobijeni podaci upućuju da ispitanici prema procesu globalizacije zauzimaju skeptičan stav, smatrajući da ovaj proces u velikoj mjeri dovodi u pitanje specifičnosti kulturnog identiteta. Međutim, veliki broj autora (Apaduraj, 2011; Ables, 2014; Tomlinson, 1999) zauzima afirmativan stav prema procesu globalizacije smatrajući ga neizbježnom činjenicom modernog doba. Nacionalna kultura je podložna promjenama, a proces inovativnosti unutar kulture ne znači i njeno poništavanje. Svaki vid potpune izolacije, reći će Zoran Vidojević (2005), značio bi smrt istorijskog subjekta, jer da bi istorijski subjekat živio, neophodno je postojeću bazu kontinuirano nadograđivati i inovirati. Na to nas je podsjetio i Gidens, kada tvrdi da tradicije predstavljaju narative koji opstaju tako što im svaka nova generacija daje svoj lični pečat.

Tabela br. 52 - Percepcija globalizacije kao procesa „kojim se dovode u pitanje tradicionalne vrijednosti lokalne kulture“ iz perspektive ispitanika koji nastanjuju različite regije

| Regija | Globalizacija je proces kojim se dovode u pitanje tradicionalne vrijednosti lokalne kulture | | | | | Ukupno |
|---|---|-------------|-----------------------------------|--------------|---------------------|------------|
| | U potpunosti se slažem | Slažem se | Niti se slažem, niti se ne slažem | Ne slažem se | Uopšte se ne slažem | |
| Južna | 27 (13,6%) | 67 (33,8%) | 33 (16,7%) | 48 (24,2%) | 23 (11,7%) | 198 (100%) |
| Centralna | 25 (9,5%) | 104 (39,4%) | 50 (18,9%) | 75 (28,4%) | 10 (3,8%) | 264 (100%) |
| Sjeverna | 32 (17,8%) | 68 (37,8%) | 46 (25,6%) | 26 (14,4%) | 8 (4,4%) | 180 (100%) |
| Ukupno | 84 (13,1%) | 239 (37,2%) | 129 (20,1%) | 149 (23,2%) | 41 (6,4%) | 642 (100%) |
| C=0,218; df=8; $\chi^2=32,135$; p=0,000 | | | | | | |

U kontekstu interpretacije rezultata istraživanja nadovezaćemo se na prethodno tumačenje, osvrćući se na činjenicu potvrđenu tim rezultatima. Naime, Tomas Hilan Eriksen (2004) period od devedesetih godina XX vijeka označava kao posttradicionalistički. To, po njegovom mišljenju, znači da se ljudi susrijeću sa većim brojem mogućnosti i manjim brojem pravila. U vezi sa tim, Eriksen razlikuje tri primarne mogućnosti koje se tiču identiteta: „Puristički identitet, koji će nastojati da očuva tradiciju (koliko god može), identitet „sa crticom“, odnosno život u dva sveta, tokom kog će stalno porediti svoj predački identitet s identitetom društva domaćina i

hibridni ili kreolski identitet koji će tu specifičnu mešavinu prihvatiti kao neumitnu životnu činjenicu“ (Eriksen, 2004: 284). Tradicionalne vrijednosti se postavljaju u novonastali društveni kontekst, što uslovljava inoviranje postojećeg lokalnog identiteta, u skladu sa društvenim promjenama i značajem koje im se pridaje u novim društvenim okolnostima.

U najvećem procentu ispitanici iz sjeverne regije 55,6% podržavaju stav da globalizacija dovodi u pitanje tradicionalne vrijednosti lokalne kulture. U nešto manjem procentu taj stav opravdavaju ispitanici iz centralne regije 48,9%, dok najmanji procenat ispitanika iz južne regije 47,4% smatra ovu tvrdnju opravdanom. Proces posttradicionalnosti je prisutan u svim regijama, kao i bojazan da će vrijednosti lokalne kulture biti dovedene u pitanje. Međutim, ono što detektujemo kao ključ problema odnosi se na bezupitno prihvatanje svakog novog obrasca ponašanja i djelovanja koji se u nekoj drugoj kulturi manifestuje kao poželjan. U ovom procesu komunikacije veoma često nastaje vakuum - na jednoj strani je inovativni momenat za kulturu *primaoca*, a na drugoj strani su neadekvatni ili simulirani društveni uslovi da se inovativni segmenat inkorporira u kulturnu datost. Ovakva situacija proizvodi strah od neuspješne adaptibilnosti na novonastalu situaciju i težnju da se zadrži postojeće društveno stanje za koje smatra da je suštinski najbolje.

Tabela br. 53 - Značaj očuvanja lokalnog kulturnog identiteta

| Očuvanje lokalnog kulturnog identiteta | U potpunosti se slažem | Slažem se | Niti se slažem, niti se ne slažem | Ne slažem se | Uopšte se ne slažem |
|--|------------------------|-------------|-----------------------------------|--------------|---------------------|
| Lokalno stanovništvo treba da osjeća vezanost za kulturu mjesta u kojem živi, jer je to veoma važan preduslov razvoja tog mjesta | 188 (29,3%) | 325 (50,6%) | 70 (10,9%) | 46 (7,2%) | 13 (2%) |
| Posebnost neke lokalne sredine se može očuvati samo smanjivanjem uticaja koji dolaze spolja | 50 (7,8%) | 223 (34,7%) | 171 (26,6%) | 159 (24,8%) | 39 (6,1%) |
| Očuvanje lokalne tradicije podstiče ekonomski razvoj nekog mjesta | 108 (16,8%) | 284 (44,2%) | 173 (26,9%) | 68 (10,6%) | 9 (1,4%) |
| Nivo razvijenosti nekog mjesta više zavisi od spoljašnjih uticaja, nego od lokalnih mogućnosti | 642 (100%) | 0 (0%) | 0 (0%) | 0 (0%) | 0 (0%) |

Dobijeni podaci upućuju da važnost lokalne kulture u svijesti ispitanika ima veoma naglašen značaj, što potvrđuje 79,9% ispitanika koji se u potpunosti slažu i slažu sa stavom da „Lokalno stanovništvo treba da osjeća vezanost za kulturu mjesta u kojem

živi, jer je to veoma važan preduslov razvoja tog mjesta“. Vezanost za lokalnu kulturu omogućava očuvanje kulturnih specifičnosti, jer ljudi koji su uticali na oblikovanje kulturnih specifičnosti istovremeno mogu uticati i na njihovo očuvanje. Činjenica je da smo dobili ohrabrujući podatak koji preovladava u svijesti ispitanika, ali reklo bi se samo deklarativno, budući da se prema podacima koje smo iznijeli u prethodnim poglavljima može zaključiti prisutnost nezainteresovanosti za sferu kulture. Ovdje je važno napraviti spoj između građana kao aktera koji stvaraju i prezentuju kulturu (kulturni aktivizam) i načina na koji je doživljavaju. U ovom procesu važnu ulogu ima država, odnosno njena zainteresovanost za promociju kulturne scene i podsticaj kulturnog aktivizma. Iako se u modernim društvenim tokovima više pažnje pridaje ekonomskim i političkim aspektima, to nikako ne smije značiti zapostavljanje kulture, jer je u kulturu umetnuta posebna karakterni crta naroda eksplicitno prikazana kroz materijalne i duhovne tvorevine, koje objašnjavaju način života ne isključujući poziv drugim kulturama na dijalog. „Bez lokalnih subjekata izgradnja lokalnog terena za stanovanje, proizvodnju i moralnu sigurnost ne bi zadovoljavala nikakve interese“ (Apaduraj, 2011: 270).

Sljedeća tvrdnja prema kojoj su ispitanici pokazali visok stepen saglasnosti 42,5% tiče se pretpostavke da uticaj spolja treba smanjiti, sa ciljem da se očuvaju lokalne specifičnosti: „Posebnost neke lokalne sredine se može očuvati samo smanjivanjem uticaja koji dolaze spolja“. Ova tvrdnja proizilazi iz prethodne. Uzimajući u obzir činjenicu da živimo u društvu oblikovanom informatičko-virtuelnim strategijama, čiji su sadržaji dostupni uglavnom svim starosnim grupama, kao i da stižu do mjesta koja se nalaze na različitim geografskim tačkama, nije realno razmišljati o mogućnosti kulturne izolacije. Međutim, realno je razmišljati o načinima kako specifičnosti vlastite kulture učiniti reprezentativnim, a da se njihova suština ne dovede u pitanje. Svakako, kultura ne predstavlja hermetizovanu cjelinu, što će reći da kulturne datosti treba prilagođavati vremenu, uz težnju da one ne postanu dio uniformne cjeline. Očuvanje kulturnih specifičnosti, po mišljenju ispitanika, u velikoj mjeri doprinosi ekonomskoj valorizaciji mjesta. Ovakav stav ima uporište u činjenici da materijalne i duhovne tvorevine treba obnavljati i održavati smještajući ih u društveni kontekst tipičan za kulturu lokaliteta, njene aktere, društvene veze, simbolički okvir koji na najbolji način reflektuje „život“ lokaliteta. Ono što čini kulturni identitet određenog lokaliteta specifičnim jeste lokalni kontekst, značenja simbola i akteri koji daju smisao lokalitetu kao cjelini. Uz to, komunikacija sa drugim kulturama je važan i opredjeljujući faktor procjene razvijenosti vlastite kulture, ali to nikako ne znači da lokalnost koja se identifikuje kroz običaje,

arhitekturu, umjetnost, društvene manifestacije treba podrediti zahtjevima tržišta i modifikovati do nivoa njene neprepoznatljivosti. Kao takva će jedino imati mogućnost da se izdigne iznad talasa uniformnosti i tržišnih afiniteta.

7.3. Uticaj sredstava masovnih komunikacija na kreiranje kulturnog identiteta

Uzimajući u obzir činjenicu da su moderna društvena kretanja sve više usmjerena na sredstva masovnih medija,³⁷ koja opredjeljuju i veoma često definišu strategije kulturnog identiteta, u ovom dijelu ćemo se osvrnuti na pojedine aspekte sredstava masovnih medija za koje ispitanici smatraju da se pozitivno i/ili negativno odražavaju na kulturni identitet. Da uticaj sredstava masovnih medija oblikuje modernistički koncept kulture, podsjeća nas Divna Vuksanović: „Cjelokupan modernistički koncept kulture zasnovan na antropološki utemeljenim pojmovima mišljenja, ponašanja, jezika, pravila i običaja življenja, te materijalnih oblika kulture, aktualno biva modifikovan u koncept koji favorizuje različite informatičke strategije što strukturalno odgovaraju specijalizovanim komunikacijskim sistemima i virtuelnim modelima egzistencije savremenog doba“ (Vuksanović, 2007: 25). Sredstva masovnih medija i veoma razvijena tehnologizacija uslovljavaju stvaranje imaginarnih zajednica u okviru kojih bez obzira na teritorijalne granice ljudi diskutuju o različitim temama od onih koji se odnose na njihove lične istorije do razmatranja koja se tiču globalnih pitanja. Njihovu moć djelovanja u savremenom društvu na eksplicitan način apostrofira i Petković kada kaže: „Informišući, edukujući, reklamirajući, zabavljajući, indoktrinišući savremeni mediji u stvari identifikuju, (de)mistifikuju i oblikuju savremenost. Pri tome utiču, između ostalog, na planetarno povezivanje ljudi, na izgrađivanje društvene svesti, formiranje javnog mnjenja, na oblikovanje ili preoblikovanje kulturnih potreba i preispitivanje kulturnih i svih drugih vrednosti savremenog modernog čoveka“ (Petković, 2012: 148).

Moglo bi se reći da načini komunikacije u savremenom društvu dostižu svoju kulminirajuću fazu razvoja, ali da komunikacija u njenom izvornom smislu (direktna, lična) nikada nije bila u većoj krizi nego što je danas. Vrijeme i prostor više nijesu

³⁷ „Masovni mediji su različit sklop aktivnosti po tome što imaju primarnu neizvedenu funkciju da realnost označavaju ili konstruišu. Realnost je onakva kakvo joj značenje mi damo (Lorimer 1998)“ (Koković, 2007: 29).

prepreka za realizaciju komunikacije. Međutim, u samom procesu komunikacije primarnu ulogu ne zadobija čovjek, već različite vrste tehničkih aparata koje je osmislio. Uprkos fizičkom prisustvu čovjeka, u medijski posredovanoj sredini, komunikacija se sve više ostvaruje sa tehnički kreiranim androidima, nego direktno sa ljudima. Zato bi se za sam proces komunikacije, prije moglo govoriti u kontekstu realnog odsustva čovjeka, nego njegovog realnog prisustva. U tom smislu Turen nas opominje, da je važno preći sa analize položaja pojedinca u tehničkoj civilizaciji na sociološku analizu tipa društvenih odnosa, tačnije da „psihološki upotrijebljeni pojmovi preuzmu na sebe društvene sudove i pretpostavke“ (Turen, 1980: 88). Psihološki procesi koji se odvijaju na individualnoj ravni su zasigurno društveno uslovljeni, pa je stoga važno analizirati uzroke kako bi se sanirale ili otklonile posljedice. Za objašnjenje ovakvog društvenog stanja kao realnog odsustva i virtuelnog prisustva iskoristićemo Bodrijarov termin „zavođenja“, što, po njegovom mišljenju, znači „umreti kao stvarnost i proizvesti se kao opsena“ (Bodrijar, 2001: 84).

Tabela br. 54 - Masovni mediji kao sredstava koja pomažu ljudima da održavaju kontakt sa drugim kulturama s obzirom na godine starosti ispitanika

| Godine starosti | Sredstva masovnih medija pomažu ljudima da održavaju kontakt sa drugim kulturama | | | | | Ukupno |
|--|--|-------------|-----------------------------------|--------------|---------------------|------------|
| | U potpunosti se slažem | Slažem se | Niti se slažem, niti se ne slažem | Ne slažem se | Upošte se ne slažem | |
| Do 28 | 14 (8%) | 104 (59,4%) | 40 (22,9%) | 11 (6,3%) | 6 (3,4%) | 175 (100%) |
| Od 29 -38 godina | 23 (15,5%) | 76 (51,4%) | 32 (21,6%) | 15 (10,1%) | 2 (1,4%) | 148 (100%) |
| Od 39- 55 godina | 15 (8,9%) | 90 (53,3%) | 39 (23,1%) | 18 (10,7%) | 7 (4,1%) | 169 (100%) |
| Preko 55 godina | 25 (16,7%) | 76 (50,7%) | 24 (16%) | 21 (14%) | 4 (2,7%) | 150 (100%) |
| Ukupno | 77 (12%) | 346 (53,9%) | 135 (21%) | 65 (10,1%) | 19 (3%) | 642 (100%) |
| C=0,169; df=12; $\chi^2=18,983$; p=0,089 | | | | | | |

U eri savremenog društvenog komuniciranja ne može se govoriti o jednosmjernim promjenama koje se iz sfere ekonomije, politike, nauke i tehnologije reflektuju na sferu kulture. Naprotiv, i promjene koje se dešavaju u sferi kulture u velikoj mjeri determinišu i opredjeljuju promjene koje se u svim sferama društvenog života manifestno ili latentno projektuju. Ali, s pravom se može tvrditi da postojanju i opstajanju koncepta „umreženog društva“ i „umreženih kultura“ doprinosi uticaj sredstava masovnih

komunikacija. O međusobnoj uslovljenosti kulture i komunikacije Dragan Koković kaže: „Da bi bilo koji oblik kulture postao društveni sadržaj, i da bi se zaista pretvorio u kulturu, mora da postane subjekt i predmet komunikacije, što ga po prirodi stvari čini komunikativnim. S druge strane, komunikacija je predmet kulture, to je način na koji se kultura širi i postaje stalna i delotvorna. Nema komunikacije bez kulture, niti kulture bez komunikacije“ (Koković, 2005: 267- 268). Komunikacija je preduslov postojanja kulture i njenog opstanka, a moglo bi se reći i način za susret sa drugim i drugačijim kulturnim sadržajima. Kulturni identitet postoji jedino u sadejstvu sa drugim kulturnim identitetima, te sredstva masovne komunikacije kroz specifičan dijapazon sadržaja pružaju znanje o sebi, ali i o drugome. Ukrštanjem tih znanja formira se subjektivna vizija vlastitog kulturnog identiteta involviranog u kontekst novih društvenih okvira čiji se sadržaji nerijetko doživljavaju kroz prizmu virtuelnih iskustava. U tom smislu, možemo govoriti o virtuelnim susretima kroz koje se uspostavljaju društvene veze, razvijaju društveni odnosi, promovišu vrijednosti. Ovaj medijum pomaže u procesu uspostavljanja virtuelne zajednice za koju ne postoje fizička ograničenja, te se pored usvajanja znanja o vlastitoj kulturi, otvaraju virtuelne mogućnosti za sticanje znanja o drugim kulturama.

U osnovi svake kulture se nalazi komunikacija, kao posrednički medijum interkulturnog i intrakulturnog dijaloga. Stoga je Jelena Petković mišljenja „da mediji masovnog komuniciranja nisu samo kanali prostorne distribucije poruka – ovde/drugde, nego i mediji očuvanja i transmisije kulture – nekad/sada/ubuduće“ (Petković, 2012: 152-153). Komuniciranje ili kontakt među kulturama u ranijim epohama najčešće se ostvarivao kroz seobe, ratove, potragom za poslom, a kulturna difuzija se odvijala usporenim intenzitetom, iako se njeno postojanje ne može sporiti ni u predmodernim društvima. U predmodernim društvima vrijeme i prostor predstavljali su kategorije koje je trebalo savladati u cilju uspostavljanja kulturnog kontakta. Za razliku od predmodernih društava, društva kasne modernosti i postmoderna društva često bivaju okarakterisana kao društva visoko razvijene informatičke tehnologije. Bez obzira na fizičku daljinu i vremensku distancu, proces kulturnog kontakta se u kontinuitetu odvija i sa tim iskazuju saglasnost sve starosne grupe: 67,4% ispitanika do 28 godina se potpuno slaže i slaže; 66,9% od 29-38 godina se potpuno slaže i slaže; 62,2% ispitanika od 39 do 55 godina se potpuno slaže i slaže i 67,4% ispitanika preko 55 godina se potpuno slaže i slaže.

Branimir Stojković skreće pažnju na „izrazit trend hiperkulturacije savremenog sveta, kojim se označava porast interesovanja najširih slojeva stanovništva za kulturne aktivnosti i događanja u sferi kulture“ (Stojković, 1995: 13). Interkulturalna komunikacija uslovljava istovremeno promociju kulturnih različitosti (tradicije, jezika, običaja, navika, mode, iskustava), ali je istovremeno i put do spoznaje vlastitog sopstva i njegovih posebnosti. Čovjek da bi spoznao drugost i pozicionirao vlastito kulturno biće ne mora fizički biti izvan vlastite kulture. O tome na veoma analitičan način piše Žan Bodrijar objašnjavajući fenomen Diznilenda. Veoma važan segment djelovanja medija koji Petković (2012) izdvaja u procesu intrakulturnog komuniciranja jeste afirmativno promovisanje demokratske nacionalne i kulturne politike, koja bi imala za cilj „posredovanje u prevazilaženju kulturnog nacionalizma, u ostvarivanju jednakog prava svih ljudi na kulturu, kao i očuvanju kulturnih različitosti u brojnim mogućnostima komuniciranja, ostvarivanja dijaloga i saradnje“ (Petković, 2012: 156). Pored pozitivnog aspekta, mediji nerijetko u dijelu koji se odnosi na informacije o dešavanjima u svijetu, na osnovu kojih se formira predstava i daje značenje drugim kulturama, u prvobitnom planu ističu netrpeljivost među kulturama, šaljući poruku koja na indirektan način podstiče kulturni jaz, fundamentalizme različite prirode od vjerskih, preko političkih i nacionalnih. Mediji su snažan mehanizam društva kasne modernosti koji podstiče čovjeka na kreiranje značenja, davanje značaja i na konkretno djelovanje, bilo da je ono subverzivno ili kreativno, humano ili nehumano. Sadržaji koji se emituju kroz razne forme medija hiperbolično poentiraju nejednakosti između dominantnih i inferiornih, bogatih i siromašnih, uspješnih i neuspješnih. Zastupljenost dihotomije ima značajnu ulogu u strategijama predstavljanja, što latentno ili manifestno djeluje na interkulturalne kontakte i razmjene. „U situaciji izloženosti na milost i nemilost depersonalizovanim informacijama, pojedinac počinje tražiti oslonac u drugome, nekoga „ko zna“, ko može biti oslonac u kontradiktornom svetu s kojim je suočen. On postaje sve zavisniji od medija i informacija koje od njih dobija. Iako su te informacije sekundarne, one za njega postaju primarne i osnovne. Svet za pojedinca nije više samo njegova porodica i teritorija; on je najedanput postao građanin sveta, ali sa ličnošću koja je još uvek primerna užim lokalnim okvirima“ (Koković, 2007: 115). Za uticaj sredstava masovnih medija, u cilju održavanja kulturne povezanosti Turen kaže sljedeće: „Oni koji su *home-centered*, dok njihov *home* ima radio, televiziju, gramofon, ilustrirane časopise,

ocrtavaju društvenu hijerarhiju svoje zajednice uspostavljajući neposrednu vezu s realnošću i širim društvenim vrijednostima. Tako francuski rudar sa sjevera, društveno i kulturno izoliran, uspostavlja, zahvaljujući svom televizoru, izravan kontakt s cijelim svijetom, s one strane tradicionalnih oblika društvenog i kulturnog udjela gradske buržoazije“ (Turen, 1980: 87-88).

Tabela br. 55 - Percepcija masovnih medija kao sredstva za upoznavanje vlastite kulture i tradicije s obzirom na godine starosti ispitanika

| Godine starosti | Najviše naučim o svojoj kulturi i tradiciji prateći sadržaje koji se nude putem sredstava masovnih medija | | | | | Ukupno |
|--|---|-------------|-----------------------------------|--------------|---------------------|------------|
| | U potpunosti se slažem | Slažem se | Niti se slažem, niti se ne slažem | Ne slažem se | Uopšte se ne slažem | |
| Do 28 | 4 (2,3%) | 60 (34,3%) | 49 (28%) | 46 (26,3%) | 16 (9,1%) | 175 (100%) |
| Od 29 -38 godina | 6 (4,1%) | 44 (29,7%) | 36 (24,3%) | 57 (38,5%) | 5 (3,4%) | 148 (100%) |
| Od 39- 55 godina | 10 (5,9%) | 42 (24,9%) | 35 (20,7%) | 61 (36,1%) | 21 (12,4%) | 169 (100%) |
| Preko 55 godina | 5 (3,3%) | 23 (15,3%) | 36 (24%) | 60 (40%) | 26 (17,4%) | 150 (100%) |
| Ukupno | 25 (3,9%) | 169 (26,3%) | 156 (24,3%) | 224 (34,9%) | 68 (10,6%) | 642 (100%) |
| C=0,233; df=12; $\chi^2=39,900$; p=0,000 | | | | | | |

Sredstva masovnih medija, prema mišljenju ispitanika, manji značaj pridaju sadržajima koji se tiču produbljivanja saznanja o vlastitoj kulturi i tradiciji. Sa smanjivanjem godina starosti linearno opada stav da je cilj sredstava masovnih medija usredsređen u značajnoj mjeri na promovisanju specifičnosti lokalne kulture i tradicije. Sa tim u vezi, 36,6% ispitanika do 28 godina smatra da sredstva masovnih medija projektuju sadržaje koji imaju za cilj sticanje znanja o lokalnoj kulturi i tradiciji; od 29-38 godina - 33,8%, od 39-55 godina - 30,8%. Kod starosne grupe ispitanika preko 55 godina pokazala se najveća dihotomija između slaganja i neslaganja kada je riječ o tvrdnji da masovni mediji u značajnoj mjeri promovišu znanje o lokalnoj kulturi i tradiciji. Tako 18,6% ispitanika se slaže, dok se 57,3% ne slaže sa tvrdnjom da sredstva masovnih medija kao prioritetan zadatak postavljaju promociju značaja lokalne i nacionalne kulture. Ovdje je utvrđena statistički značajna razlika na nivou od $p<0,01$ među ispitanicima različitih starosnih kategorija. Razlika u načinu na koji percipiraju navedenu tvrdnju posebno je naglašena između starosnih grupa do 28 godina starosti i preko 55 godina starosti i zato zaslužuje poseban osvrt i objašnjenje. Za generacije koje

pripadaju starosnoj grupi preko 55 godina ključan medijum za prenos informacija najčešće je neposredno okruženje, kao i tradicionalna sredstva masovnih medija (štampa i tv sadržaji). Za razliku od starosne grupe preko 55 godina, za starosnu grupu do 28 godina važnu ulogu osim tv-a i štampe, imaju internet, kao i razni oblici društvenih mreža koji predstavljaju primaran komunikacioni kanal, čije su funkcije različite od informativne i zabavne, preko edukativne i socijalizacijske. Ovu razliku možemo objasniti „duhom vremena“ uslovljenog društvenim promjenama na koje se pojedinci prilagođavaju postajući sastavni dio tehnologizovane društvene „hemisfere“. Da su sadržaji masovnih medija više usmjereni na industriju zabave nego što su na obrazovne sadržaje, podvukao je Dragan Koković: „Kulturno-obrazovni i umetnički programi postaju zabavno-rekreativni. Na taj način se kultura gura u drugi plan, a industrija zabave i industrija sporta zauzimaju njeno tradicionalno povlašćeno mesto... Česta su upozorenja da su masovni mediji u savremenom društvu postali ravnodušni, otvorivši tako prostor uništavanju svake kulture u ime marketinga i reklame. Otudenost kulture može se shvatiti samo kao otudenost savremenog društva“ (Koković, 2007: 56).

Tabela br. 56 - Doživljaj masovnih medija kao sredstva kojim se promoviše glamur i materijalno bogatstvo s obzirom na godine starosti ispitanika

| Godine starosti | Sredstva masovnih medija uglavnom promovišu glamur i bogatstvo | Ukupno |
|-------------------------|--|------------|
| | U potpunosti se slažem | |
| Do 28 | 175 (100%) | 175 (100%) |
| Od 29 -38 godina | 148 (100%) | 148 (100%) |
| Od 39- 55 godina | 169 (100%) | 169 (100%) |
| Preko 55 godina | 150 (100%) | 150 (100%) |
| Ukupno | 642 (100%) | 642 (100%) |

Bez obzira na raznovrsnost starosnih grupa, ispitanici su iskazali potpunu saglasnost sa činjenicom da se sadržajima sredstava masovnih medija u velikoj mjeri kao vrijednost promovišu glamur i bogatstvo. Dok je u tradicionalnim društvima porodica imala najviše uticaja u procesu socijalizacije pojedinca, u savremenom društvu taj primat uglavnom imaju sredstva masovnih medija. Slijedeći tradicionalni društveni koncept, moglo bi se konstatovati da su izvori vrijednosti uglavnom bili pozicionirani u porodici i neposrednom okruženju, kako to kaže Rismann (2007). Pojedincu nije trebao složeni prijemnik da usvoji i prihvati ideje i vrijednosti, jer su one bile proizvod neposrednog

okruženja, dok u savremenom društvu vrijednosti nijesu skoncentrisane isključivo u okviru porodice, već sredstva masovnih medija zauzimaju značajno mjesto u procesu socijalizacije, persuazivno djelujući, pri čemu pojedinci veoma često bez mnogo kritičkog suda internalizuju ideje i vrijednosti. Riječ je zamijenjena slikom, a realno imaginarnim, pa ljudi veoma često žive u svjetovima koji su daleko od realne društvene stvarnosti. U skladu sa medijski posredovanom stvarnošću, identitet postaje nestabilan, uzimajući u obzir intenzitet smjene slika i medijskih narativa koji uslovljavaju permanentnu izmjenu kulturnog identiteta. Kelner Daglas piše da sredstva masovnih medija imaju za cilj: „da nemetnu novi izgled i osjećaj; nosilac značenja je oslobođen, imidž preuzima značenje naracije, a upečatljive i izrazito izveštačene estetske slike odvajaju se od televizijske naracije i postaju centar fascinacije, uživanja i zadovoljstva, intenzivnog, ali fragmentiranog i prolaznog estetskog doživljaja“ (Kelner, 2004: 387). Masovni mediji postaju provodnici potrošačke kulture, čime se šalje poruka da posjedovanje stvari i izgradnja imidža na način kako je to predstavljeno u sadržajima masovnih medija kroz životne stilove javnih ličnosti postaje istovremeno i težnja koja se nameće kao vrijednost.

Na vrhu piramidalne ljestvice vrijednosti svrstava se posjedstvo, na šta From skreće pažnju objašnjavajući modus imanja, koji u društvenoj stvarnosti zadobija prioritet u odnosu na bivstvovanje, jer frekventnost sadržaja koji se odnose ili koji u sebi sadrže modus imanja je mnogo više involviran u različitim sadržajima masovnih medija, nego što je to modus bivstvovanja. „Mi danas doživljavamo stapanje svih virtuelnih načina izražavanja u načinu oglašavanja, u načinu reklame. Svi prvobitni kulturni oblici, svi određeni oblici, svi određeni jezici apsorbuju se u govoru reklame, jer je on bez dubine, trenutani i gotovo zaboravljen... Taj neartikulisani trenutni oblik, bez prošlosti, bez budućnosti, bez mogućeg preobražaja, budući da je on posljednji, posjeduje snagu svih oblika“ (Bodrijar, 1991: 91). Na taj način se prenose poruke šta to društvo tretira kao važno i poželjno što pojedinci treba da usvoje, a na čemu se grade društveni odnosi, formira sistem vrijednosti i socijalizuju generacije. Tako, mišljenja su Inglehart i Noris, tv komedije, drame, filmovi i časopisi predstavljaju bezbroj verbalnih i vizuelnih primjera za zabavu, ljubav, brak, razvod, romantične veze *uz koje idu glamur i bogatstvo*³⁸. Ove scene postaju toliko dominantne u okviru sadržaja masovnih medija da

³⁸ Podvukla M. Lučić

su se u prirodu od 1996-2002. godine udvostručile sa 7% na 14% (Inglehart & Noris, 2009). Da sadržaji koje promovišu masovni mediji odašilju slike koje determinišu svekoliko društveno ponašanje i djelovanje, potvrđuje i Željko Simić „Medijske slike svojom, možda i presudnom dimenzijom značenja impliciraju jednu pervertiranu (jer je lišena reference prema konkretnom humanitetu) sugestiju saučestvovanja. Jer živi se onoliko koliko se biva obavešteno, a obaveštava se onoliko koliko se često afirmativno odgovara na provokaciju sadržanu u medijskoj ponudi kao u pitanju o identitetu - „ono“ u ekranu je kodifikujući standard za relevantnost saučesne pripadnosti“ (Simić, 2012: 60). Iz navedenog možemo zaključiti da sredstva masovnih medija u cilju ostvarivanja konačnog cilja nazvanog „profit“ potiru kulturnu i estetsku dimenziju ljudskog postojanja, kreirajući informacije koje inauguriraju ponašanje i djelovanje koje se stapa u jednoj zajedničkoj tački zvanoj simulacija društvene stvarnosti „bez mesta za tradicionalno shvaćene autoritete, koje, uz to, prati temeljna epistemološka kriza, vezana za gubitak pojma istine, a samim tim i smisla i logike identiteta...“ (Vuksanović, 2011: 144-145). Shodno tome, o kulturnom identitetu u savremenom društvu možemo govoriti i kao o strategijskom konceptu moći, nametnutom, koji se nerijetko suprotstavlja suštini kulturnog, društvenog i historijskog bića.

8. ZAKLJUČAK

Rad je prevashodno usredsređen na pitanje kulturnog identiteta kao paradigme koja obuhvata širok dijapazon elemenata društvene prakse i društvenih odnosa, koji su determinisani kulturnim kontekstom u kojem postoje i razvijaju se. Analizu i tumačenje kulturnog identiteta nije moguće apstrahovati od društveno-istorijskog konteksta u čijim se okvirima formira, pa smo se u radu fokusirali na postsocijalistički period koji obiluje brojnim transformacijama unutar svih društvenih sfera, sa naglaskom na sferu kulture, tačnije na sferu vrijednosti.

U cilju temeljne analize kulturnog identiteta pošli smo od različitih pristupa određenju kulture. Ne slučajno! Različita određenja kulture imaju jedan zajednički imenitelj koji predstavlja osnovu za analizu kulturnog identiteta. Zajednički imenitelj tiče se permanentne simbioze personalnog i kolektivnog identiteta, polazeći od pretpostavke da se personalni identitet sjedinjuje u kolektivni, a oblikuje pod uticajem kulturne sredine. Zato su Lukman i Berger iskoristili termin *pounutarnjenja*, naglasivši da se identiteti formiraju pod uticajem društvenih procesa. Međutim, Lukman i Berger idu još dalje u svojoj analizi identiteta poentirajući da: „Društva imaju povijesti u čijem se toku pojavljuju određeni identiteti; međutim, te povijesti sačinjavaju ljudi određenih identiteta. (...) U tom se smislu može izjavljivati da Amerikanac ima drugačiji identitet od Francuza; Njujorčanin od čovjeka sa Srednjeg zapada; direktor od skitnice, i tako redom“ (Lukman & Berger, 1994: 201). Autori nas podsjećaju na kulturnu specifičnost svakog društva pojedinačno, uzimajući u obzir vrijednosti, odnosno sve materijalne i duhovne tvorevine koje pojedinci kao članovi društva tokom procesa socijalizacije interiorizuju.

Dakle, kulturni identitet se formira na relaciji između društvenih aktera i društvene sredine. Kulturni identitet, kao kulturni supstrat, ili, bolje reći, kulturni označitelj je podložan uticajima sredine. Sa tim u vezi, pozvaćemo se na mišljenje Manuela Kastelsa koji identitet poima kao „izvora smisla i iskustva jednog naroda“. Naravno, izvor smisla koji kulturni identitet zadobija u društvenom kontekstu uslovljen je sa više činilaca, uzimajući u obzir različite nivoe tumačenja: od individualnog, preko grupnog, društvenog, pa sve do globalnog. U tom kontekstu se može govoriti o **identitetskom pluralizmu**. Smisao koji se pridaje kulturnom identitetu stvaraju društveni akteri na temelju „kulturnog atributa ili srodnog niza kulturnih atributa“,

(Castells, 2002:15) determinisanih kulturnim, ekonomskim, društvenim i istorijskim činionicima. Kastels izvodi tri vrste identiteta iz ovakvog poimanja: legitimni identitet, identitet otpora i projektni identitet. Identitet otpora se ogleda u nastojanju da se kroz različite oblike kulturnih manifestacija (protesti, pokreti...) promijeni postojeći društveni i kulturni ambijent i da se formira jedan novi smisao za funkcionisanje kulturnog i društvenog života. Ishodi identiteta otpora, odnosno njegove manifestacije mogu biti i negativne ukoliko ne postoje društveni uslovi koji dozvoljavaju subjektu (društvenom akteru) da se izdigne iznad vlastitog interesa, što negira mogućnost nastanka projektnog identiteta (Turen, 2011).

Kulturni identitet, shodno Holovom mišljenju, ne slijedi linearni tok društvenog razvoja. Tako Hol naglašava da za analizu kulturnog identiteta primat ima pitanje „odakle dolazim“, a ne pitanje „ko sam“. U radu smo, uvažavajući Holovo (Hall) mišljenje, konstatovali da su navedene konstelacije međusobno uslovljene, budući da se odgovor na pitanje „ko sam“ ne bi mogao koncipirati nezavisno od odgovora na pitanje „odakle dolazim“, jer kulturna sredina iz koje pojedinac dolazi u velikoj mjeri utiče na njegovo poimanje društvenene stvarnosti i određenje kulturnog identiteta. Hol iznosi još jednu bitnu činjenicu, shodno kojoj smo pristupili analizi kulturnog identiteta, a ona se odnosi na *identitete kao strategije* koje se formiraju u skladu sa istorijskim uslovima i institucionalno organizovanim modelima iz kojih proizilaze. Obzirom da su u pitanju različiti odnosi moći, identiteti su više proizvod razlike, nego što su proizvod jedinstva i homogenosti. Razlike o kojima Hol govori su uslov kontinuiranih promjena, uspostavljanja različitih vrijednosnih obrazaca, ali ne i isključivanja jedinstvenog doživljaja iz perspektive drugosti, jer se upravo na jedinstvenom kulturnom imenitelju koji definiše posebnost i specifičnost temelji kulturni identitet. Za određenje kulturnog identiteta značajnu ulogu imaju tradicije. Upravo tradicije, specifične za svako društvo, predstavljaju važan kriterijum da se kultura izdigne postajući jedan i jedinstven kulturni svijet za sebe, različit od drugih, ali dovoljno blizak drugim kulturnim svjetovima da se među njima komunikacija može ostvariti. U tom smislu, Ratko R. Božović koncipira definiciju kulturnog identiteta: „Kulturni identitet uključuje svijest o vlastitoj kulturi i istoriji; uvažavanje tradicije društva i etnosa kome se pripada; prepoznavanje i vrednovanje sopstvenih tvorevina i postignuća kao što su jezik, običaji, vjerovanje, način života, iz čega posebno proizilazi odnos prema novinama, razvojnim promjenama unutar

svoje kulture, kao i odnos prema drugim kulturama na spoljašnjem planu“ (Božović, 2010: 14). Veliki doprinos analizi kategorije kulturnog identiteta dao je i Rade Kalanj. On polazi od određenja čovjeka kao bića kulture, budući da je jedino čovjek u stanju da razumije simboličku zbilju, da je prenosi i usvaja i na taj način temelji svoj život u zajednici. Kalanj, kulturni identitet ne ograničava na jednu grupu, već na komunikaciju među grupama iz čega izvodi poimanje kulturnog identiteta kao „relacione kategorije“. Za definiciju neke grupe ne treba koristiti sva njena kulturna obilježja, već samo ona kojima ona potvrđuje i održava kulturnu razliku u odnosu na druge grupe. „Neka posebna kultura ne proizvodi sama po sebi različit identitet. On može proizaći samo iz interakcije među grupama i iz razlikovanih postupaka kojima se one služe u svojim postupcima“ (Kalanj, 2003: 57). Shodno relacionom pristupu identitetu, koji smo koristili kao okvir identitetske analize, zaključili smo da identitet ne postoji kao datost koju pojedinac preuzima, zadržavajući je kao takvu tokom života, već je pojedinac shodno kulturnom ambijentu konstituiše i rekonstituiše u procesu društvene interakcije i razmjene. Te ćemo konstatovati da se kulturni identitet temelji na kulturnom nasljeđu kojeg čine običaji, obrasci ponašanja, vrijednosti i stilovi življenja. Sa tim u vezi, kulturni identitet svake društvene zajednice ima svoje specifične zakonitosti razvoja, uslovljene kulturnim osobenostima i društveno-istorijskim kontekstom, shodno kojima se zajednica integriše iznutra i razlikuje od drugih društvenih zajednica. Definicije identiteta uvijek nameću pojedinci koji imaju moć, oni koji raspolažu legitimnim autoritetom koji je proizvod moći. Tako npr. „dominantna grupa u Sjedinjenim Američkim Državama (White Anglo Saxson Protestant) druge Amerikance svrstava u kategoriju „etničkih grupa“ ili u kategoriju „rasnih grupa“ (Kalanj, 2003: 58). Kulturni identitet osim što je relaciona kategorija, on je kategorija odnosa moći (Hall, 1996), što će reći da grupe koje posjeduju ekonomsku i političku moć određuju kulturnu dinamiku društva, zenemarujući najčešće činjenicu da je upravo kultura stvaralačka snaga koja određuje dinamiku društvenog progresa.

Uprkos činjenici da kultura treba da bude u službi oplemenjivanja ekonomske i političke sfere, ona sve više postaje politizovana i ekonomizovana, čime se anulira njen suštinski povijesni karakter. Na komercijalizaciju kulture, pa time i kulturnog identiteta, upućuje nas Bodrijar, kada kaže: „Supermarket je izraz cijelog jednog načina života u kome su nestali ne samo selo, nego i grad da bi prepustili mesto »aglomeraciji«, što

znači stvaranju funkcionalne urbane zone, čiji je ekvivalent mikromodel na planu potrošnje. Ali njegova uloga daleko prevazilazi »potrošnju«, a predmeti u njemu više ne poseduju specifičnu stvarnost: ono što je najvažnije to je njihov serijalni, cirkularni, spektakularni raspored, budući model društvenih odnosa“ (Bodrijar, 1991: 81). Model supermarketa ili tržnog centra i način na koji je ovaj prostor organizovan ima višestruki kauzalan odnos sa kulturnom praksom savremenog društva. Naime, kulturna praksa savremenog društva se ogleda u organizaciji kulturnih manifestacija, prezentaciji kulturnih proizvoda, kao i smještanju kulturnih institucija (pr. bioskop) u okvire tržnih centara. Moderno potrošačko društvo kao kulturnu potrebu tretira potrošnju, a čovjeka svodi na kategoriju potrošača/konzumenta, shodno čemu čovjek savremenog društva koncipira svoj sistem potreba koje su definisane u potrošačkoj paleti, a time se sposobnost autokreacije i težnje ka projektnom identitetu smanjuje. Tako organizovano društvo će Debor nazvati *društvom spektakla* i konstatovati da: „društvo koje je u isto vreme spektakl, ne dominira nerazvijenim područjima samo putem ekonomske hegemonije; ono dominira njima i kao *društvo spektakla*. Čak i kada izostaje odgovarajuća materijalna osnova, moderno društvo osvaja društvenu površinu svih kontinenata različitim sredstvima spektakla“ (Debor, 1967: 14). Društvo spektakla u sinergiji sa potrošačkim ambijentom jeste projekcija opšte banalnosti i negiranja izgradnje kulture kao samostvaralačke prakse. Debor će podvući da: „Agent spektakla koji stupa na pozornicu u ulozi zvezde je sušta suprotnost individui; on je isto toliko neprijatelj sopstvene individualnosti koliko i individualnosti drugih. Stupajući u spektakl, kao model s kojim se treba poistovjetiti, on se odriče svih autonomnih odlika u namjeri da se poistovjeti sa opštim zakonom poslušnosti prema postojećem poretku stvari“ (Debor, 1967: 15). Moderno društvo, pa i kulturni identitet koji mu je inherentan, Bauman podvodi pod sintagmu „duhovni lumpoproleterijat“, čiji pripadnici žive u sadašnjosti ne da bi razumjeli njenu suštinu i svrsishodnost, već da bi preživjeli i da bi zadovoljili svoje bazične potrebe, poentirajući da je „za njih važna brzina, a ne trajanje“ (Bauman, 2009a: 16). „Duhovni lumpoproleterijat“ kojeg proizvodi moderno društvo sa svojim neoliberalnim poretkom i inherentnim mu tehnologijama nastoji, prema mišljenju Baumana, da se oslobodi nasljeđa, da ga amputira, ali i da ga eksploatiše, po sopstvenom nahođenju i potrebi. Stoga, „svet nastanjen »duhovnim lumpoproleterijatom« ne ostavlja prostora za brige o bilo čemu drugom, osim o onome što može bar u principu biti konzumirano i u čemu se

može uživati na licu mesta, sada i ovde“ (Bauman, 2009a:16). Uprkos nastojanju da se trajnost zamijeni brzinom, Kuljić ipak identitet posmatra u kompleksnijem smislu, ističući važnost sjećanja i pamćenja koje inicira trajanje i preispitivanje kontinuiranog postojanja istorijskog bića. Objašnjavajući održivost kulturnog identiteta, Kuljić ističe važnost kulture sjećanja koja: „na planu ličnog i kolektivnog pamćenja označava manje ili više osmišljen odnos prema prošlosti i konstruktivni karakter stava prema prošlim iskustvima s obzirom na sadašnjost i budućnost“ (Kuljić, 2006: 7). Kultura sjećanja, kojom smo označili održivost tradicije na kojoj počiva kulturni identitet, omogućava pojedincu da odredi svoje samopoimanje i okvir svog postojanja, pri čemu Hol (1996) ide još dalje u svojoj analitičkoj opservaciji identiteta poentirajući da iako naizgled suština identiteta svoje utemeljenje pronalazi u istorijskoj prošlosti, ta prošlost nije svrsishodna ukoliko njeni resursi nemaju upotrebnu vrijednost materijalizovanu u simbolima, jeziku-kulturi. To će potvrditi i Gidens: „Tradicija koja se opravdava sama je po sebi je prerusena tradicija i dobija svoj identitet samo kroz refleksivnost modernog“ (Gidens, 1998: 45). Za refleksivnost modernog društvenog života tradicija ima smisla jedino ukoliko je njen cilj bolje razumijevanje društvenih praksi koje se neprestano „ispituju i mijenjaju, u svetlu novih informacija o tim delatnostima“ (Gidens, 1998: 45).

Ovdje se jasno uočava interferiranje tradicije i modernosti. Dakle, tradicija u svjetlu preispitivanja prošlosti nema značajnu ulogu ukoliko se ona na adekvatan način ne involvira u savremenu društvenu praksu postajući njen originalni dio. Moglo bi se reći da tradicija u svijesti svake sljedeće generacije ima drugačije značenje, ne gubeći permanentni slijed koji povezuje prošlost, sadašnjost i budućnost. Kako bismo sagledali suštinu tradicionalnog i modernog modela društvenog života, iz kojih proizilaze i elementi kulturnog identiteta, pomenućemo Kermaunerovo definisanje ova dva modela: „Danas u Evropi koegzistiraju dva opća systemska modela: tradicionalni i modernistički. Prvi omogućuje tradicionalnu umjetnost, patrijarhalan je, autoritativan, hijerarhijski, klasni, humanistički, produktivan. Potrebna mu je umjetnost, koja ima čvrstu konstrukciju, jasan cilj, čiste i iskušane vrijednosti, bogatstvo misli i zapažanja. Drugi potiče modernizam. Karakterizira ga sistem kodova. Računarski je. U njemu se ostvarila buržoaska težnja za slobodom, koja je međutim i zapravo samo privatna: sloboda želja koje se mogu gomilati *ad infinitum* i imaginarno se trošiti kao zrak: potrebe su se pretvorile u želje, akcija u čežnju, subjekt u autističnog Narcisa...“ (Kermauner, 1980: 33). Kontekst prožimanja ova dva modela kulturnog identiteta, tradicionalnog i

modernog, postavili smo kao preliminarnu pretpostavku istraživanja i potvrdili njenu osnovanost.

U tom kontekstu, u empirijskom dijelu rada bavili smo se analizom pojedinih elemenata kulturnog identiteta koji u svijesti građana imaju značaj i značenje, a koji im istovremeno pridaju određeni smisao.

Shodno srednjim vrijednostima (aritmetičkoj sredini), utvrdili smo da su simboli kulturnog identiteta koji su se izdvojili shodno značaju koji im ispitanici pridaju muzički instrument - gusle 1,792; narodna nošnja - 1,813; narodni običaji - 2,207.

Budući da su se kao značajni elementi kulturnog identiteta izdvojile *gusle*, *narodni običaji*, *narodna nošnja*, analizirali smo odnos ispitanika koji se identifikuju sa crnogorskom nacionalnošću i ispitanika koji se identifikuju sa drugim nacionalnostima prema navedenim simbolima kulture, polazeći od pretpostavke da kulturni identitet postoji i održava se zahvaljujući komunikaciji sa drugim kulturama. Značaj **gusala** je prepoznatljiv u visokom procentu kod svih kategorija ispitanika različitih nacionalnosti, što potvrđuju sljedeći podaci: Hrvati 93,6%, Crnogorci 92,1% i Srbi 90,4%, dok u manjem procentu - 61,1% Muslimani/Bošnjaci gusle percipiraju kao simbol kulturnog identiteta crnogorske kulture. Iako se pokazala statistički značajna razlika među pripadnicima različitih nacionalnih opredjeljenja na nivou od $p < 0,01$, ipak se ne može sporiti značaj ovog simbola, tim prije što su svi ispitanici bez obzira na nacionalnu opredjeljenost percipirali gusle u procentu iznad 60%.

Doživljaj **narodne nošnje** od strane ispitanika uslovljen je nacionalnom pripadnošću. Na to upućuje i statistički značajna razlika na nivou od $p < 0,01$ između pripadnika različitih nacionalnih opredjeljenja. Egzaktna je razlika između modaliteta veoma prepoznatljiv i prepoznatljiv, budući da su Srbi 62,8%, Hrvati 51,1% i Muslimani/Bošnjaci 47,2% u većem procentu narodnu nošnju tretirali kao prepoznatljiv simbol kulturnog identiteta, dok je u svijesti Crnogoraca narodna nošnja veoma prepoznatljiv simbol kulturnog identiteta. Ovi podaci upućuju da je razumijevanje narodne nošnje kao simbola kulturnog identiteta više naglašena kod pripadnika dominantne kulture. Ne treba zanemariti činjenicu da su i ostali ispitanici u visokom procentu prepoznali važnost narodne nošnje kao elementa koji je reprezentativan i značajan za doživljaj kulturnog identiteta.

Dobijeni rezultati potvrđuju da je veliki procenat ispitanika mišljenja da je kulturni identitet Crne Gore prepoznatljiv i po **narodnim običajima**, koji se dijelom i dalje

održavaju kao sastavni dio društvene prakse, a dijelom predstavljaju samo kulturu sjećanja na manifestacije društvene prakse koje su bile imanentne prethodnim vremenskim razdobljima. To mišljenje dijeli 72,1% Crnogoraca; 67,1% Srba; 85,1% Hrvata i 75% Muslimana/Bošnjaka. Ispitanici u veoma izraženim procentima - iznad 65% iskazuju važnost ovog simbola kao konstitutivnog elementa kulturnog identiteta.

Sljedeći elemenat koji se u našem empirijskom istraživanju pokazao kao indikativan za prepoznatljivost kulturnog identiteta Crne Gore je **multikulturalizam**. Da je multikulturalizam prisutan u svijesti svih kategorija ispitanika kao simbol kulturnog identiteta potvrđuju dobijeni podaci: 68,1 % Hrvata; 58,0% Srba; 50,0% Crnogoraca i 41,7% Muslimana/Bošnjaka. U odnosu na ispitanike koji se izjašnjavaju kao Srbi i Hrvati, ispitanici koji se izjašnjavaju kao Crnogorci u znatno manjem procentu prepoznaju multikulturalnost kao simbol, po kojem je prepoznat kulturni identitet crnogorske kulture. U tom smislu, teza na kojoj treba da se zasniva multikulturalna paradigma tiče se priznavanja identiteta sa ciljem da se uvaži *drugi* sa svojim različitostima i specifičnostima koje predstavljaju suplement dominantnoj kulturi i doprinose njenom razvoju, i kao takvu je treba promovisati u crnogorskoj kulturi.

Važan indikator za koji smo pretpostavili da podstiče razumijevanje značaja multikulturalizma jeste obrazovanje. Uprkos našoj pretpostavci da je obrazovanje značajan indikator koji podstiče razumijevanje multikulturalizma, podaci su pokazali suprotno. Najveći procenat ispitanika sa završenim magistarskim ili doktorskim studijama 18,5% je mišljenja da multikulturalnost negativno i veoma negativno utiče na očuvanje specifičnosti dominantne kulture, zatim 15,1% sa višom školom, 14,5% sa srednjom školom, dok ispitanici sa završenom osnovnom školom 10% i fakultetom 10% pokazuju najmanji stepen negodovanja multikulturalnosti unutar društva. Na osnovu podataka jasno se uviđa da procenat ispitanika koji imaju negativan stav prema multikulturalizmu nije visok, isto kao što nije zanemarljiva činjenica da se obrazovanje nije ispostavilo kao presudan faktor koji utiče na doživljaj i razumijevanje multikulturalizma. Odnos prema multikulturalizmu više je određen socio-kulturnim uslovima i društveno-institucionalnim modelima koji ga podstiču ili osporavaju. Društveni uslovi u Crnoj Gori su uslovljeni podjelama po različitim osnovama (vjerskim, političkim, ekonomskim, socijalnim), što veoma destruktivno djeluje na razumijevanje drugosti kao konstitutivnog elementa kulturnog identiteta.

Za drugi dio analize kulturnog identiteta koristili smo Fromove odrednice „modusa imanja“ i „modusa bivanja“, sa ciljem da na eksplicitan način ukažemo na potrošačku kulturu kojoj smo pripisali modus imanja i čiji je cilj prevashodno usredsređen na stvaranje prostora i mogućnosti da ljudi sebe svrstaju u trend aktualnih dešavanja, a svrhu ove kulture odredili kao nastojanje da hedonizam uzdigne na nivo nužne ljudske potrebe. S druge strane, modus bivstvovanja smo pripisali duhovnoj i materijalnoj kulturi koja ima društveni i istorijski značaj i predstavlja sferu iz koje proizilazi i na kojoj se temelji kulturni identitet. Analizirajući odnos prema sadržajima potrošačke i duhovne kulture, jasno se da zaključiti da su ispitanici više upućeni na ambijent i sadržaje koji su potrošački orijentisani. Ovakav zaključak potvrđuju podaci da je u proteklih 12 mjeseci više od 12 puta 31,6% ispitanika posjetilo tržne centre; 40,2% ispitanika je posjetilo kafiće; 61,8% ispitanika je posjetilo diskoteke; što pokazuje visok stepen zainteresovanosti za potrošački ambijent i sadržaje involvirane u njemu. Kada su u pitanju mjesta na kojima se prezentuju sadržaji duhovne kulture, situacija je različita. Nasuprot prostorima koji su potrošački organizovani, prostori namijenjeni kulturnim sadržajima, izuzimajući biblioteke koje je u posljednjih 12 mjeseci posjetilo 68,1% ispitanika, bioskop -2,0%, pozorište - 0,8%, muzeji/galerije - 0,6%, književne večeri - 0,3%, likovne izložbe - 0,5%. Na osnovu predstavljenih podataka jasno se da konstatovati da je duhovna kultura veoma marginalizovana, u odnosu na potrošačku.

Kao indikator koji nas upućuje na nivo vrijednovanja vlastite kulture i kulturnog identiteta, odredili smo lične percepcije ispitanika o nivou poznavanja crnogorske kulture i učestalosti posjeta kulturnim spomenicima, što nam implicate govori u prilog i o stepenu zainteresovanosti za ove tekovine. Na osnovu rezultata, možemo konstatovati da najmanji procenat ispitanika, odnosno 15,4% je potvrdilo da dobro poznaje kulturu Crne Gore, njene duhovne i materijalne tekovine, 61,1%, ispitanika je mišljenja da donekle poznaje kulturu Crne Gore, a 23,5% ispitanika je negativno odgovorilo. Na pitanje, koliko često praktikuju posjetu kulturnim spomenicima, 63,7% ispitanika je odgovorilo da rijetko organizuje posjetu. Uzimajući u obzir činjenicu da 61,1% ispitanika donekle poznaje crnogorsku kulturu, jasno je da poznavanje kulturnih sadržaja koji se tiču materijalne i duhovne kulture nije zanemarljivo, ali se prepoznaje neophodnost društvenog angažovanja koje bi podsticalo potrebu građana za većim stepenom interesovanja i (u)poznavanja sa kulturnim tekovinama društva u kojem živi. Pasivnost

kulturnih institucija i „agresivnost“ marketinških kampanja koje promovišu potrošačku kulturu utiče ili pak podstiče subverziju duhovne kulture u korist potrošačke, a za to već postoji plodan teren.

Uzimajući u obzir korelaciju između regionalne pripadnosti i razloga zbog kojih je duhovna kultura zanemarena, utvrdili smo da u sjevernoj regiji ključni razlog zanemarivanja duhovne kulture (rijetke posjete bioskopa, muzeja, koncerata, pozorišta) jeste nedostatak novca -46,5%, u južnoj regiji nedostatak vremena - 47,4%, dok u centralnoj regiji - 43,3% nezainteresovanost. Da bi kultura opstala i razvijala se, neophodno je intenzivno pospješivati njenu valorizaciju koju će obezbjeđivati građani kao direktni akteri i poznavaoi kulture. Ukoliko nijesu zadovoljene osnovne egzistencijalne potrebe, minorne su mogućnosti za zadovoljavanje esencijalnih potreba koje se tiču sfere kulture.

Naredni segment našeg istraživanja tiče se interferiranja tradicionalne i moderne vrijednosne paradigme. Rezultati potvrđuju pretpostavku da u crnogorskoj kulturi postoji jasno naglašen odnos spram tradicionalnih vrijednosti koje podržava 37,7% ispitanika, a nemali broj ispitanika - 37,4% ima kolebljiv odnos prema tradicionalnim vrijednostima. Dakle, uzimajući u obzir generacijsku dimenziju, zaključićemo da stariji ispitanici preko 55 godina, shodno svom socijalizacijskom habitusu, pokazuju veći stepen privrženosti tradicionalnim oblicima ponašanja, za razliku od mlađih ispitanika do 55 godina. Razlozi apologetskog odnosa prema tradicionalnim vrijednostima kod starijih ispitanika predstavljaju jasan pokazatelj prisutnosti patrijarhalnosti, autoritarnosti, kolektivističke orijentacije u crnogorskom društvu. Važno je dodati da mlađe generacije ne odbijaju tradicionalne obrasce ponašanja, već ih u manjem stepenu prihvataju (Gredelj, 1994). Osim godina starosti, važan indikator koji utiče na odnos ispitanika prema tradicionalnim vrijednostima je obrazovanje. U slučaju ispitanika sa osnovnim obrazovanjem 57,5%; srednjim obrazovanjem 41,0% i višim stepenom obrazovanja 44,4% ustanovljena je privrženost tradicionalnim vrijednosnim obrascima, dok ispitanici sa fakultetskim obrazovanjem pokazuju kolebljiv odnos prema tradicionalnim vrijednostima - 41,4%. 40,7% ispitanika sa završenim magistarskim ili doktorskim studijama iskazali su slabu privrženost prema tradicionalnim vrijednostima. Ovi podaci upućuju da sa linearnim povećanjem nivoa obrazovanja ispitanika opada stepen privrženosti tradicionalnim vrijednostima. Ako autoritarnost posmatramo kao elemenat

tradicionalnog vrijednosnog konteksta, Petrović (2014) potvrđuje na osnovu istraživanja koja su se 1998, 2003, 2012 realizovala u Srbiji da manji nivo obrazovanja ispitanika istovremeno uslovljava veći nivo autoritarnosti kod njih. Takođe, i Gredelj (1994) svojim istraživanjem vrijednosnih orijentacija potvrđuje da je obrazovanje u korelaciji sa nivoom prihvatanja tradicionalnih vrijednosti. Regionalna pripadnost ispitanika je kao nezavisna varijabla utiče na nivo prihvatanja tradicionalnih vrijednosti. Ispitanici iz sjeverne regije 55,6% u najvećem procentu podržavaju tradicionalne obrasce ponašanja. 36,4% ispitanika iz centralne regije podržava tradicionalne obrasce ponašanja, dok je najmanji procenat ispitanika iz južne regije 23,7% koji podržavaju tradicionalne obrasce ponašanja. Zaključimo da je naglašeno prisustvo tradicionalnih vrijednosti u sjevernoj regiji odraz zadržavanja starijih stanovnika u ovoj regiji, koji su kroz proces socijalizacije usvajali tradicionalne vrijednosne obrasce, dok su razlozi za napuštanje ove regije od strane mlađe populacije involvirani u lošoj socio ekonomskoj situaciji, ali i obrazovnoj infrastrukturi.

Težnja ka demokratizaciji rodničkih odnosa i rodničkih uloga jeste težnja svakog savremenog društva, pa i crnogorskog. Proces demokratizacije rodničkih odnosa i rodničkih odnosa u velikoj je mjeri zavisan od društvenih uslova (ekonomskih i političkih). Međutim, mi smo poseban akcenat stavili na kulturni kontekst koji determiniše značaj rodničkih uloga i rodničkih odnosa. Zašto baš kulturni kontekst? Kako je crnogorsko društvo, može se reći, još uvijek pod snažnim uticajem patrijarhalne kulture, tako se i rodne uloge i rodni odnosi interpretiraju kroz tu prizmu. Dakle, u pitanju je nejednak društveni značaj koji se pridaje rodnoj ulozi žene (sfera reprodukcije) i rodnoj ulozi muškarca (sfera produkcije/proizvodnje). Ovaj vid nejednakosti koji je inkorporiran u okvire crnogorskog društva i kulture argumentovali smo empirijskim podacima koji jasno upućuju na značaj generacijske dimenzije koja govori u prilog činjenici da je za mlađe starosne kategorije karakteristično smanjeno prisustvo elemenata patrijarhalne kulture, dok je za stariju kategoriju ispitanika (preko 55 godina) karakterističan naglašen uticaj patrijarhalne kulture uslovljen duhom vremena u kojem se starija generacija socijalizovala i formirala svoj rodni identitet. Da bi se ostvarile značajne promjene u kulturnom kontekstu u sferi rodne jednakosti, neophodno je djelovanje društvenih organizacija i društvenih institucija u cilju usaglašavanja formalnih akata i društvene angažovanosti. Ne treba zanemariti promjene koje smo detektovali u generacijskom

kontekstu, tačnije da se mlađe generacije „oslobađaju“ patrijarhalnih barijera, težeći da se približe konceptu rodne jednakosti. Međutim, ne možemo prenebregnuti činjenicu da u društvu nijesu stvoreni odgovarajući uslovi koji bi u kontinuitetu podsticali razvoj rodne jednakosti. S jedne strane, tu težnju usporavaju ostaci patrijarhalne kulture, a, s druge strane, društvena organizacija i društvene institucije koje rodnu jednakost promovišu više u svojstvu narativa, nego u svojstvu društveno vidljivog djelovanja.

U radu smo se bavili stepenom demokratičnosti crnogorske kulture, uzimajući u obzir društvene pojave kao što su prostitucija, vještački prekid trudnoće, razvod, eutanazija i homoseksualnost. Utvrdili smo da godine starosti nemaju presudan značaj kada je u pitanju odnos koji ispitanici zauzimaju prema prostituciji i vještačkom prekidu trudnoće. Za razliku od prethodno dvije navedene pojave (prostitucija i vještački prekid trudnoće), odnos ispitanika prema razvodu braka je uslovljen godinama starosti, što je potvrđeno i statistički značajnom razlikom na nivou od $p < 0,01$. Tačnije, 57,3% ispitanika preko 55 godina starosti imaju negativan odnos prema razvodu braka, dok ostale starosne grupe u manjem procentu iskazuju negodovanje prema ovoj društvenoj pojavi: 32,6% do 28 godina starosti; 32,6% od 29-38 godina starosti i 35,5% od 39-55 godina starosti. Povećavanje stepena tolerancije prema razvodu braka je pokazatelj onoga što Bauman naziva „krhkošću veza“ u savremenom društvu, a s druge strane je pokazatelj oslobađanja individualnosti koja je kroz patrijarhat dugo bila zarobljena. Crkva i država i dalje vrše posredan uticaj sa ciljem da se brak kao institucija očuva, ali njihova moć nije superiorna u domenu donošenja odluke koliko će brak trajati, već je odluka proizvod samostalnog dogovora supružnika. „Generalno se može tvrditi da u društvima u kojima se brak ne sklapa individualnim izborom partnera, već na taj izbor ili njegovo odsustvo utiču roditelji, srodnička grupa ili interesi socijalnih grupa, teže dolazi do razvoda, jer se time ruši ustaljeni društveni poredak i odnosi među grupama i pojedincima. To je bio slučaj sa većinom predmodernih društava u svetu. (...) Razvod braka je olakšan, odnosno doveden do puke formalnosti tamo gde se brak tretira kao čisto pitanje ličnog izbora i odluke“ (Milić, 2007: 132).

Analizom odnosa prema eutanaziji ustanovljen je nivo liberalizacije crnogorske kulture, pri čemu smo u obzir uzeli godine starosti kao indikator koji bi mogao determinisati odnos prema navedenoj pojavi. Shodo dobijenim podacima mlađi ispitanici u znatno manjem procentu iskazuju negodovanje prema eutanaziji kao činu, dok

ispitanici preko 55 godina pokazuju najmanji stepen tolerancije prema eutanaziji. Iz ovoga se da zaključiti da stariji ispitanici eutanaziju tumače iz perspektive moralnog pristupa ljudskom životu kao najvećoj vrijednosti, dok ispitanici koji pripadaju mlađim starosnim grupama odluku o eutanaziji tumače kao lični izbor. U razmatranju eutanazije naš prevashodan cilj nije bio da se bavimo različitim moralnim implikacijama koje su inherentne ovoj problematici, već je naš cilj bio da utvrdimo stepen liberalizacije kulture koju smo tumačili na osnovu stepena tolerancije prema navedenim pojavama u kontekstu društvene prakse crnogorskog društva. Stoga se može konstatovati da je stepen tolerancije prema eutanaziji i razvodu uslovljen godinama starosti. Tačnije, sa povećanjem godina starosti, smanjuje se stepen tolerancije prema eutanaziji i razvodu.

Stepen liberalizacije crnogorske kulture uslovljen je religijskom samoidentifikacijom ispitanika, ali i uticajem tradicionalizma čije je djelovanje sputavalo promjene i suprotstavljalo se inovacijama. „Tradicionalizam posebno vrednuje tradiciju, pa pomoću prošlosti procenjuje vrednost svih normi ponašanja. Ideologija tradicionalizma za razliku od tradicionalnog ponašanja vezana je za određene grupacije koje u društvu imaju svoje partikularne interese. Ona sa jedne strane, predstavlja branu inovacijama, kao i kontaktima sa drugim kulturama da bi se sačuvala „čistota“ svoje kulture, smeštene u organsku, nepromenljivu zajednicu“ (Koković, 1997: 261).

Razmatranje teme kulturnog identiteta ne bi bilo potpuno kada se u obzir ne bi uzeli uticaji koji određuju, inoviraju i konstituišu nove oblike kulturnog identiteta. Tome svakako doprinosi permanentna komunikacija sa drugim kulturama, razmjena ideja, mobilnost ljudi, što uslovljava konvergenciju lokalnog prostora i imanentnih mu sadržaja sa sadržajima globalnog karaktera. Komunikacija je zasigurno involvirana u svakom segmentu ovog procesa, a kultura joj daje poseban smisao i značaj. Iako komunikacija sa drugim kulturama utiče na mijenjanje kulturne konfiguraciju, ne treba zaboraviti činjenicu da svaka kultura ima svoju specifičnu i nadasve jedinstvenu osnovu koju čine njene „karakterne crte“ (jezik, običaji, vrijednosti, tradicija). Dakle, vrijednosti i tradicija su prema mišljenju Ingleharta, nešto što je veoma ukorijenjeno u lokalnoj kulturi i što se najduže zadržava u njenim okvirima. Sa tim u vezi, pomenućemo Apadurajevo određenje lokalnosti: „Lokalnost shvatam više kao relacionu i kontekstualnu, nego kao sakralnu ili prostornu kategoriju. Vidim je kao složeno fenomenološko svojstvo sačinjeno od niza veza između osjećanja društvene bliskosti, tehnologija, interaktivnosti

i relativnosti konteksta. To fenomenološko svojstvo koje se izražava u izvesnim oblicima delovanja društvenosti i reproduktibilnosti glavni je predikt lokalnosti kao kategorije (ili predmeta)“. (Apaduraj, 2011: 265-266). Da lokalnost ima značajnu ulogu potvrđuje 79,9% ispitanika koji se u potpunosti slažu i slažu sa stavom da „Lokalno stanovništvo treba da osjeća vezanost za kulturu mjesta u kojem živi, jer je to veoma važan preduslov razvoja tog mjesta“. Važnost koju domicilno stanovništvo pridaje lokalnoj kulturi u funkciji je održivosti kulturnih specifičnosti, budući da je domicilno stanovništvo najkompetentniji subjekt koji može doprinijeti i uticati na očuvanje onoga što je u toj kulturi vrijedno. Jedan od načina za očuvanje lokalnosti, prema mišljenju 42,5% ispitanika, jeste „smanjivanje uticaja koji dolaze spolja“. Lokalna kultura se ne može apstrahovati iz konteksta globalnih okvira, isto kao što je veoma teško, ako ne i nemoguće uticati na smanjivanje uticaja koji „dolaze spolja“, pa ćemo zaključiti da globalizacija kao proces manifestno i latentno mijenja konfiguraciju lokalnih kultura, kompresujući prostor i vrijeme, mijenjanjući lokalni kontekst, a da intezitet promjena zavisi od razumijevanja suštine nadolazećih promjena, ali i od djelovanja društvenih aktera. Kao što Robertson ističe: „na kraju XX vijeka svedoci smo – i učesnici - golemog, dvostrukog procesa koji uključuje uzajamno prožimanje univerzalizacije partikularizama i partikularizacije univerzalizama“(Vuletić, 2003:80). Sa ciljem da upotpunimo zaključno razmatranje, pozvaćemo se na tumačenje Rada Kalanja (2004) koji poentira pozitivne i negativne aspekte procesa globalizacije. Ovaj proces pokazuje tendenciju da homogenizuje kulture i identitete, ali i napravi određeni broj klasifikacija kojima bi se isključile specifičnosti lokalnih kultura, tako što bi nametnuo uvjerenje da se ljudi moraju pronaći u kategorijama crnci, bijelci, zapadnjaci i istočnjaci. To bi uslovalo apstrahovanje svih specifičnosti vlastite istorije, kulture i etničkih identiteta, uključujući nacionalni jezik, tradiciju, običaje kao nešto što čini sastavni dio društvene prakse jednog naroda. Postojanje specifičnosti i razlika nikako ne pretenduje na uspostavljanje dihotomije koja je rezultat podjele na nas i njih, jer iz rigidnih dihotomija i nepriznavanja „drugog“ proizilazi etnocentrizam, ali nerijetko i isključivost koja se vremenom transformiše u šovinizam. Kulturni identitet treba posmatrati kao kategoriju koja zahtijeva razumijevanje i priznavanje drugog i drugačijeg. Imajući u vidu činjenicu da svaka individua u okviru identiteta kao cjeline sadrži brojne identitete kao što su rodni, nacionalni, etnički, profesionalni, ali i svaka kultura takođe, tako je jedna od osnovnih

odrednica identiteta njegov pluralitet. Osvrćući se na kulturni identitet u postsocijalističkom poretku u Crnoj Gori apostrofiramo prisustvo složenih društvenih odnosa, u čijim okvirima se jasno očitava postojanje tradicionalnih i modernih vrijednosnih orijentacija, dok se promjene ogledaju u postepenoj liberalizaciji društvenih praksi i odnosa, naročito kod mlađe generacije ispitanika. Dinamika promjena određena je socijalno-ekonomskim uslovima, kao i društveno-istorijskim prilikama, koje u velikoj mjeri predstavljaju smetnju na putu ostvarivanja kulture u kojoj će se razvijati individualizirana partikularnost i heteronomija.

PRILOG BR. 1

Tabela br. 1 - Kaiser-Meyer-Olkinov pokazatelj adekvatnosti uzorkovanja i Bartletov test sferičnosti

| | |
|--|----------|
| Kajzer Majerov-Olkinov pokazatelj adekvatnosti uzorkovanja | .881 |
| Bartletov test sferičnosti | |
| Aproksimativna vrijednost Hi kvadrat testa | 6878.166 |
| df (stepeni slobode) | 253 |
| nivo značajnosti | .000 |

Tabela br. 2 - Vrijednosti karakterističnih korijenova i % objašnjene varijanse

| Faktor | Vrijednost karakterističnog korijena | % objašnjene varijanse | Kumulativni % varijanse | Vrijednost karakterističnog korijena | % objašnjene varijanse | Kumulativni % varijanse | Vrijednost karakterističnog korijena | % objašnjene varijanse | Kumulativni % varijanse |
|----------|--------------------------------------|------------------------|-------------------------|--------------------------------------|------------------------|-------------------------|--------------------------------------|------------------------|-------------------------|
| 1 | 6,872 | 29,879 | 29,879 | 6,872 | 29,879 | 29,879 | 4,781 | 20,786 | 20,786 |
| 2 | 3,014 | 13,104 | 42,983 | 3,014 | 13,104 | 42,983 | 3,067 | 13,335 | 34,122 |
| 3 | 2,204 | 9,581 | 52,564 | 2,204 | 9,581 | 52,564 | 2,987 | 12,987 | 47,108 |
| 4 | 1,236 | 5,374 | 57,939 | 1,236 | 5,374 | 57,939 | 2,407 | 10,466 | 57,575 |
| 5 | 1,085 | 4,715 | 62,654 | 1,085 | 4,715 | 62,654 | 1,168 | 5,079 | 62,654 |

Metod ekstrakcije: Analiza glavnih komponenti

Tabela br. 3 - Komunaliteti varijabli

| | Izvor | Komunaliteti |
|--|-------|--------------|
| Najveća sloboda jeste sloboda pojedinca u odnosu na kolektiv | 1.000 | .562 |
| Čovjek treba stalno da se trudi da vlastitim zalaganjem mijenja i prilagođava okolinu sebi | 1.000 | .670 |
| Najbolja je ona država u kojoj su pojedinci slobodni i nezavisni od većine | 1.000 | .735 |
| Ne treba se ponašati onako kako to čini većina | 1.000 | .590 |
| Čovjek je motivisaniji kada radi za kolektiv, nego lično za sebe | 1.000 | .681 |
| Čovjek ne može da postigne uspjeh bez podrške kolektiva | 1.000 | .777 |
| Čovjek ne može da bude srećan ako ne pripada kolektivu | 1.000 | .799 |
| Najveća sloboda jeste sloboda svih nas (kolektiva, nacije...) | 1.000 | .512 |
| Treba se ponašati onako kako to čini većina | 1.000 | .478 |
| Ako je u braku samo jedan supružnik zaposlen, prirodnije je da to bude muškarac | 1.000 | .533 |
| Supružnici treba da žive u zajednici sa roditeljima | 1.000 | .644 |
| Većina poslova u domaćinstvu, po svojoj prirodi, više odgovara ženama | 1.000 | .670 |
| Dobro je da su žene i muškarci ravnopravni u braku, ali je po pravilu bolje da muškarac ima posljednju riječ | 1.000 | .666 |
| Muškarcima su bliskije javne, a ženama privatne aktivnosti | 1.000 | .699 |
| Ljudi u braku su, uopšteno govoreći, srećniji od onih koji nijesu | 1.000 | .508 |
| Osobe koje žele djecu trebalo bi da stupe u brak | 1.000 | .532 |
| Fakultetsko obrazovanje je važnije za mladiće, nego za djevojke | 1.000 | .643 |
| Mlada žena bi trebalo da se stidi ako rodi dijete van braka | 1.000 | .673 |
| Kada žena zarađuje više od muškarca, to je gotovo siguran izvor problema | 1.000 | .450 |
| U redu je da par živi zajedno i ako ne namjerava da se vjenča | 1.000 | .665 |
| Zaposlena majka može da uspostavi isto tako toplu i čvrstu vezu sa svojom djecom kao i ona koja nije zaposlena | 1.000 | .636 |
| Brak je kao institucija prevaziđen | 1.000 | .695 |
| Razvod je najbolje rješenje kada par ne može da živi zajedno | 1.000 | .592 |

Extraction Method: Principal Component Analysis

Tabela br. 4 -Matrica faktorskog opterećenja izdvojenih komponenti

| POPIS TVRDNJI PO FAKTORIMA | FAKTORSKA OPTEREĆENJA |
|---|-----------------------|
| I FAKTOR – tradicionalnost | |
| Muškarcima su bliskije javne, a ženama privatne aktivnosti | .82 |
| Dobro je da su žene i muškarci ravnopravni u braku, ali je po pravilu bolje da muškarac ima posljednju riječ | .81 |
| Većina poslova u domaćinstvu, po svojoj prirodi, više odgovara ženama | .80 |
| Ako je u braku samo jedan supružnik zaposlen, prirodnije je da to bude muškarac | .71 |
| Ljudi u braku su uopšteno govoreći srećniji od onih koji nijesu | .66 |
| Osobe koje žele djecu trebalo bi da stupe u brak | .65 |
| Mlada žena bi trebalo da se stidi ako rodi dijete van braka | .58 |
| Kada žena zarađuje više od muškarca, to je gotovo siguran izvor problema | .56 |
| Fakultetsko obrazovanje je važnije za mladiće, nego za djevojke | .55 |
| Supružnici treba da žive u zajednici sa roditeljima | .52 |
| II FAKTOR - individualistička vrijednosna orijentacija | |
| Najbolja je ona država u kojoj su pojedinci nezavisni i slobodni od većine | .84 |
| Čovjek treba stalno da se trudi da vlastitim zalaganjem mijenja i prilagođava okolinu sebi | .79 |
| Najveća sloboda jeste sloboda pojedinca u odnosu na kolektiv | .71 |
| Ne treba se ponašati onako kako to čini većina | .64 |
| III FAKTOR – kolektivizam | |
| Treba se ponašati onako kako to čini većina | .89 |
| Čovjek ne može da bude srećan ako ne pripada kolektivu | .88 |
| Čovjek ne može da postigne uspjeh bez podrške kolektiva | .87 |
| Čovjek je motivisaniji kada radi za kolektiv nego lično za sebe | .81 |
| Najveća sloboda je sloboda svih nas (kolektiva, nacije...) | .54 |
| IV FAKTOR – modernizam | |
| U redu je da par živi zajedno iako ne namjerava da se vjenča | .80 |
| Zaposlena majka može da uspostavi isto tako čvrstu i toplu vezu sa svojom djecom kao i ona koja nije zapošljena | .66 |
| Razvod je najbolje rješenje kada par ne može da živi zajedno | .56 |

Tabela br. 5 - Korelacija između godina starosti ispitanika i odnosa prema tradicionalnim vrijednostima

| Godine starosti | Odnos prema tradicionalnim vrijednostima | | | | | Ukupno |
|---|--|--|--|--|---|------------|
| | Veoma naglašena privrženost tradicionalnim vrijednostima | Naglašena privrženost tradicionalnim vrijednostima | Kolebljiv odnos prema tradicionalnim vrijednostima | Slaba privrženost tradicionalnim vrijednostima | Uopšte ne pokazuju privrženost tradicionalnim vrijednostima | |
| Do 28 godina | 3 (1,7%) | 54 (30,9%) | 71 (40,9%) | 45 (25,4%) | 2 (1,1%) | 175 (100%) |
| Od 29 do 38 godina | 3 (2%) | 41 (27,7%) | 59 (39,9%) | 37 (25,0%) | 8 (5,4%) | 148 (100%) |
| Od 39 do 55 godina | 3 (1,8%) | 62 (36,7%) | 66 (39,1%) | 32 (18,9%) | 6 (3,5%) | 169 (100%) |
| Preko 55 godina | 10 (6,7%) | 85 (56,7%) | 44 (29,3%) | 11 (7,3%) | 0 (0%) | 150 (100%) |
| Ukupno | 19 (3%) | 242 (37,7%) | 240 (37,4%) | 125 (19,5%) | 16 (2,5%) | 642 (100%) |
| C= 0,295; df=12; $\chi^2=61,041$; p=0,000 | | | | | | |

Tabela br. 6 - Korelacija između nivoa obrazovanja ispitanika i odnosa prema tradicionalnim vrijednostima

| Nivo obrazovanja | Odnos prema tradicionalnim vrijednostima | | | | | Ukupno |
|---|--|--|--|--|---|------------|
| | Veoma naglašena privrženost tradicionalnim vrijednostima | Naglašena privrženost tradicionalnim vrijednostima | Kolebljiv odnos prema tradicionalnim vrijednostima | Slaba privrženost tradicionalnim vrijednostima | Uopšte ne pokazuju privrženost tradicionalnim vrijednostima | |
| Osnovna škola | 3 (7,5%) | 23 (57,5%) | 11 (27,5%) | 3 (7,5%) | 0 (0%) | 40 (100%) |
| Srednja škola | 12 (4,1%) | 121 (41%) | 110 (37,3%) | 45 (15,3%) | 7 (2,3%) | 295 (100%) |
| Viša škola | 2 (2%) | 44 (44,4%) | 34 (34,3%) | 16 (16,2%) | 3 (3,1%) | 99 (100%) |
| Fakultet | 2 (1,1%) | 50 (27,6%) | 75 (41,4%) | 50 (27,6%) | 4 (2,3%) | 181 (100%) |
| Magistarske ili doktorske studije | 0 (0%) | 4 (14,8%) | 10 (37%) | 11 (40,7%) | 2 (7,5%) | 27 (100%) |
| Ukupno | 19 (3%) | 242 (37,7%) | 240 (37,4%) | 125 (19,5%) | 16 (2,4%) | 642 (100%) |
| C= 0,260; df=16; $\chi^2=46,590$; p=0,000 | | | | | | |

Tabela br. 7- Odnos tradicionalnih vrijednosti i regionalne pripadnosti ispitanika

| Regionalna pripadnost | Odnos prema tradicionalnim vrijednostima | | | | | Ukupno |
|--|--|--|--|--|---|------------|
| | Veoma naglašena privrženost tradicionalnim vrijednostima | Naglašena privrženost tradicionalnim vrijednostima | Kolebljiv odnos prema tradicionalnim vrijednostima | Slaba privrženost tradicionalnim vrijednostima | Uopšte ne pokazuju privrženost tradicionalnim vrijednostima | |
| Južna regija | 2 (1%) | 47 (23,7%) | 74 (37,4%) | 65 (32,8%) | 10 (5,1%) | 198 (100%) |
| Centralna regija | 1 (0,4%) | 95 (36%) | 122 (46,2%) | 40 (15,2%) | 6 (2,2%) | 264 (100%) |
| Sjeverna regija | 16 (8,9%) | 100 (55,6%) | 44 (24,4%) | 20 (11,1%) | 0 (0%) | 180 (100%) |
| Ukupno | 19 (3%) | 242 (37,7%) | 240 (37,4%) | 125 (19,5%) | 16 (2,4%) | 642 (100%) |
| C= 0,376 ; df=8; $\chi^2 = 105,975$; p=0,000 | | | | | | |

Tabela br. 8 - Rodni odnosi i porodične uloge

| Tvrdnje | N | Minimum | Maximum | Mean | Std. Deviation |
|--|-----|---------|---------|--------|----------------|
| Ako je u braku samo jedan supružnik zaposlen, prirodnije je da to bude muškarac | 642 | 1 | 5 | 2.2648 | 1.14678 |
| Supružnici treba da žive u zajednici sa roditeljima | 642 | 1 | 5 | 3.7757 | 1.13496 |
| Većina poslova u domaćinstvu, po svojoj prirodi, više odgovara ženama | 642 | 1 | 5 | 2.6340 | 1.19083 |
| Dobro je da su žene i muškarci ravnopravni u braku, ali je po pravilu bolje da muškarac ima posljednju riječ | 642 | 1 | 5 | 2.8349 | 1.29712 |
| Muškarcima su bliskije javne, a ženama privatne aktivnosti | 642 | 1 | 5 | 2.9393 | 1.15197 |
| Ljudi u braku su, uopšteno govoreći, srećniji od onih koji nijesu | 642 | 1 | 5 | 2.8474 | 1.14000 |
| Osobe koje žele djecu trebalo bi da stupe u brak | 642 | 1 | 5 | 2.4579 | 1.13885 |
| Fakultetsko obrazovanje je važnije za mladiće, nego za djevojke | 642 | 1 | 5 | 3.7601 | 1.14274 |
| Mlada žena bi trebalo da se stidi ako rodi dijete izvan braka | 642 | 1 | 5 | 3.5421 | 1.24613 |
| Kada žena zarađuje više od muškarca, to je gotovo siguran izvor problema | 642 | 1 | 5 | 3.1168 | 1.16115 |
| U redu je da par živi zajedno iako ne namjerava da se vjenča | 642 | 1 | 5 | 2.5078 | 1.18128 |
| Zaposlena majka može da uspostavi isto tako toplu i čvrstu vezu sa svojom djecom kao i ona koja nije zaposlena | 642 | 1 | 5 | 2.3333 | 1.22294 |
| Brak je kao institucija prevaziđen | 642 | 1 | 5 | 3.5156 | 1.06888 |
| Razvod je najbolje rješenje kada par ne može da živi zajedno | 642 | 1 | 5 | 2.2383 | 1.22541 |

Tabela br. 9 - Odnos ispitanika različitih godina starosti prema tvrdnji: Ako je u braku samo jedan supružnik zaposlen, prirodnije je da to bude muškarac

| Godine starosti | Ako je u braku samo jedan supružnik zaposlen, prirodnije je da to bude muškarac | | | | | |
|---|---|-------------|-----------------------------------|--------------|---------------------------|------------|
| | U potpunosti se slažem | Slažem se | Niti se slažem, niti se ne slažem | Ne slažem se | U potpunosti se ne slažem | Ukupno |
| Do 28. Godine | 54 (30,9%) | 69 (39,4%) | 18 (10,3%) | 26 (14,9%) | 8 (4,5%) | 175 (100%) |
| Od 29-38 godina | 30 (20,3%) | 60 (40,5%) | 15 (10,1%) | 34 (23%) | 9 (6,1%) | 148 (100%) |
| Od 39- 55 godina | 51 (30,2%) | 66 (39,1%) | 13 (7,7%) | 33 (19,4%) | 6 (3,6%) | 169 (100%) |
| Preko 55 godina | 42 (28%) | 80 (53,3%) | 12 (8%) | 14 (9,3%) | 2 (1,3%) | 150 (100%) |
| Ukupno | 177 (27,6%) | 275 (42,8%) | 58 (9%) | 107 (16,7%) | 25 (3,9%) | 642 (100%) |
| C=0,019; df=12; $\chi^2=24,215$; p=0,191 | | | | | | |

Tabela br. 10 - Odnos ispitanika različitih godina starosti prema tvrdnji: Kada žena zarađuje više od muškarca, to je gotovo siguran izvor problema

| Godine starosti | Kada žena zarađuje više od muškarca, to je gotovo siguran izvor problema | | | | | |
|---|--|-------------|-----------------------------------|--------------|---------------------------|------------|
| | U potpunosti se slažem | Slažem se | Niti se slažem, niti se ne slažem | Ne slažem se | U potpunosti se ne slažem | Ukupno |
| Do 28 godina | 13 (7,4%) | 32 (18,3%) | 51 (29,1%) | 61 (34,9%) | 18 (10,3%) | 175 (100%) |
| Od 29-38 godina | 12 (8,1%) | 26 (17,6%) | 37 (25%) | 48 (32,4%) | 25 (16,9%) | 148 (100%) |
| Od 39- 55 godina | 8 (4,7%) | 45 (26,6%) | 48 (28,4%) | 49 (29%) | 19 (11,3%) | 169 (100%) |
| Preko 55 godina | 22 (14,7%) | 56 (37,3%) | 23 (15,3%) | 36 (24%) | 13 (8,7%) | 150 (100%) |
| Ukupno | 55 (8,6%) | 159 (24,8%) | 159 (24,8%) | 194 (30,2%) | 75 (11,6%) | 642 (100%) |
| C=0,247; df=12; $\chi^2=41,644$; p=0,000 | | | | | | |

Tabela br. 11 - Odnos ispitanika različitih godina starosti prema tvrdnji: Većina poslova u domaćinstvu, po svojoj prirodi, više odgovara ženama

| Godine starosti | Većina poslova u domaćinstvu, po svojoj prirodi, više odgovara ženama | | | | | |
|---|---|-------------|-----------------------------------|--------------|---------------------------|------------|
| | U potpunosti se slažem | Slažem se | Niti se slažem, niti se ne slažem | Ne slažem se | U potpunosti se ne slažem | Ukupno |
| Do 28 godina | 24 (13,7%) | 49 (28%) | 39 (22,3%) | 46 (26,3%) | 17 (9,7%) | 175 (100%) |
| Od 29-38 godina | 29 (19,6%) | 37 (25%) | 27 (18,2%) | 40 (27%) | 15 (10,2%) | 148 (100%) |
| Od 39- 55 godina | 27 (16%) | 71 (42%) | 26 (15,4%) | 38 (22,5%) | 7 (4,1%) | 169 (100%) |
| Preko 55 godina | 30 (20%) | 85 (56,7%) | 14 (9,3%) | 17 (11,3%) | 4 (2,7%) | 150 (100%) |
| Ukupno | 110 (17,1%) | 242 (37,7%) | 106 (16,5%) | 141 (22%) | 43 (6,7%) | 642 (100%) |
| C=0, 288; df=12; $\chi^2=58,263$; p=0,000 | | | | | | |

Tabela br. 12 - Odnos ispitanika različitih godina starosti prema tvrdnji: Dobro je da su žene i muškarci ravnopravni u braku, ali je po pravilu bolje da muškarac ima posljednju riječ

| Godine starosti | Dobro je da su žene i muškarci ravnopravni u braku, ali je po pravilu bolje da muškarac ima posljednju riječ | | | | | |
|---|--|-------------|-----------------------------------|--------------|---------------------------|------------|
| | U potpunosti se slažem | Slažem se | Niti se slažem, niti se ne slažem | Ne slažem se | U potpunosti se ne slažem | Ukupno |
| Do 28 godina | 28 (16%) | 38(10,7%) | 52 (29,7%) | 26 (14,9%) | 31 (17,7%) | 175 (100%) |
| Od 29-38 godina | 27 (18,2%) | 30 (20,3%) | 21 (14,2%) | 45 (30,4%) | 25 (16,9%) | 148 (100%) |
| Od 39- 55 godina | 22 (13%) | 55 (32,5%) | 23 (13,6%) | 52 (30,8%) | 17 (10,1%) | 169 (100%) |
| Preko 55 godina | 38 (25,3%) | 56 (37,3%) | 26 (17,3%) | 26 (17,3%) | 4 (2,7%) | 150 (100%) |
| Ukupno | 115 (17,9%) | 179 (27,9%) | 122 (19%) | 149 (23,2%) | 77 (12%) | 642 (100%) |
| C=0, 310; df=12; $\chi^2=68,100$; p=0,000 | | | | | | |

Tabela br. 13 - Poređenje podataka dobijenih 2012. godine i podataka dobijenih 2014. godine koji se odnose na tvrdnju: „Dobro je da su muškarci i žene ravnopravni u braku, ali je po pravilu bolje da muškarac ima posljednju riječ“

| Godine | Slažem se | Ne slažem se |
|----------------------------------|-----------|--------------|
| 2012 (Ipsos Strategic Marketing) | 44% | 27% |
| 2014 | 45,8% | 35,2% |

Tabela br. 14 - Odnos ispitanika različitih godina starosti prema tvrdnji: Ljudi u braku su, uopšteno govoreći, srećniji od onih koji nijesu

| Godine starosti | Ljudi u braku su, uopšteno govoreći, srećniji od onih koji nijesu u braku | | | | | |
|---|---|-------------|-----------------------------------|--------------|---------------------------|------------|
| | U potpunosti se slažem | Slažem se | Niti se slažem, niti se ne slažem | Ne slažem se | U potpunosti se ne slažem | Ukupno |
| Do 28 godina | 11 (6,3%) | 46 (26,3%) | 58 (33,1%) | 39 (22,3%) | 21 (12%) | 175 (100%) |
| Od 29-38 godina | 18 (12,2%) | 31 (20,9%) | 37 (25%) | 39 (26,4%) | 23 (15,5%) | 148 (100%) |
| Od 39- 55 godina | 13 (7,7%) | 64 (37,9%) | 41 (24,3%) | 40 (23,7%) | 11 (6,4%) | 169 (100%) |
| Preko 55 godina | 25 (16,7%) | 73 (48,7%) | 33 (22%) | 16 (10,6%) | 3 (2%) | 150 (100%) |
| Ukupno | 67 (10,4%) | 214 (33,3%) | 169 (26,3%) | 134 (20,9%) | 58 (9,1%) | 642 (100%) |
| C=0, 301; df=12; $\chi^2=64, 164$; p=0,000 | | | | | | |

Tabela br. 15 - Tvrdnja da je brak nužan za sreću s obzirom na godine starosti (na primjeru Hrvatske)

| Ljudi u braku su srećniji od onih koji nisu | | | | | |
|---|------------------------|-----------|-----------------------------------|--------------|---------------------|
| Godine starosti | U potpunosti se slažem | Slažem se | Niti se slažem, niti se ne slažem | Ne slažem se | Uopšte se ne slažem |
| Do 28 godina | 16,9% | 38,6% | 18% | 23,1% | 3,4% |
| Od 29-38 godina | 19,4% | 41,5% | 21,2% | 16,6% | 1,4% |
| Od 39-48 godina | 26,5% | 39,5% | 15,5% | 16% | 2,5% |
| Od 49-58 godina | 29,5% | 39% | 15,8% | 13,7% | 2,1% |
| Preko 59 godina | 27,2% | 52,8% | 10,4% | 8% | 1,6% |

Tabela br. 16 - Odnos ispitanika različitih godina starosti prema tvrdnji: Brak je kao institucija prevaziđen

| Godine starosti | Brak je kao institucija prevaziđen | | | | | Ukupno |
|---|------------------------------------|-------------------|-----------------------------------|--------------------|---------------------------|-------------------|
| | U potpunosti se slažem | Slažem se | Niti se slažem, niti se ne slažem | Ne slažem se | U potpunosti se ne slažem | |
| Do 28 godina | 6 (3,4%) | 30 (17,1%) | 61 (34,9%) | 48 (27,4%) | 30 (17,2%) | 175 (100%) |
| Od 29-38 godina | 7 (4,7%) | 18 (12,2%) | 37 (25%) | 68 (45,9%) | 18 (12,2%) | 148 (100%) |
| Od 39- 55 godina | 7 (4,1%) | 16 (9,5%) | 37 (21,9%) | 74 (43,8%) | 35 (20,7%) | 169 (100%) |
| Preko 55 godina | 8 (5,3%) | 24 (16%) | 30 (20%) | 57 (38%) | 31 (20,7%) | 150 (100%) |
| Ukupno | 28 (4,4%) | 88 (13,7%) | 165 (25,7%) | 247 (38,5%) | 114 (17,7%) | 642 (100%) |
| C=0, 201; df=12; $\chi^2=27,019$; p=0,008 | | | | | | |

Tabela br. 17 - Odnos ispitanika različitih godina starosti prema tvrdnji: Mlada žena bi trebalo da se stidi ako rodi dijete van braka

| Godine starosti | Mlada žena bi trebalo da se stidi ako rodi dijete van braka | | | | | Ukupno |
|---|---|--------------------|-----------------------------------|--------------------|---------------------------|-------------------|
| | U potpunosti se slažem | Slažem se | Niti se slažem, niti se ne slažem | Ne slažem se | U potpunosti se ne slažem | |
| Do 28 godina | 15 (8,6%) | 10 (5,7%) | 31 (17,7%) | 71 (40,6%) | 48 (27,4%) | 175 (100%) |
| Od 29-38 godina | 11 (7,4%) | 11 (7,4%) | 17 (11,5%) | 56 (37,8%) | 53 (35,9%) | 148 (100%) |
| Od 39- 55 godina | 7 (4,1%) | 32 (18,9%) | 21 (12,4%) | 69 (40,8%) | 40 (23,8%) | 169 (100%) |
| Preko 55 godina | 20 (13,3%) | 48 (32%) | 22 (14,7%) | 43 (28,7%) | 17 (11,3%) | 150 (100%) |
| Ukupno | 53 (8,3%) | 101 (15,7%) | 91 (14,2%) | 239 (37,2%) | 158 (24,6%) | 642 (100%) |
| C=0, 329; df=12; $\chi^2=77,958$; p=0,000 | | | | | | |

Tabela br. 18 - Odnos ispitanika različitih godina starosti prema tvrdnji: Razvod je najbolje rješenje kada par ne može da živi zajedno

| Godine starosti | Razvod je najbolje rješenje kada par ne može da živi zajedno | | | | | Ukupno |
|---|--|--------------------|-----------------------------------|-------------------|---------------------------|-------------------|
| | U potpunosti se slažem | Slažem se | Niti se slažem, niti se ne slažem | Ne slažem se | U potpunosti se ne slažem | |
| Do 28 godina | 70 (40%) | 79 (45,1%) | 14 (8%) | 8 (4,6%) | 4 (2,3%) | 175 (100%) |
| Od 29-38 godina | 55 (37,2%) | 53 (35,8%) | 14 (9,5%) | 13 (8,8%) | 13 (8,7%) | 148 (100%) |
| Od 39- 55 godina | 38 (22,5%) | 76 (45%) | 15 (8,9%) | 22 (13%) | 18 (10,7%) | 169 (100%) |
| Preko 55 godina | 36 (24%) | 57 (38%) | 11 (7,3%) | 31 (20,7%) | 15 (10%) | 150 (100%) |
| Ukupno | 199 (31,0%) | 265 (41,3%) | 54 (8,4%) | 74 (11,5%) | 50 (7,8%) | 642 (100%) |
| C=0, 256; df=12; $\chi^2=45,063$; p=0,000 | | | | | | |

Tabela br. 19 - Rangiranje vrijednosti

| Rang | Vrijednosti | Frekvencije | Procenti |
|------|----------------------|-------------|----------|
| 1. | Zdravlje | 303 | 47.2 |
| 2. | Porodica | 141 | 22 |
| 3. | Ljubav | 100 | 15.6 |
| 4. | Sloboda | 24 | 3.7 |
| 5. | Novac i imetak | 14 | 2.2 |
| 6. | Rad | 13 | 2.0 |
| 7. | Znanje | 10 | 1.6 |
| 8. | Brak | 9 | 1.4 |
| 9. | Poštovanje | 8 | 1.2 |
| 10. | Ravnopravnost polova | 4 | 0.6 |
| 11. | Pravednost | 3 | 0.5 |
| 12. | Prijateljstvo | 2 | 0.3 |
| 13. | Jednakost šansi | 2 | 0.3 |
| 14. | Ljudska prava | 2 | 0.3 |
| 15. | Ljepota | 1 | 0.2 |
| 16. | Tolerancija | 0 | 0.0 |
| 17. | Preduzimljivost | 0 | 0.0 |
| 18. | Prava manjina | 0 | 0.0 |
| 19. | Ekologija | 0 | 0.0 |

Tabela br. 20 - Kolektivistička i/ili individualistička vrijednosna orijentacija

| Tvrđenje | N | Minimum | Maximum | Mean | Std. Deviation |
|--|-----|---------|---------|--------|----------------|
| Najveća sloboda jeste sloboda pojedinca u odnosu na kolektiv | 642 | 1 | 5 | 1.0000 | 0,00000 |
| Čovjek treba stalno da se trudi da vlastitim zalaganjem mijenja i prilagođava okolinu sebi | 642 | 1 | 5 | 1.0000 | 0,00000 |
| Najbolja je ona država u kojoj su pojedinci nezavisni i slobodni od većine | 642 | 1 | 5 | 1.0000 | 0,00000 |
| Ne treba se ponašati onako kako to čini većina | 642 | 1 | 5 | 1.0000 | 0,00000 |
| Čovjek je motivisaniji kada radi za kolektiv, nego lično za sebe | 642 | 1 | 5 | 3.2586 | 1.18695 |
| Čovjek ne može da postigne uspjeh bez podrške kolektiva | 642 | 1 | 5 | 2.9766 | 1.11202 |
| Čovjek ne može da bude srećan ako ne pripada kolektivu | 642 | 1 | 5 | 3.0561 | 1.11715 |
| Najveća sloboda jeste sloboda svih nas (kolektiva, nacije...) | 642 | 1 | 5 | 2.512 | 1.1826 |

Tabela br. 21 - Odnos godina starosti ispitanika i stepena društvene tolerancije prema prostituciji

| Opravljanost društvene pojave – prostitucije | | | | | | |
|--|------------------|------------------|-------------------|--------------------|-----------------------|-------------------|
| Godine starosti | Veoma opravdana | Opravdana | Neodlučan/a sam | Nije opravdana | Uopšte nije opravdana | Ukupno |
| Do 28 godina | 4 (2,3%) | 9 (5,1%) | 25 (14,3%) | 58 (33,1%) | 79 (45,2%) | 175 (100%) |
| Od 29-38 godina | 10 (6,8%) | 13 (8,8%) | 22 (14,9%) | 42 (28,4%) | 61 (41,1%) | 148 (100%) |
| Od 39-55 godina | 5 (3%) | 12 (7,1%) | 13 (7,7%) | 46 (27,2%) | 93 (55%) | 169 (100%) |
| Preko 55 godina | 4 (2,7%) | 14 (9,3%) | 6 (4%) | 46 (30,7%) | 80 (53,3%) | 150 (100%) |
| Ukupno | 23 (3,6%) | 48 (7,5%) | 66 (10,3%) | 192 (29,9%) | 313 (48,7%) | 642 (100%) |
| C=0, 197; df=8; $\chi^2=26,837$; p=0,011 | | | | | | |

Tabela br. 22 - Odnos godina starosti ispitanika i stepena društvene tolerancije prema vještačkom prekidu trudnoće - abortusu

| Opravljanost društvene pojave –vještački prekid trudnoće | | | | | | |
|--|----------------|--------------------|--------------------|--------------------|----------------------|-------------------|
| Godine starosti | Veoma opravdan | Opravdan | Neodlučan/a sam | Nije opravdan | Uopšte nije opravdan | Ukupno |
| Do 28 godina | 6 (3,4%) | 33 (18,9%) | 45 (25,7%) | 42 (24%) | 49 (28%) | 175 (100%) |
| Od 29-38 godina | 11 (7,4%) | 30 (20,3%) | 34 (23%) | 37 (25%) | 36 (24,3%) | 148 (100%) |
| Od 39-55 godina | 5 (3%) | 38 (22,5%) | 31 (18,3%) | 38 (22,5%) | 57 (33,7%) | 169 (100%) |
| Preko 55 godina | 4 (2,7%) | 24 (16%) | 21 (14%) | 47 (31,3%) | 54 (36%) | 150 (100%) |
| Ukupno | 26 (4%) | 125 (19,5%) | 131 (20,4%) | 164 (25,5%) | 196 (30,6%) | 642 (100%) |
| C=0, 177; df=12; $\chi^2=20,654$; p=0,056 | | | | | | |

Tabela br. 23- Odnos godina starosti ispitanika i stepena društvene tolerancije prema razvodu

| Opravljanost društvene pojave – razvod | | | | | | |
|--|-------------------|--------------------|--------------------|--------------------|-----------------------|-------------------|
| Godine starosti | Veoma opravdana | Opravdana | Neodlučan/a sam | Nije opravdana | Uopšte nije opravdana | Ukupno |
| Do 28 godina | 29 (16,6%) | 62 (35,4%) | 27 (15,4%) | 32 (18,3%) | 25 (14,3%) | 175 (100%) |
| Od 29-38 godina | 30 (20,3%) | 42 (28,4%) | 25 (16,9%) | 30 (20,3%) | 21 (14,2%) | 148 (100%) |
| Od 39-55 godina | 15 (8,9%) | 49 (29%) | 45 (26,6%) | 36 (21,3%) | 24 (14,2%) | 169 (100%) |
| Preko 55 godina | 9 (6%) | 39 (26%) | 16 (10,7%) | 51 (34%) | 35 (23,3%) | 150 (100%) |
| Ukupno | 83 (12,9%) | 192 (29,9%) | 113 (17,6%) | 149 (23,2%) | 105 (16,4%) | 642 (100%) |
| C=0, 261; df=12; $\chi^2=46,825$; p=0,000 | | | | | | |

Tabela br. 24- Odnos godina starosti ispitanika i stepena društvene tolerancije prema eutanaziji

| Opravdanost društvene pojave – eutanazija | | | | | | |
|---|-----------------|-------------|-----------------|----------------|-----------------------|------------|
| Godine starosti | Veoma opravdana | Opravdana | Neodlučan/a sam | Nije opravdana | Uopšte nije opravdana | Ukupno |
| Do 28 godina | 25 (14,3%) | 42 (24%) | 46 (26,3%) | 29 (16,6%) | 33 (18,8%) | 175 (100%) |
| Od 29-38 godina | 26 (17,6%) | 38 (25,7%) | 27 (18,2%) | 26 (17,6%) | 31 (20,9%) | 148 (100%) |
| Od 39-55 godina | 26 (15,4%) | 29 (17,2%) | 35 (20,7%) | 36 (21,3%) | 43 (25,4%) | 169 (100%) |
| Preko 55 godina | 12 (8%) | 20 (13,3%) | 20 (13,3%) | 50 (33,3%) | 48 (32,1%) | 150 (100%) |
| Ukupno | 89 (13,9%) | 129 (20,1%) | 128 (19,9%) | 141 (22%) | 155 (24,1%) | 642 (100%) |
| C=0, 241; df=8; $\chi^2=39,419$; p=0,000 | | | | | | |

Tabela br. 25 - Odnos religijske samoidentifikacije i homoseksualnosti kao indikatora liberalizacije kulture

| Religijska samoidentifikacija | Homoseksualnost | | | | | Ukupno |
|---|-----------------|------------|-----------------|----------------|-----------------------|------------|
| | Veoma opravdano | Opravdano | Neodlučan/a sam | Nije opravdano | Uopšte nije opravdano | |
| Religiozan/a sam | 4 (0,9%) | 13 (3%) | 42 (9,7%) | 126 (29%) | 250 (57,1%) | 435 (100%) |
| Ravnodušan/a sam prema religiji | 4 (4%) | 22 (22,2%) | 18 (18,2%) | 10 (10,1%) | 45 (45,5%) | 99 (100%) |
| Nijesam religiozan/a | 12 (11,1%) | 42 (38,9%) | 27 (25%) | 17 (15,7%) | 10 (9,3%) | 108 (100%) |
| Ukupno | 20 (3,1%) | 77 (12%) | 87 (13,6%) | 153 (23,8%) | 305 (47,5%) | 642 (100%) |
| C=0,494; df=8; $\chi^2=207,281$; p=0,000 | | | | | | |

Tabela br. 26 - Odnos religijske samoidentifikacije ispitanika i prostitucije kao indikatora liberalizacije kulture

| Religijska samoidentifikacija | Prostitucija | | | | | Ukupno |
|--|-----------------|------------|-----------------|----------------|-----------------------|------------|
| | Veoma opravdano | Opravdano | Neodlučan/a sam | Nije opravdano | Uopšte nije opravdano | |
| Religiozan/a sam | 4 (0,9%) | 9 (2,1%) | 28 (6,4%) | 144 (33,1%) | 250 (57,5%) | 435 (100%) |
| Ravnodušan/a sam prema religiji | 5 (5,1%) | 16 (16,2%) | 14 (14,1%) | 19 (19,2%) | 45 (45,5%) | 99 (100%) |
| Nijesam religiozan/a | 14 (13%) | 23 (21,3%) | 24 (22,2%) | 29 (26,9%) | 18 (16,7%) | 108 (100%) |
| Ukupno | 23 (3,6%) | 48 (7,5%) | 66 (10,3%) | 192 (29,9%) | 313 (48,8%) | 642 (100%) |
| C=0,433; df=8; $\chi^2=148,423$; p= 0,000 | | | | | | |

Tabela br. 27 - Odnos religijske samoidentifikacije ispitanika i vještačkog prekida trudnoće kao indikatora liberalizacije kulture

| Religijska samoidentifikacija | Vještački prekid trudnoće | | | | | Ukupno |
|---|---------------------------|--------------------|--------------------|--------------------|----------------------|-------------------|
| | Veoma opravdan | Opravdan | Neodlučan/a sam | Nije opravdan | Uopšte nije opravdan | |
| Religiozan/a sam | 6 (1,4%) | 42 (9,7%) | 85 (19,5%) | 130 (29,9%) | 172 (39,5%) | 435 (100%) |
| Ravnodušan/a sam prema religiji | 10 (10,1%) | 31 (31,3%) | 18 (18,2%) | 22 (22,2%) | 18 (18,2%) | 99 (100%) |
| Nijesam religiozan/a | 10 (9,3%) | 52 (48,1%) | 28 (25,9%) | 12 (11,1%) | 6 (5,6%) | 108 (100%) |
| Ukupno | 26 (4%) | 125 (19,5%) | 131 (20,4%) | 164 (25,5%) | 196 (30,6%) | 642 (100%) |
| C=0,437; df = 8; $\chi^2=151,154$; p=0,000 | | | | | | |

Tabela br. 28 - Odnos religijske samoidentifikacije ispitanika i eutanazije kao indikatora liberalizacije kulture

| Religijska samoidentifikacija | Eutanazija | | | | | Ukupno |
|--|-------------------|--------------------|--------------------|------------------|-----------------------|-------------------|
| | Veoma opravdano | Opravdano | Neodlučan/a sam | Nije opravdano | Uopšte nije opravdano | |
| Religiozan/a sam | 43 (9,9%) | 57 (13,1%) | 75 (17,2%) | 117 (26,9%) | 143 (32,9%) | 435 (100%) |
| Ravnodušan/a sam prema religiji | 21 (21,2%) | 30 (30,3%) | 25 (25,3%) | 14 (14,1%) | 9 (9,1%) | 99 (100%) |
| Nijesam religiozan/a | 25 (23,1%) | 42 (38,9%) | 28 (25,9%) | 10 (9,3%) | 3 (2,8%) | 108 (100%) |
| Ukupno | 89 (13,9%) | 129 (20,1%) | 128 (19,9%) | 141 (22%) | 155 (24,1%) | 642 (100%) |
| C=0,389; df=8; $\chi^2=114,129$; p=0,000 | | | | | | |

Tabela br. 29 - Poređenje broja ispitanika koji se samoidentifikuju kao religiozni shodno Evropskom i Svjetskom istraživanju vrijednosti (1999-2001) i istraživanju koje smo sprovedi 2014. godine

| Religijska samoidentifikacija | |
|--|-------|
| Procenat ljudi koji su se samoidentifikovali kao religiozni, prema Evropskom i Svjetskom istraživanju vrijednosti (1999-2001) | 62,5% |
| Procenat ljudi koji su se samoidentifikovali kao religiozni, prema istraživanju koje smo realizovali 2014. godine u Crnoj Gori | 67,8% |

Tabela br. 30 - Religijska samoidentifikacija ispitanika i odnos prema tradicionalnim vrijednostima

| Privrženost tradicionalnim vrijednostima | | | | | | |
|--|---|--|--|--|---|-------------------|
| Religijska samoidentifikacija | Veoma naglašen privrženost tradicionalnim vrijednostima | Naglašena privrženost tradicionalnim vrijednostima | Kolebljiv odnos prema tradicionalnim vrijednostima | Slaba privrženost tradicionalnim vrijednostima | Uopšte ne pokazuju privrženost tradicionalnim vrijednostima | Ukupno |
| Religiozan sam | 17 (3,9%) | 185 (42,5%) | 149 (34,3%) | 73 (16,8%) | 11 (2,5%) | 435 (100%) |
| Ravnodušan sam prema religiji | 2 (2%) | 29 (29,3%) | 49 (49,5%) | 17 (17,2%) | 2 (2%) | 99 (100%) |
| Nijesam religiozan | 0 (0%) | 28 (25,9%) | 42 (38,9%) | 35 (32,4%) | 3 (2,8%) | 108 (100%) |
| Ukupno | 19 (3%) | 242 (37,7%) | 240 (37,4%) | 125 (19,5%) | 16 (2,4%) | 642 (100%) |
| C=0,210; df=8; $\chi^2=29,171$; p=0,000 | | | | | | |

Tabela br. 31- Odnos religijske samoidentifikacije ispitanika i tvrdnje „Ako je u braku samo jedan supružnik zaposlen, prirodnije je da to bude muškarac“

| Religijska samoidentifikacija | Ako je u braku samo jedan supružnik zaposlen, prirodnije je da to bude muškarac | | | | | Ukupno |
|--|---|--------------------|-----------------------------------|--------------------|---------------------|-------------------|
| | U potpunosti se slažem | Slažem se | Niti se slažem, niti se ne slažem | Ne slažem se | Uopšte se ne slažem | |
| Religiozan | 141 (32,4%) | 197 (45,3%) | 26 (6%) | 62 (14,3%) | 9 (2%) | 435 (100%) |
| Ravnodušan prema religiji | 18 (18,2%) | 42 (42,4%) | 21 (21,2%) | 16 (16,2%) | 2 (2%) | 99 (100%) |
| Nijesam religiozan | 18 (16,7%) | 36 (33,3%) | 11 (10,2%) | 29 (26,8%) | 14 (13%) | 108 (100%) |
| Ukupno | 177 (27,6%) | 275 (42,8%) | 58 (9%) | 107 (16,7%) | 25 (3,9%) | 642 (100%) |
| C=0,316; df=8; $\chi^2=71,007$; p=0,000 | | | | | | |

Tabela br. 32 - Odnos religijske samoidentifikacije ispitanika i tvrdnje „Osobe koje žele djecu trebalo bi da stupe u brak“

| Religijska samoidentifikacija | Osobe koje žele djecu trebalo bi da stupe u brak | | | | | Ukupno |
|--|--|-------------------|-----------------------------------|-------------------|---------------------|-------------------|
| | U potpunosti se slažem | Slažem se | Niti se slažem, niti se ne slažem | Ne slažem se | Uopšte se ne slažem | |
| Religiozan | 97 (22,3%) | 190 (43,7%) | 77 (17,7%) | 52 (12%) | 19 (4,3%) | 435 (100%) |
| Ravnodušan prema religiji | 18 (18,2%) | 37 (37,4%) | 19 (19,2%) | 21 (21,2%) | 4 (4%) | 99 (100%) |
| Nijesam religiozan | 15 (13,9%) | 30 (27,8%) | 27 (25,%) | 22 (20,3%) | 14 (13%) | 108 (100%) |
| Ukupno | 130 (20,2%) | 257 (40,%) | 123 (19,2%) | 95 (14,8%) | 37 (5,8%) | 642 (100%) |
| C=0,213; df=8; $\chi^2=30,435$; p=0,000 | | | | | | |

Tabela br. 33 - Odnos religijske samoidentifikacije ispitanika i tvrdnje „Brak je kao institucija prevaziđen“

| Religijska samoidentifikacija | Brak je kao institucija prevaziđen | | | | | Ukupno |
|-------------------------------|------------------------------------|-------------------|-----------------------------------|--------------------|---------------------|-------------------|
| | U potpunosti se slažem | Slažem se | Niti se slažem, niti se ne slažem | Ne slažem se | Uopšte se ne slažem | |
| Religiozan | 19 (4,4%) | 55 (12,6%) | 97 (22,3%) | 180 (41,4%) | 84 (19,3%) | 435 (100%) |
| Ravnodušan prema religiji | 4 (4%) | 8 (8,1%) | 24 (24,2%) | 44 (44,4%) | 19 (19,2%) | 99 (100%) |
| Nijesam religiozan | 5 (4,6%) | 25 (23,1%) | 44 (40,7%) | 23 (21,3%) | 11 (10,2%) | 108 (100%) |
| Ukupno | 28 (4,4%) | 88 (13,7%) | 165 (25,7%) | 247 (38,5%) | 114 (17,8%) | 642 (100%) |

C=0,229; df=8; $\chi^2=35,603$; p=0,000**Tabela br. 34 - Društvena veza između roditelja i djece kao nužnost i/ili izbor s obzirom na regionalnu pripadnost ispitanika**

| Regije | Tvrdnje | | | Ukupno |
|---------------|--|---|-------------------|-------------------|
| | Dužnost roditelja je da učine najviše za svoju djecu, čak i pod cijenu odricanja od vlastite dobrobiti | Roditelji imaju svoj sopstveni život i od njih se ne može očekivati da žrtvuju svoju vlastitu dobrobit u korist djece | Nijedno od toga | |
| Južna | 100 (50,5%) | 65 (32,8%) | 33 (16,7%) | 198 (100%) |
| Centralna | 185 (70,1%) | 25 (9,5%) | 54 (20,4%) | 264 (100%) |
| Sjeverna | 147 (81,7%) | 21 (11,7%) | 12 (6,6%) | 180 (100%) |
| Ukupno | 432 (67,3%) | 111 (17,3%) | 99 (15,4%) | 642 (100%) |

C=0,309; df=4; $\chi^2=67,886$; p=0,000**Tabela br. 35 - Društvena veza između djece i roditelja kao nužnost i/ili izbor s obzirom na godine starosti ispitanika**

| Godine starosti | Tvrdnje | | Ukupno |
|-----------------|--|---|-------------------|
| | Bez obzira na vrline i mane koje imaju, čovjek mora uvijek da poštuje i voli svoje roditelje | Niko nema obavezu da voli i poštuje svoje roditelje ako oni to svojim ponašanjem i stavovima ne zaslužuju | |
| Do 28 | 129 (73,7%) | 46 (26,3%) | 175 (100%) |
| Od 28-38 godina | 102 (68,9%) | 46 (31,1%) | 148 (100%) |
| Od 39-55 godina | 145 (85,8%) | 24 (14,2%) | 169 (100%) |
| Preko 55 godina | 128 (85,3%) | 22 (14,7%) | 150 (100%) |
| Ukupno | 504 (78,5%) | 138 (21,5%) | 642 (100%) |

C=0,173; df=3; $\chi^2=19,912$; p=0,000

Tabela br. 36 - Društvena veza između djece i roditelja kao nužnost i/ili izbor s obzirom na regionalnu pripadnost ispitanika

| Regije | Tvrdnje | | Ukupno |
|---|--|---|-------------------|
| | Bez obzira na vrline i mane koje imaju, čovjek uvijek mora da voli i poštuje svoje roditelje | Niko nema obavezu da voli i poštuje svoje roditelje ako oni to ne zasluže | |
| Južna | 114 (57,6%) | 84 (42,4%) | 198 (100%) |
| Centralna | 218 (82,6%) | 46 (17,4%) | 264 (100%) |
| Sjeverna | 172 (95,6%) | 8 (4,4%) | 180 (100%) |
| Ukupno | 504 (78,5%) | 138 (21,5%) | 642 (100%) |
| C=0,342; df=2; $\chi^2=84,999$; p=0,000 | | | |

Tabela br. 37- Frekventnost obilaska srodnika kao indikator održivosti tradicionalnih veza s obzirom na regije

| Regije | Koliko se često posjećujete sa svojim srođnicima? | | | | | Ukupno |
|---|---|--------------------|----------------------|--------------------|--------------------------|-------------------|
| | Veoma često | Često | Ni rijetko, ni često | Rijetko | Uopšte se ne posjećujemo | |
| Južna | 13 (6,6%) | 49 (24,7%) | 77 (38,9%) | 54 (27,3%) | 5 (2,5%) | 198 (100%) |
| Centralna | 17 (6,4%) | 106 (40,2%) | 89 (33,7%) | 50 (18,9%) | 2 (0,8%) | 264 (100%) |
| Sjeverna | 32 (17,8%) | 93 (51,7%) | 36 (20%) | 15 (8,3%) | 4 (2,2%) | 180 (100%) |
| Ukupno | 62 (9,7%) | 248 (38,6%) | 202 (31,5%) | 119 (18,5%) | 11 (1,7%) | 642 (100%) |
| C=0,308; df=8; $\chi^2=67,175$; p=0,000 | | | | | | |

Tabela br. 38- Praktikovanje tradicionalnih običaja s obzirom na godine starosti ispitanika

| Godine starosti | Koliko su u Vašem životu prisutni običaji vaših predaka? | | | | | Ukupno |
|--|--|--------------------|--------------------|-------------------|------------------|-------------------|
| | Veoma mnogo | Mnogo | Djelimično | Malo | Nimalo | |
| Do 28 godina | 13 (7,4%) | 36 (20,6%) | 79 (45,1%) | 40 (22,9%) | 7 (4%) | 175 (100%) |
| Od 29-38 godina | 15 (10,1%) | 39 (26,4%) | 62 (41,9%) | 23 (15,5%) | 9 (6,1%) | 148 (100%) |
| Od 39- 55 godina | 20 (11,8%) | 59 (34,9%) | 65 (38,5%) | 24 (14,2%) | 1 (0,6%) | 169 (100%) |
| Preko 55 godina | 8 (5,3%) | 80 (53,3%) | 48 (32%) | 12 (8%) | 2 (1,4%) | 150 (100%) |
| Ukupno | 56 (8,7%) | 214 (33,3%) | 254 (39,6%) | 99 (15,4%) | 19 (3,0%) | 642 (100%) |
| C=0,290; df=12; $\chi^2=59,019$; p=0,000 | | | | | | |

Tabela br. 39 - Mjesta susreta s obzirom na godine starosti ispitanika

| Godine starosti | Na kojim mjestima organizujete rođendane, proslave, susrete sa prijateljima? | | Ukupno |
|---|--|-----------------|------------|
| | Kuća/stan | Lokali (kafane) | |
| Do 28 | 57 (32,6%) | 118 (67,4%) | 175 (100%) |
| Od 29- 38 godina | 68 (45,9%) | 80 (54,1%) | 148 (100%) |
| Od 39- 55 godina | 114 (67,5%) | 55 (32,5%) | 169 (100%) |
| Preko 55 godina | 123 (82%) | 27 (18%) | 150 (100%) |
| Ukupno | 362 (56,4%) | 280 (43,6%) | 642 (100%) |
| C= 0,374 ; df=3; $\chi^2= 104,107$; p=0,000 | | | |

Tabela br. 40 - Mjesta susreta s obzirom na regionalnu pripadnost ispitanika

| Regije | Na kojim mjestima organizujete rođendane, proslave, susrete sa prijateljima? | | Ukupno |
|---|--|-----------------|------------|
| | Kuća/stan | Lokali (kafane) | |
| Južna | 92 (46,5%) | 106 (53,5%) | 198 (100%) |
| Centralna | 131 (49,6%) | 133 (50,4%) | 264 (100%) |
| Sjeverna | 139 (77,2%) | 41 (22,8%) | 180 (100%) |
| Ukupno | 362 (56,4%) | 280 (43,6%) | 642 (100%) |
| C=0,255; df=2; $\chi^2=44,615$; p=0,000 | | | |

Tabela br. 41 - Elementi, po kojima je prepoznatljiv kulturni identitet Crne Gore iz perspektive ispitanika

| | N | Minimum | Maximum | Mean | Std. Deviation |
|--|-----|---------|---------|--------|----------------|
| Muzičkom instrumentu – gusle | 642 | 1 | 5 | 1,7928 | 0,71035 |
| Narodnoj nošnji | 642 | 1 | 5 | 1,8131 | 0,72354 |
| Narodnim običajima | 642 | 1 | 5 | 2,2072 | 0,98937 |
| Postojanju različitih religija i etničkih zajednica (multikulturalnosti) | 642 | 1 | 5 | 2,1978 | 0,82083 |

Tabela br. 42 - Značaj koji ispitanici različitih nacionalnih pripadnosti poklanjaju muzičkom instrumentu gusle

| Nacionalnost | Po čemu je prepoznatljiva kultura Crne Gore? (muzički instrument - gusle) | | | | | Ukupno |
|--|---|----------------|-------------|---------------------|----------------------------|------------|
| | Veoma prepoznatljiva | Prepoznatljiva | Neodlučan/a | Nije prepoznatljiva | Uopšte nije prepoznatljiva | |
| Crnogorac | 134 (38,1%) | 190 (54%) | 21 (6%) | 5 (1,4%) | 2 (0,5%) | 352 (100%) |
| Srbin | 60 (29%) | 127 (61,4%) | 14 (6,8%) | 6 (2,8%) | 0 (0%) | 207 (100%) |
| Hrvat | 16 (34%) | 28 (59,6%) | 2 (4,3%) | 0 (0%) | 1 (2,1%) | 47 (100%) |
| Musliman/ Bošnjak | 8 (22,2%) | 14 (38,9%) | 12 (33,3%) | 1 (2,8%) | 1 (2,8%) | 36 (100%) |
| Ukupno | 218 (34%) | 359 (55,9%) | 49 (7,6%) | 12 (1,9%) | 4 (0,6%) | 642 (100%) |
| C=0,268; df=12; $\chi^2=49,660$; p=0,000 | | | | | | |

Tabela br. 43 - Značaj koji ispitanici različitih nacionalnih pripadnosti poklanjaju narodnoj nošnji

| Nacionalnost | Po čemu je prepoznatljiva kultura Crne Gore? (Narodna nošnja) | | | | | Ukupno |
|--|---|----------------|-------------|---------------------|----------------------------|------------|
| | Veoma prepoznatljiva | Prepoznatljiva | Neodlučan/a | Nije prepoznatljiva | Uopšte nije prepoznatljiva | |
| Crnogorac | 145 (41,2%) | 159 (45,2%) | 40 (11,4%) | 7 (2%) | 1 (0,2%) | 352 (100%) |
| Srbin | 55 (26,6%) | 130 (62,8%) | 20 (9,7%) | 2 (0,9%) | 0 (0%) | 207 (100%) |
| Hrvat | 16 (34%) | 24 (51,1%) | 6 (12,8%) | 0 (0%) | 1 (2,1%) | 47 (100%) |
| Musliman/ Bošnjak | 7 (19,4%) | 17 (47,2%) | 11 (30,6%) | 1 (2,8%) | 0 (0%) | 36 (100%) |
| Ukupno | 223 (34,7%) | 330 (51,4%) | 77 (12%) | 10 (1,6%) | 2 (0,3%) | 642 (100%) |
| C=0,236; df=12; $\chi^2=37,768$; p=0,000 | | | | | | |

Tabela br. 44 - Značaj koji ispitanici različitih nacionalnih pripadnosti poklanjaju narodnim običajima

| Nacionalnost | Po čemu je prepoznatljiva kultura Crne Gore? (Narodnim običajima) | | | | | Ukupno |
|--|---|----------------|-------------|---------------------|----------------------------|------------|
| | Veoma prepoznatljiva | Prepoznatljiva | Neodlučan/a | Nije prepoznatljiva | Uopšte nije prepoznatljiva | |
| Crnogorac | 93 (26,4%) | 161 (45,7%) | 56 (15,9%) | 33 (9,4%) | 9 (2,6%) | 352 (100%) |
| Srbin | 34 (16,4%) | 105 (50,7%) | 32 (15,5%) | 31 (15%) | 5 (2,4%) | 207 (100%) |
| Hrvat | 12 (25,5%) | 28 (59,6%) | 5 (10,6%) | 1 (2,1%) | 1 (2,2%) | 47 (100%) |
| Musliman/ Bošnjak | 8 (22,2%) | 19 (52,8%) | 7 (19,4%) | 1 (2,8%) | 1 (2,8%) | 36 (100%) |
| Ukupno | 147 (22,9%) | 313 (48,8%) | 100 (15,6%) | 66 (10,3%) | 16 (2,4%) | 642 (100%) |
| C=0,169; df=12; $\chi^2=18,800$; p=0,093 | | | | | | |

Tabela br. 45- Značaj koji ispitanici različitih nacionalnih pripadnosti poklanjaju multikulturalnosti

| Nacionalnost | Po čemu je prepoznatljiva kultura Crne Gore? (multikulturalnost) | | | | | Ukupno |
|---|--|----------------|-------------|---------------------|----------------------------|------------|
| | Veoma prepoznatljiva | Prepoznatljiva | Neodlučan/a | Nije prepoznatljiva | Uopšte nije prepoznatljiva | |
| Crnogorac | 66 (18,8%) | 176 (50%) | 82 (23,2%) | 25 (7,1%) | 3 (0,9%) | 352 (100%) |
| Srbin | 24 (11,6%) | 120 (58%) | 48 (23,2%) | 14 (6,8%) | 1 (0,5%) | 207 (100%) |
| Hrvat | 10 (21,3%) | 32 (68,1%) | 3 (6,4%) | 2 (4,2%) | 0 (0%) | 47 (100%) |
| Musliman/ Bošnjak | 11 (30,6%) | 15 (41,7%) | 9 (25%) | 1 (2,7%) | 0 (0%) | 36 (100%) |
| Ukupno | 111 (17,3%) | 343 (53,4%) | 142 (22,1%) | 42 (6,5%) | 4 (0,7%) | 642 (100%) |
| C=0,177; df=12; $\chi^2=20,753$; p=0,054 | | | | | | |

Tabela br. 46 - Uticaj obrazovanja ispitanika na procjenu značaja multikulturalnosti

| Nivo obrazovanja | Kako postojanje različitih religija, etničkih grupa utiče na kulturni identitet Crne Gore? | | | | | Ukupno |
|---|--|------------|-----------------|------------|-----------------|------------|
| | Veoma pozitivno | Pozitivno | Neodlučan/a sam | Negativno | Veoma negativno | |
| Osnovna škola | 5 (12,5%) | 16 (40%) | 15 (37,5%) | 4 (10%) | 0 (0%) | 40 (100%) |
| Srednja škola | 46 (15,6%) | 97 (32,9%) | 109 (36,9%) | 37 (12,5%) | 6 (2,1%) | 295 (100%) |
| Viša škola | 20 (20,2%) | 38 (38,4%) | 26 (26,3%) | 13 (13,1%) | 2 (2%) | 99 (100%) |
| Fakultet | 38 (21%) | 69 (38,1%) | 56 (30,9%) | 13 (7,2%) | 5 (2,8%) | 181 (100%) |
| Magistarske ili doktorske studije | 9 (33,3%) | 5 (18,5%) | 8 (29,6%) | 4 (14,8%) | 1 (3,8%) | 27 (100%) |
| Ukupno | 118 (18,4%) | 225 (35%) | 214 (33,3%) | 71 (11,1%) | 14 (2,2%) | 642 (100%) |
| C=0,166; df=16; $\chi^2=18,287$; p=0,307 | | | | | | |

Tabela br. 47 - Učestalost posjećenosti mjesta za zadovoljavanje potrošačkih i duhovnih potreba

| Koliko ste u posljednjih 12 mjeseci posjetili sljedeća mjesta? | | | | | |
|--|----------|----------|----------|-----------|-----------------|
| Mjesta za zadovoljavanje potrošačkih i duhovnih potreba | Nijednom | 1-3 puta | 4-6 puta | 7-12 puta | Više od 12 puta |
| Šoping molovi, tržni centri | 15,3% | 31,6% | 16,7% | 13,4% | 23,1% |
| Kozmetički saloni | 60,1% | 12,9% | 9,7% | 7,3% | 10% |
| Kafići | 22,3% | 11,8% | 14,6% | 11,1% | 40,2% |
| Diskoteke | 12,8% | 5,1% | 7,3% | 12,9% | 61,8% |
| Teretane | 71,3% | 7,3% | 3,6% | 3,7% | 14% |
| Biblioteke | 4,7% | 2,5% | 7,6% | 17,1% | 68,1% |
| Bioskop | 61,8% | 21,5% | 9,8% | 4,8% | 2% |
| Pozorište | 61,5% | 26,2% | 7,6% | 3,9% | 0,8% |
| Muzeje, galerije | 65% | 28,8% | 4,4% | 1,2% | 0,6% |
| Književne večeri | 70,2% | 24,1% | 3,9% | 1,4% | 0,3% |
| Likovne izložbe | 68,8% | 25,2% | 4,8% | 0,6% | 0,5% |

Tabela br. 48 - *Razlozi zanemarivanja kulturnih potreba (posjeta kulturno-istorijskim spomenicima, književnim večerima, pozorišnim predstavama...)*

| Regije | Ukoliko ne posvećujete pažnju kulturnim potrebama, razlozi za to su: | | | Ukupno |
|---|--|--------------------|--------------------|-------------------|
| | Nedostatak novca | Nezainteresovanost | Nedostatak vremena | |
| Južna | 27 (17,8%) | 53 (34,9%) | 72 (47,3%) | 152 (100%) |
| Centralna | 47 (20,2%) | 101 (43,3%) | 85 (36,5%) | 233 (100%) |
| Sjeverna | 74 (46,5%) | 39 (24,6%) | 46 (28,9%) | 159 (100%) |
| Ukupno | 148 (27,2%) | 193 (35,5%) | 203 (37,3%) | 544 (100%) |
| C=0,284; df=4; $\chi^2=47,680$; p=0,000 | | | | |

Tabela br. 49 - *Nivoi spremnosti da se opravda proces globalizacije*

| Nivoi afirmacije procesa globalizacije | Frekvencija | Procenat |
|--|-------------|-------------|
| Viši nivo | 205 | 31,9% |
| Srednji nivo | 241 | 37,5% |
| Niži nivo | 196 | 30,5% |
| Ukupno | 642 | 100% |

Tabela br. 50 – *Refleksija procesa globalizacije na kulturni identitet*

| Globalizacija je proces | U potpunosti se slažem | Slažem se | Niti se slažem, niti se ne slažem | Ne slažem se | Uopšte se ne slažem |
|---|------------------------|-------------|-----------------------------------|--------------|---------------------|
| Kojim se poništavaju kulturni identiteti | 91 (14,2%) | 244 (38%) | 118 (18,4%) | 152 (23,7%) | 37 (5,8%) |
| Kojim se dovode u pitanje tradicionalne vrijednosti | 84 (13,1%) | 239 (37,2%) | 129 (20,1%) | 149 (23,2%) | 41 (6,4%) |
| Kojim se nastoje potčiniti ekonomski zavisna društva | 95 (14,8%) | 212 (33%) | 164 (25,5%) | 128 (19,9%) | 43 (6,7%) |
| Koji donosi pozitivne efekte društvima koja su ekonomski razvijena, dok ekonomski nerazvijena društva pretvara u periferiju | 97 (15,1%) | 255 (39,7%) | 136 (21,2%) | 120 (18,7%) | 34 (5,3%) |
| Kojim se bogate nacionalne kulture spajanjem lokalnog i globalnog | 642 (100%) | 0 (0%) | 0 (0%) | 0 (0%) | 0 (0%) |
| Kojim se otvara mogućnost lokalnih i nacionalnih kultura da se predstave svijetu | 642 (100%) | 0 (0%) | 0 (0%) | 0 (0%) | 0 (0%) |

Tabela br. 51 - Percepcija globalizacije kao procesa „kojim se poništava kulturni identitet“ iz perspektive ispitanika koji nastanjuju različite regije

| Regija | Globalizacija je proces kojim se poništavaju kulturni identiteti | | | | | Ukupno |
|--|--|-------------|-----------------------------------|--------------|---------------------|------------|
| | U potpunosti se slažem | Slažem se | Niti se slažem, niti se ne slažem | Ne slažem se | Uopšte se ne slažem | |
| Južna | 26 (13,1%) | 77 (38,9%) | 27 (13,6%) | 52 (26,3%) | 16 (8,1%) | 198 (100%) |
| Centralna | 25 (9,5%) | 106 (40,2%) | 40 (15,2%) | 77 (29,2%) | 16 (6,1%) | 264 (100%) |
| Sjeverna | 40 (22,2%) | 61 (33,9%) | 51 (28,3%) | 23 (12,8%) | 5 (2,8%) | 180 (100%) |
| Ukupno | 91 (14,2%) | 244 (38%) | 118 (18,4%) | 152 (23,7%) | 37 (5,7%) | 642 (100%) |
| C=0,256; df=8; $\chi^2=44,906$; p=0,000 | | | | | | |

Tabela br. 52 - Percepcija globalizacije kao procesa „kojim se dovode u pitanje tradicionalne vrijednosti lokalne kulture“ iz perspektive ispitanika koji nastanjuju različite regije

| Regija | Globalizacija je proces kojim se dovode u pitanje tradicionalne vrijednosti lokalne kulture | | | | | Ukupno |
|--|---|-------------|-----------------------------------|--------------|---------------------|------------|
| | U potpunosti se slažem | Slažem se | Niti se slažem, niti se ne slažem | Ne slažem se | Uopšte se ne slažem | |
| Južna | 27 (13,6%) | 67 (33,8%) | 33 (16,7%) | 48 (24,2%) | 23 (11,7%) | 198 (100%) |
| Centralna | 25 (9,5%) | 104 (39,4%) | 50 (18,9%) | 75 (28,4%) | 10 (3,8%) | 264 (100%) |
| Sjeverna | 32 (17,8%) | 68 (37,8%) | 46 (25,6%) | 26 (14,4%) | 8 (4,4%) | 180 (100%) |
| Ukupno | 84 (13,1%) | 239 (37,2%) | 129 (20,1%) | 149 (23,2%) | 41 (6,4%) | 642 (100%) |
| C=0,218; df=8; $\chi^2=32,135$; p=0,000 | | | | | | |

Tabela br. 53 – Značaj lokalnog kulturnog identiteta iz perspektive ispitanika

| Očuvanje lokalnog kulturnog identiteta | U potpunosti se slažem | Slažem se | Niti se slažem, niti se ne slažem | Ne slažem se | Uopšte se ne slažem |
|--|------------------------|-------------|-----------------------------------|--------------|---------------------|
| Lokalno stanovništvo treba da osjeća vezanost za kulturu mjesta u kojem živi, jer je to veoma važan preduslov razvoja tog mjesta | 188 (29,3%) | 325 (50,6%) | 70 (10,9%) | 46 (7,2%) | 13 (2%) |
| Posebnost neke lokalne sredine se može očuvati samo smanjivanjem uticaja koji dolaze spolja | 50 (7,8%) | 223 (34,7%) | 171 (26,6%) | 159 (24,8%) | 39 (6,1%) |
| Očuvanje lokalne tradicije podstiče ekonomski razvoj nekog mjesta | 108 (16,8%) | 284 (44,2%) | 173 (26,9%) | 68 (10,6%) | 9 (1,4%) |
| Nivo razvijenosti nekog mjesta više zavisi od spoljašnjih uticaja, nego od lokalnih mogućnosti | 642 (100%) | 0 (0%) | 0 (0%) | 0 (0%) | 0 (0%) |

Tabela br. 54 - Percepcija masovnih medija kao sredstva za održavanje kontakta sa drugim kulturama s obzirom na godine starosti ispitanika

| Godine starosti | Sredstva masovnih medija pomažu ljudima da održavaju kontakt sa drugim kulturama | | | | | Ukupno |
|--|--|-------------|-----------------------------------|--------------|---------------------|------------|
| | U potpunosti se slažem | Slažem se | Niti se slažem, niti se ne slažem | Ne slažem se | Uopšte se ne slažem | |
| Do 28 | 14 (8%) | 104 (59,4%) | 40 (22,9%) | 11 (6,3%) | 6 (3,4%) | 175 (100%) |
| Od 29 -38 godina | 23 (15,5%) | 76 (51,4%) | 32 (21,6%) | 15 (10,1%) | 2 (1,4%) | 148 (100%) |
| Od 39- 55 godina | 15 (8,9%) | 90 (53,3%) | 39 (23,1%) | 18 (10,7%) | 7 (4,1%) | 169 (100%) |
| Preko 55 godina | 25 (16,7%) | 76 (50,7%) | 24 (16%) | 21 (14%) | 4 (2,7%) | 150 (100%) |
| Ukupno | 77 (12%) | 346 (53,9%) | 135 (21%) | 65 (10,1%) | 19 (3%) | 642 (100%) |
| C=0,169; df=12; $\chi^2=18,983$; p=0,089 | | | | | | |

Tabela br. 55 - Percepcija masovnih medija kao sredstva za upoznavanje vlastite kulture i tradicije s obzirom na godine starosti ispitanika

| Godine starosti | Najviše naučim o svojoj kulturi i tradiciji prateći sadržaje koji se nude putem sredstava masovnih medija | | | | | Ukupno |
|--|---|-------------|-----------------------------------|--------------|---------------------|------------|
| | U potpunosti se slažem | Slažem se | Niti se slažem, niti se ne slažem | Ne slažem se | Uopšte se ne slažem | |
| Do 28 | 4 (2,3%) | 60 (34,3%) | 49 (28%) | 46 (26,3%) | 16 (9,1%) | 175 (100%) |
| Od 29 -38 godina | 6 (4,1%) | 44 (29,7%) | 36 (24,3%) | 57 (38,5%) | 5 (3,4%) | 148 (100%) |
| Od 39- 55 godina | 10 (5,9%) | 42 (24,9%) | 35 (20,7%) | 61 (36,1%) | 21 (12,4%) | 169 (100%) |
| Preko 55 godina | 5 (3,3%) | 23 (15,3%) | 36 (24%) | 60 (40%) | 26 (17,4%) | 150 (100%) |
| Ukupno | 25 (3,9%) | 169 (26,3%) | 156 (24,3%) | 224 (34,9%) | 68 (10,6%) | 642 (100%) |
| C=0,233; df=12; $\chi^2=39,900$; p=0,000 | | | | | | |

Tabela br. 56 - Doživljaj masovnih medija kao sredstva kojim se promoviše glamur i materijalno bogatstvo s obzirom na godine starosti ispitanika

| Godine starosti | Sredstva masovnih medija uglavnom promovišu glamur i bogatstvo | Ukupno |
|------------------|--|------------|
| | U potpunosti se slažem | |
| Do 28 | 175 (100%) | 175 (100%) |
| Od 29 -38 godina | 148 (100%) | 148 (100%) |
| Od 39- 55 godina | 169 (100%) | 169 (100%) |
| Preko 55 godina | 150 (100%) | 150 (100%) |
| Ukupno | 642 (100%) | 642 (100%) |

PRILOG BR. 2

Molimo Vas da iskreno odgovorite na sva postavljena pitanja. Istraživanje je anonimno. Dobijeni podaci će se iskoristiti isključivo u naučne svrhe. Naime, upitnik je dio istraživačkog rada Instituta za sociologiju i psihologiju Filozofskog fakulteta u Nikšiću. Nijedan od podataka neće biti upotrijebljen tako da se zna od koga je dobijen i na koga se odnosi, zato se na kraju ankete ne potpisujte. Hvala što ste izdvojili vrijeme za popunjavanje!

UPITNIK

P1. Pol:

1. Muški 2. Ženski

P2. Koliko imate godina? Upišite broj _____

P3. Zaokružite nivo svog formalnog obrazovanja:

- 1. Osnovna škola
- 2. Srednja škola
- 3. Viša škola
- 4. Fakultet
- 5. Magistarske studije ili doktorske studije
- 6. Bez škole

P4. Vaše radno mjesto:

1. Rukovodilac
2. Stručnjak-kinja/naučnik-ca
3. Tehničar-ka/slужbenik-ca
4. Poljoprivrednik-ca
5. KV radnik-ca
6. NK radnik-ca
7. Penzioner-ka
8. Domaćica
9. Nezaposlen-a
10. Student-kinja
11. Neko drugo? _____

P5. Vaša nacionalnost je :

1. Crnogorac/ka
2. Srbin/Srpkinja
3. Hrvat/ica
4. Musliman/ka, Bošnjak/kinja
5. Albanac/ka
6. Neka druga, koja? _____

P6. Vaša vjeroispovijest je:

1. Pravoslavna
2. Rimokatolička
3. Islamska
4. Jevrejska
5. Protestantska
6. Neka druga, koja? _____

P7. Zaokružite regiju kojoj pripada mjesto u kojem živite :

1. Južna
2. Centralna
3. Sjeverna

P8. Koliko su za Vas važni?

| | Veoma važno | Važno | Neodlučan/a | Nevažno | Uopšte nije važno |
|-----------------------------|------------------------|--------------|--------------------|----------------|------------------------------|
| Porodica | 1 | 2 | 3 | 4 | 5 |
| Prijatelji | 1 | 2 | 3 | 4 | 5 |
| Slobodno vrijeme | 1 | 2 | 3 | 4 | 5 |
| Politika | 1 | 2 | 3 | 4 | 5 |
| Posao | 1 | 2 | 3 | 4 | 5 |
| Vjera | 1 | 2 | 3 | 4 | 5 |
| Pomaganje drugim ljudima | 1 | 2 | 3 | 4 | 5 |

P9. Zaokružite jednu od tvrdnji sa kojom se slažete:

1. Bez obzira na vrline i mane koje imaju, čovjek mora uvijek da poštuje i voli svoje roditelje
2. Niko nema obavezu da poštuje i voli roditelje ako oni to svojim ponašanjem i stavovima ne zaslužuju

P10. Koja od navedenih tvrdnji najbolje opisuje Vaše mišljenje o odnosu roditelja prema djeci ? (Zaokružite broj ispred tvrdnje sa kojom ste saglasni!)

1. Dužnost roditelja je da učine najviše što mogu za svoju djecu, čak i pod cijenu odricanja od vlastite dobrobiti
2. Roditelji imaju svoj sopstveni život i od njih se ne može očekivati da žrtvuju svoju vlastitu dobrobit u korist djece
3. Nijedno od toga

P11. Koliko sljedeći agensi utiču na oblikovanje vrijednosti koje Vi posjedujete?

| | Veoma mnogo | Mnogo | Ni mnogo, ni malo | Malo | Nimalo |
|-----------------------|--------------------|--------------|--------------------------|-------------|---------------|
| Porodica | 1 | 2 | 3 | 4 | 5 |
| Internet sadržaji | 1 | 2 | 3 | 4 | 5 |
| Televizijski sadržaji | 1 | 2 | 3 | 4 | 5 |
| Obrazovanje | 1 | 2 | 3 | 4 | 5 |
| Crkva | 1 | 2 | 3 | 4 | 5 |
| Prijatelji | 1 | 2 | 3 | 4 | 5 |
| Nešto drugo, šta ? | | | | | |

P12. Šta je od navedenog važno za uspjeh u crnogorskom društvu? Odlučite se za pet predloženih stavki i rangirajte ih po značaju koje imaju za Vas. Stavka koju označite sa 1 ima najveći značaj, a stavka koju označite sa 5 ima najmanji značaj.

| | Rangirajte |
|--|-------------------|
| Pristojno vladanje (dobri maniri) | |
| Marljivost | |
| Posvećenost poslu | |
| Odgovornost | |
| Preduzimljivost | |
| Mašta, kreativnost, inovativnost | |
| Znanje | |
| Sposobnost i vještine za kvalitetno obavljanje posla | |
| Dobar fizički izgled | |
| Odlučnost, istrajnost | |
| Vjera u sebe (svoje sposobnosti) | |
| Poslušnost | |
| Novac | |
| Članstvo u političke partije | |
| Lične i porodične veze | |

P13. Koje od predloženih vrijednosti imaju najveći značaj za Vas? Poredajte vrijednosti, tako što ćete sa 1 označiti onu koja za Vas ima najveći značaj, a sa 5 onu koja za Vas ima najmanji značaj.

| | Rangirajte |
|----------------------|------------|
| Ljubav | |
| Zdravlje | |
| Prijateljstvo | |
| Karijera | |
| Novac i imetak | |
| Sloboda | |
| Porodica | |
| Znanje | |
| Ljepota | |
| Poštovanje | |
| Rad (posao) | |
| Brak | |
| Pravednost | |
| Tolerancija | |
| Informisanost | |
| Obrazovanje | |
| Jednakost šansi | |
| Preduzimljivost | |
| Ravnopravnost polova | |
| Prava manjina | |
| Ekologija | |
| Ljudska prava | |

P14. U tabeli su navedeni iskazi, pri čemu 1 znači potpuno slaganje, a 5 najviši stepen neslaganja.

| | U potpunosti se slažem | Slažem se | Niti se slažem, niti se ne slažem | Ne slažem se | U potpunosti se ne slažem |
|--|------------------------|-----------|-----------------------------------|--------------|---------------------------|
| Najveća sloboda jeste sloboda pojedinca u odnosu na kolektiv | 1 | 2 | 3 | 4 | 5 |
| Čovjek treba stalno da se trudi da vlastitim zalaganjem mijenja i prilagođava okolinu sebi | 1 | 2 | 3 | 4 | 5 |
| Najbolja je ona država u kojoj su pojedinci slobodni i nezavisni od većine | 1 | 2 | 3 | 4 | 5 |
| Ne treba se ponašati onako kako to čini većina | 1 | 2 | 3 | 4 | 5 |

P15. U tabeli su navedeni iskazi, pri čemu 1 znači potpuno slaganje, a 5 najviši stepen neslaganja.

| | U potpunosti se slažem | Slažem se | Niti se slažem, niti se ne slažem | Ne slažem se | U potpunosti se ne slažem |
|---|------------------------|-----------|-----------------------------------|--------------|---------------------------|
| Čovjek je motivisaniji kada radi za kolektiv nego lično za sebe | 1 | 2 | 3 | 4 | 5 |
| Čovjek ne može da postigne uspjeh bez podrške kolektiva | 1 | 2 | 3 | 4 | 5 |
| Čovjek ne može da bude srećan ako ne pripada kolektivu | 1 | 2 | 3 | 4 | 5 |
| Najveća sloboda jeste sloboda svih nas (kolektiva, nacije...) | 1 | 2 | 3 | 4 | 5 |

P16. Koliko se često posjećujete sa svojim srodnicima?

| | | | | |
|-------------|-------|----------------------|---------|--------------------------|
| Veoma često | Često | Ni rijetko, ni često | Rijetko | Uopšte se ne posjećujemo |
|-------------|-------|----------------------|---------|--------------------------|

P17. Na koji način komunicirate sa svojim srodnicima ?

| | | | |
|--------------------------------|----|---------|----|
| Odlazeći u posjetu kod njih | Da | Ponekad | Ne |
| Telefonom | Da | Ponekad | Ne |
| Putem skajpa, društvenih mreža | Da | Ponekad | Ne |
| Još neki način, koji? | Da | Ponekad | Ne |

P18. Procijenite u kolikoj mjeri su sljedeće stavke opravdane.

| | Veoma opravdan | Opravdan | Neodlučan/a | Nije opravdan | Uopšte nije opravdano |
|---|---------------------------|-----------------|--------------------|--------------------------|--------------------------------------|
| Homoseksualnost | 1 | 2 | 3 | 4 | 5 |
| Prostitucija | 1 | 2 | 3 | 4 | 5 |
| Vještački prekid trudnoće | 1 | 2 | 3 | 4 | 5 |
| Razvod | 1 | 2 | 3 | 4 | 5 |
| Eutanazija (okončati život neizlječivog bolesnika na njegov zahtjev) | 1 | 2 | 3 | 4 | 5 |

P19. Na kojim mjestima organizujete (rodendane, proslave, susrete sa prijateljima)? (Zaokružiti jednu od ponuđenih varijanti!)

1. Kuća/stan
2. Lokali (kafane)
3. Još negdje, gdje ? _____

P20. Koliko ste često u posljednjih 12 mjeseci obilazili?

| | Nijednom | 1-3 puta | 4-6 puta | 7-12 puta | Više od 12 puta |
|----------------------|-----------------|-----------------|-----------------|------------------|----------------------------|
| Tržne centre | | | | | |
| Kozmetičke salone | | | | | |
| Kafiće | | | | | |
| Diskoteke | | | | | |
| Teretane | | | | | |

P21. Koje institucije kulture postoje u mjestu u kojem živite?

| | | |
|-----------------------|----|----|
| Pozorište | Da | Ne |
| Bioskop | Da | Ne |
| Muzej | Da | Ne |
| Galerija | Da | Ne |
| Dom kulture | Da | Ne |
| Biblioteka, čitaonica | Da | Ne |
| Još neka, koja? | | |

P22. Koliko ste puta u proteklih 12 mjeseci posjetili institucije kulture/bili na kulturnim događajima?

| | Nijednom | 1-3 puta | 4-6 puta | 7-12 puta | Više od 12 puta |
|---------------------------------|----------|----------|----------|-----------|-----------------|
| Išli u biblioteku | 1 | 2 | 3 | 4 | 5 |
| Išli u bioskop | 1 | 2 | 3 | 4 | 5 |
| Posjetili pozorište | 1 | 2 | 3 | 4 | 5 |
| Bili na koncertu rok/pop muzike | 1 | 2 | 3 | 4 | 5 |
| Posjetili muzeje/galerije | 1 | 2 | 3 | 4 | 5 |
| Posjetili književne večeri | 1 | 2 | 3 | 4 | 5 |
| Posjetili likovne izložbe | 1 | 2 | 3 | 4 | 5 |

**P23. Ukoliko ne posvećujete pažnju kulturnim potrebama razlozi za to su:
(zaokružite samo jedan ponuđeni odgovor)**

1. nedostatak novca
2. nezainteresovanost
3. nedostatak vremena
4. još nešto, šta? _____

P24. Da li možete za sebe reći da dobro poznajete kulturu Crne Gore?

1. Da
2. Donekle
3. Ne

P25. Koliko često posjećujete spomenike kulture (mauzolej, Biljardu ...) u Crnoj Gori?

| | | | |
|-------------|-------|---------|--------|
| Veoma često | Često | Rijetko | Nikada |
|-------------|-------|---------|--------|

P26. Ukoliko ste posjetili spomenik/e kulture u posljednjih 6 mjeseci, možete li navesti nazive spomenika i gradove u kojima se nalaze?

P27. Ukoliko ste posjetili neke kulturne događaje u Crnoj Gori u posljednjih 6 mjeseci, možete li navesti naziv kulturnih događaja i mjesto gdje su se održavali?

P28. Kakvo je Vaše interesovanje za kulturno nasljeđe Crne Gore?

| Jako sam zainteresovan/a | Zainteresovan/a sam | Ravnodušan/a sam | Nijesam zainteresovan/a | Uopšte nijesam zainteresovan/a |
|--------------------------|---------------------|------------------|-------------------------|--------------------------------|
| 1 | 2 | 3 | 4 | 5 |

P29. Kako se informišete o kulturnom nasljeđu Crne Gore?

| | Da | Ne | Ponekad |
|-----------------------------|----|----|---------|
| Putem televizije | 1 | 2 | 3 |
| Putem interneta | 1 | 2 | 3 |
| Putem štampe | 1 | 2 | 3 |
| Putem enciklopedija, knjiga | 1 | 2 | 3 |
| Preko prijatelja i rodbine | 1 | 2 | 3 |

P30. Po čemu je poznata kultura Crne Gore?

| | Veoma prepoznatljiva | Prepoznatljiva | Neodlučan sam | Nije prepoznatljiva | Uopšte nije prepoznatljiva |
|--|---------------------------------|-----------------------|----------------------|--------------------------------|---------------------------------------|
| Istaknutim ličnostima (književnicima, umjetnicima, muzičarima) | 1 | 2 | 3 | 4 | 5 |
| Muzičkom instrumentu (gusle) | 1 | 2 | 3 | 4 | 5 |
| Kulturnim spomenicima | 1 | 2 | 3 | 4 | 5 |
| Važnim događajima u njenoj istoriji | 1 | 2 | 3 | 4 | 5 |
| Narodnoj nošnji | 1 | 2 | 3 | 4 | 5 |
| Narodnim običajima | 1 | 2 | 3 | 4 | 5 |
| Postojanju različitih religija, kultura i etničkih zajednica na teritoriji Crne Gore | 1 | 2 | 3 | 4 | 5 |
| Kulturnim manifestacijama | 1 | 2 | 3 | 4 | 5 |
| Održavanju bliskih odnosa sa rodacima i prijateljima | 1 | 2 | 3 | 4 | 5 |
| Humanitarnim akcijama | 1 | 2 | 3 | 4 | 5 |
| Kulinarskim specijalitetima | 1 | 2 | 3 | 4 | 5 |
| Sportskim reprezentacijama | 1 | 2 | 3 | 4 | 5 |
| Mitskim pričama, legendama | 1 | 2 | 3 | 4 | 5 |
| Još nečemu, čemu ? | | | | | |

P31. Procijenite kako postojanje različitih religija, kultura i etničkih grupacija utiče na kulturni identitet Crne Gore? Zaokružite jedan od ponuđenih modaliteta.

| | | | | |
|-----------------|-----------|-----------------|-----------|-----------------|
| Veoma negativno | Negativno | Neodlučan/a sam | Pozitivno | Veoma pozitivno |
|-----------------|-----------|-----------------|-----------|-----------------|

P32. Kakvo je Vaše interesovanje za kulturno nasljeđe zemalja navedenih u tabeli?

| Zainteresovanost za nasljeđe | Jako me interesuje | Interesuje me | Ravnodušan/a sam | Ne interesuje me | Uopšte me ne interesuje |
|------------------------------|--------------------|---------------|------------------|------------------|-------------------------|
| Srbije | 1 | 2 | 3 | 4 | 5 |
| Hrvatske | 1 | 2 | 3 | 4 | 5 |
| Bosne i Hercegovine | 1 | 2 | 3 | 4 | 5 |
| Makedonije | 1 | 2 | 3 | 4 | 5 |
| Slovenije | 1 | 2 | 3 | 4 | 5 |
| Albanije | 1 | 2 | 3 | 4 | 5 |
| Evropskih zemalja | 1 | 2 | 3 | 4 | 5 |
| Vanevropskih zemalja | 1 | 2 | 3 | 4 | 5 |

P33. Koliko su u Vašem životu prisutni običaji Vaših predaka? (Zaokružite)

| | | | | |
|-------------|-------|------------|------|--------|
| Veoma mnogo | Mnogo | Djelimično | Malo | Nimalo |
|-------------|-------|------------|------|--------|

P34. U kojim oblicima društvene prakse se poštuju običaji Vaših predaka ?

| | | | |
|---|----|------------|----|
| Svadbe | Da | Djelimično | Ne |
| Sahrane | Da | Djelimično | Ne |
| Krštenja | Da | Djelimično | Ne |
| Vjerski praznici (Božić, Vaskrs, krsna slava, Ramazan, Bajram, Šabat) | Da | Djelimično | Ne |
| Još neki, koji ? | | | |

P35. Koliko je Bog važan u Vašem životu?

| | | | | |
|-------------|-------|----------------------|---------|-----------------|
| Veoma važan | Važan | Ni važan, ni nevažan | Nevažan | Potpuno nevažan |
|-------------|-------|----------------------|---------|-----------------|

P36. Nezavisno od toga da li prisustvujete religijskim službama, za sebe biste mogli reći da ste:

| | |
|---------------------------------|---|
| Religiozan/a | 1 |
| Ravnodušan/a sam prema religiji | 2 |
| Nijesam religiozan/a | 3 |

P37. Navedite u kojoj mjeri se slažete sa sljedećim iskazima, pri čemu 1 označava da se „potpuno slažete“, a 5 da se „potpuno ne slažete“.

| | U potpunosti se slažem | Slažem se | Niti se slažem, niti se ne slažem | Ne slažem se | U potpunosti se ne slažem |
|--|---------------------------------|--------------|--|--------------------|------------------------------------|
| Ako je u braku samo jedan supružnik zaposlen, prirodnije je da to bude muškarac | 1 | 2 | 3 | 4 | 5 |
| Supružnici treba da žive u zajednici sa roditeljima | 1 | 2 | 3 | 4 | 5 |
| Većina poslova u domaćinstvu, po svojoj prirodi, više odgovara ženama | 1 | 2 | 3 | 4 | 5 |
| Dobro je da su žene i muškarci ravnopravni u braku, ali je po pravilu bolje da muškarac ima posljednju riječ | 1 | 2 | 3 | 4 | 5 |
| Muškarcima su bliskije javne, a ženama privatne aktivnosti | 1 | 2 | 3 | 4 | 5 |
| Ljudi u braku su uopšteno govoreći srećniji od onih koji nijesu | 1 | 2 | 3 | 4 | 5 |
| Osobe koje žele djecu trebalo bi da stupe u brak | 1 | 2 | 3 | 4 | 5 |
| Fakultetsko obrazovanje je važnije za mladiće, nego za djevojke | 1 | 2 | 3 | 4 | 5 |
| Mlada žena bi trebalo da se stidi ako rodi dijete van braka | 1 | 2 | 3 | 4 | 5 |
| Kada žena zarađuje više od muškarca, to je gotovo siguran izvor problema | 1 | 2 | 3 | 4 | 5 |
| U redu je da par živi zajedno i ako ne namjerava da se vjenča | 1 | 2 | 3 | 4 | 5 |
| Zaposlena majka može da uspostavi isto tako toplu i čvrstu vezu sa svojom djecom kao i ona koja nije zaposlena | 1 | 2 | 3 | 4 | 5 |
| Brak je kao institucija prevaziđen | 1 | 2 | 3 | 4 | 5 |
| Razvod je najbolje riješene kada par ne može da živi zajedno | 1 | 2 | 3 | 4 | 5 |

P38. Navedite koliko se slažete sa sljedećim stavovima:

| Globalizaciju doživljam kao proces: | Potpuno se slažem | Uglavnom se slažem | Neodlučan/a sam | Uglavnom se ne slažem | Uopšte se ne slažem |
|---|-------------------|--------------------|-----------------|-----------------------|---------------------|
| Kojim se poništavaju nacionalni i kulturni identiteti | 1 | 2 | 3 | 4 | 5 |
| Koji dovodi u pitanje tradicionalne vrijednosti društva | 1 | 2 | 3 | 4 | 5 |
| Kojim se nastoje potčiniti ekonomski zavisna društva | 1 | 2 | 3 | 4 | 5 |
| Koji donosi pozitivne efekte društvima koja su ekonomski razvijena, dok ekonomski nerazvijena društva pretvara u periferiju | 1 | 2 | 3 | 4 | 5 |
| Kojim se bogate nacionalne kulture spajanjem lokalnog i globalnog | 1 | 2 | 3 | 4 | 5 |
| Kojim se otvara mogućnost lokalnim i nacionalnim kulturama da se predstave svijetu | 1 | 2 | 3 | 4 | 5 |

P39. U tabeli su navedeni iskazi koji se odnose na lokalnu sredinu, pri čemu 1 znači potpuno slaganje, a 5 potpuno neslaganje.

| | U potpunosti se slažem | Slažem se | Niti se slažem, niti se ne slažem | Ne slažem se | U potpunosti se ne slažem |
|--|------------------------|-----------|-----------------------------------|--------------|---------------------------|
| Lokalno stanovništvo treba da osjeća vezanost za kulturu mjesta u kojem živi, jer je to veoma važan preduslov razvoja tog mjesta | 1 | 2 | 3 | 4 | 5 |
| Posebnost neke lokalne sredine (sela/grada) se može očuvati samo smanjivanjem uticaja koji dolaze spolja | 1 | 2 | 3 | 4 | 5 |
| Očuvanje lokalne tradicije podstiče ekonomski razvoj nekog mjesta (sela/grada) | 1 | 2 | 3 | 4 | 5 |
| Nivo razvijenosti nekog mjesta (sela/grada) više zavisi od spoljašnjih uticaja, nego od lokalnih mogućnosti | 1 | 2 | 3 | 4 | 5 |

P40. U tabeli su navedeni iskazi. Koliki je Vaš stepen slaganja sa njima? (Pod sredstvima masovne komunikacije se podrazumijevaju tv, internet, dnevne novine, časopisi, radio, reklame)

| | U potpunosti se slažem | Slažem se | Neodlučan/a sam | Ne slažem se | Uopšte se ne slažem |
|---|------------------------|-----------|-----------------|--------------|---------------------|
| Sredstva masovnih medija najviše promovišu glamur i bogatstvo kao vrijednost | 1 | 2 | 3 | 4 | 5 |
| Sredstva masovnih medija doprinose da ljudi održavaju kontakt sa kulturom svoje zemlje, uprkos tome što ne žive u svojoj zemlji | 1 | 2 | 3 | 4 | 5 |
| Najviše naučimo o svojoj kulturi i tradiciji prateći sadržaje iz sredstava masovnih komunikacija | 1 | 2 | 3 | 4 | 5 |
| Sadržaji sredstva masovnih medija mi pomažu da upoznam druge kulture, iako nijesam imao/la prilike da ih posjetim | 1 | 2 | 3 | 4 | 5 |
| Sredstva masovnih komunikacija u velikoj mjeri oblikuju način ponašanja i oblačenja po uzoru na bogate i slavne | 1 | 2 | 3 | 4 | 5 |

LITERATURA

1. **Ables, M.** (2014): Antropologija globalizacije, Beograd: Biblioteka XX vek.
2. **Apaduraj, A** (2011): Kultura i globalizacija, Beograd: Biblioteka XX vek.
3. **Arčić, P.& Nikodem, K.** (2000): Važnost braka i obitelji u hrvatskom društvu, BS (70), br.2, str. 291- 311.
4. **Bajović, T.** (2013): Postkonfliktna demokratija: politička kultura studenata u Srbiji u: Bojanić, P. (ur), Zbornik radova: (Post)sekularni obrt-religijske, moralne i društveno političke vrednosti studenata u Srbiji, Institut za filozofiju i društvenu teoriju i Centar za religijske studije, ISBN 978-86-82417-60-6.
5. **Bakrač, V.** (2013): Religija i mladi-Religioznost mladih u Crnoj Gori, Podgorica: Nova knjiga.
6. **Bakrač, V.** (2011): Religioznost mladih u Crnoj Gori i njihov odnos prema nekim moralnim vrijednostima, Sociološka luča, Godina V, broj 2, str. 16-28.
7. **Bart, F.** (1997): Etničke grupe i njihove granice. U F. Putinja, Ž. Stref-Fenar (ur.) Teorije o etnicitetu (211-260). Beograd: Biblioteka XX vek.
8. **Bauman, Z.** (2009a): Fluidni život, Novi Sad: Mediterran publishing.
9. **Bauman, Z.** (2009b): Postmoderna etika, Zagreb: AGM.
10. **Bauman, Z.** (2011): Tekuća modernost, Naklada Pelago: Zagreb.
11. **Bek, U.** (2001): Rizično društvo - U susret novoj moderni, Beograd: Filip Višnjić.
12. **Berđajev, N.** (2007): Filozofija slobodnog duha, Beograd, Dereta.
13. **Bjurrum, Nielsen, Harriet & Rudberg, M.** (1994), „'Hallo Fatty'!- Continuity and Change in Psychological Gender”, in: Bjerrum Nielsen, Harriet & Monica Rudberg, *Psychological Gender and Modernity*. Oslo: Scandinavian University Press.
14. **Bodrijar, Ž.** (1991): Simulakrumi i simulacija, Novi Sad: Svetovi.
15. **Bodrijar, Ž.** (1998): Savršen zločin, Beograd: Časopis Beogradski krug.

16. **Bodrijar, Ž.** (2001): O zavođenju, Podgorica: Oktoih.
17. **Božilović, N.** (1998): Sociologija kulture – prolegomena, Niš: Narodne novine.
18. **Božilović, N.** (2006): Identitet i značenje stila u potkulturi, *Filozofija i društvo*, 2:233-250.
19. **Božović, R.R.** (1991): Kultura potreba, Beograd: Naučna knjiga.
20. **Božović, R.R.** (1999): Raspad vrijednosti, Podgorica: Univerzitet Crne Gore.
21. **Božović, R.R.** (2009): Život kulture, Beograd: Filip Višnjić.
22. **Božović, R.R.** (2010): Izazovi kulture, Novi Sad: Izdavačka knjižarnica, Zorana Stojanovića.
23. **Božović, R.** (2011): Od populizma do estrade, u zborniku: Dometi tranzicije od socijalizma ka kapitalizmu, Friedrich Ebert Stiftung: Beograd.
24. **Buthler, J.** (1990): Gender trouble-feminism and subversion of identity, ROUTLEDGE: New York.
25. **Brubejker, R. & Kuper, F.** (2003): S onu stranu identiteta, Časopis za književnost, kulturu i društvena pitanja, Reč, no. 65/15, str. 406-451.
26. **Castells, M.** (2002): Moć identiteta, Zagreb: Golden marketing
27. **Cifric, I. & Nikodem, K.** (2006): Socijalni identitet u Hrvatskoj. Koncepti i dimenzije socijalnog identiteta, Socijalna ekologija, Vol 15, No. 3, str. 173-202.
28. **Cvetković, V.** (2007): Volja za novo, Beograd: Dereta.
29. **Cvijić, J.** „Balkansko poluostrvo i južnoslovenske zemlje“, www.promacedonia.org/serb/cvijic/cvijic_balkansko_poluostrvo_1.pdf.
30. **Čejni, D.** (2003): Životni stilovi, Beograd: Clio.
31. **Ćeranić, G.** (2013): Sociološka analiza preduzetništva u postsocijalističkoj Crnoj Gori - doktorska disertacija - Filozofski fakultet- Nikšić.
32. **Debor, Gi** (1967): Društvo spektakla, Porodična biblioteka br.4, II izdanje anarhija/blok 45.
33. **Divjak, S.** (2006): Problem identiteta: kulturno, etničko, nacionalno i individualno, Beograd: Službeni glasnik.

34. **Duda, D.** (2001): Nadziranje značenja, šta je kultura u kulturalnim studijama, Časopis za književnost, kulturu i društvena pitanja, Reč, no.64/10, str. 235-253.
35. **Đukanović, B. & Bešić, M.** (2000): Svjetovi vrijednosti- preobražaj društvene svijesti u Crnoj Gori, Podgorica: CID & SoCen.
36. **Đurić, J.** (2010): Paradoksi identiteta, Filozofija i društvo, br. 2, Beograd, str. 275-292.
37. **Đurišić, Lj.** (2013): Narodne nošnje sjeverno istočne Crne Gore- Elementi narodnje nošnje u običajima i vjerovanjima, (ur.) Vlahović, P. u: Etnološke odlike Crne Gore- identitet Crnogoraca i drugih etničkih zajednica u Crnoj Gori, Podgorica: Crnogorska akademija nauka i umjetnosti.
38. **Erdei, I.** (2008): Antropologija potrošnje, Beograd: Biblioteka XX vek.
39. **Eriksen, Tomas, H.** (2004): Etnicitet i nacionalizam, Beograd: Biblioteka XX vek.
40. **Erikson, H. E.** (2008): Identitet i životni ciklus, Beograd: Zavod za udžbenike.
41. **Franceško, M., Kodžopeljić J. & Mihić, V.** (2002): Neki sociodemografski i psihološki korelati motiva postignuća, PSIHOLOGIJA, Vol. 35 (1-2), str. 65-79.
42. **Franceško, M., Kodžopeljić J. & Janičić, B.** (2006): Prediktori socijalnog identiteta na dimenziji nacionalno-evropski, SOCIOLOGIJA, Vol. XLVIII, N° 4, str. 308-326.
43. **Frojd, S.** (2006): Kompletan uvod u psihoanalizu, Podgorica: Nova knjiga.
44. **Frojd, S.** (1988): Nelagodnosti u kulturi, Beograd: Rad.
45. **From, E.** (1986): Čovjek za sebe, Zagreb: Naprijed i Beograd: Nolit.
46. **From, E.** (1989): Zdravo društvo, Zagreb: Naprijed i Beograd: Nolit.
47. **From, E.** (2002): Psihoanaliza i religija, Nikšić: Jasen.
48. **Fromm, E.** (2004): Imati ili biti, Zagreb: Izvori (Biblioteka SAPIENS).
49. **Fukujama, F.** (1997): Kraj istorije, Podgorica: CID.
50. **Gavrilović, D & Stjepanović-Zaharijevski, D.** (2012): Tradicionalne i moderne vrednosti u tranzicionoj Srbiji, Teme, Г XXXVI, br.3, str. 1087-1102.

51. **Gidens, E.** (1998): Posledice modernosti, Beograd: Filip Višnjić.
52. **Gidens, E.** (2007) : Sociologija, Beograd: Ekonomski fakultet Univerziteta u Beogradu.
53. **Golubović, Z.** (1998): Čovek i njegov svet, Beograd: Plato.
54. **Golubović, Z.** (1999): Ja i drugi, Beograd: Republika.
55. **Golubović, Z.** (2004): Elementi kritike neoliberalnog modela tranzicije, Sociološki pregled, vol. XXXVIII, no. 1-2, str. 5-21.
56. **Gofman, E.** (2009): Stigma, Novi Sad: Mediterran Publishing.
57. **Gredelj, S.** (1994): Dominantne vrijednosne orijentacije, u: Lazić, M. (ur.), Razaranje društva, Beograd: Filip Višnjić, str. 175-219. ISBN 86-7363-140-8.
58. **Gredelj, S.** (2000): Vrednosno utemeljenje blokirane transformacije srpskog društva, u: Lazić, M. (ur.): Račiji hod: Srbija u transformacijskim procesima, Beograd: Filip Višnjić.
59. **Gvozdenović, S.** (2012): Ogledi iz sociologije obrazovanja, Nikšić: Filozofski fakultet Nikšić.
60. **Hall, S.** (1996): "Who is need Identity?", in S.Hall and P. du Gay (eds), *Cultural identity in question*, Cambridge: Polity, pp.1-17.
61. **Halpern, K., & Borbalan-Ruano Ž.K.** (2009): Identitet(i), Beograd: Clio.
62. **Haralambos, M. & Holborn, M.** (2002): Sociologija-Teme i perspektive, Zagreb: Golden marketing.
63. **Hebdiđ, D.** (1980): Potkultura: značenje stila, Beograd: Rad.
64. **Hegel, G.V.F.** (2005): Fenomenologija duha, Beograd: Dereta.
65. **Horton, J.** (2003): Liberalism and multiculturalism: once more unto the breach, in B. Haddock, & P. Sutch (eds), *Multiculturalism, Identity and rights*, Routledge: London and New York, p. 25-42.
66. **Inglehart, R & Welzel, C.** (2005): Modernization, Cultural Change and Democracy- The human Development Sequence, Cambridge University Press, New York.
67. **Inglehart, R & Norris, P.** (2007): Sveto i svjetovno- Religija i politika u svijetu, Zagreb: Politička kultura- nakladno istraživački zavod.

68. **Inglehart, R. & Norris, P.** (2009): *Cosmopolitan Communications- Cultural Diversity in a Globalized World*, Cambridge University Press, New York.
69. **Ipsos Strategic marketing** (2012): *Žene u politici*
www.undp.org/content/dam/montenegro/.../Zene%20u%20politici.pdf
70. **Jameson, F.** (1995): *Postmodernizam u kasnom kapitalizmu*, Beograd: Kiz "ART PRESS".
71. **Jeknić, R.** (2007): *Sistemske i kulturne razlike*, Zbornik radova pravnog fakulteta u Splitu, god.44, 2007, br. 1 (84) str. 119-135. ISBN 1847-0459.
72. **Jerkov, S.** (2013): *Narodno muzičko stvaralaštvi u Crnoj Gori*, u: Vlahović, P. (ur.) *Etnološke odlike Crne Gore-identitet Crnogoraca i drugih etničkih zajednica u Crnoj Gori*, Podgorica: Crnogorska akademija nauka i umjetnosti. ISBN 9788672153248.
73. **Jerotić, V.** (1980) : *Između autoriteta i slobode*, Beograd: Prosveta.
74. **Jerotić, V.** (2008) : „Eutanazija i religija“, edukativni članak, br. 136 , p.331-333. <http://www.doiserbia.nb.rs/img/doi/0370-8179/2008/0370-81790806331J.pdf>.
75. **Jung, K.G.** (2006): *Civilizacija na prelasku*, Beograd: KD Atos.
76. **Kalanj, R.** (2003): *Zov identiteta kao prijeporno znanstveno pitanje*, *Socijalna ekologija*, Vol. 12, No 1-2 (47-68).
77. **Kalanj, R.** (2004): *Globalizacija i postmodernost*, Zagreb: Politička kultura, nakladno-istraživački zavod.
78. **Kale, E.** (1990): *Povijest civilizacije*, Zagreb: Školska knjiga.
79. **Kant, I.** (1979): *Kritika praktičnog uma*, Beograd: BEOGRADSKI IZDAVAČKO- GRAFIČKI ZAVOD.
80. **Kelner, D.** (2004): *Medijska kultura*, Beograd: Clio.
81. **Kermauner, T.** (1980): *Žrec avangarde i njezin grobar*, Zagreb: Naprijed.
82. **Kimlika, V.** (2004): *Multikulturalizam-multikulturalno građanstvo*, CID: Podgorica.
83. **Koković, D.** (1997): *Pukotine kulture*, Beograd: Prosveta.
84. **Koković, D.** (2005): *Pukotine kulture*, Prometej, Novi Sad.
85. **Koković, D.** (2007): *Društvo i medijski izazovi - Uvod u sociologiju masovnih komunikacija*, Novinarska biblioteka, Novi Sad.

86. **Koković, D.** „Kultura u krizi i kriza kulture“ –
[file:///C:/Users/user/Downloads/Kultura u krizi tekst saopstenja dr Dragan_Kokovic%20\(1\).pdf](file:///C:/Users/user/Downloads/Kultura_u_krizi_tekst_saopstenja_dr_Dragan_Kokovic%20(1).pdf)
87. **Kordić, S.** (2010): U čast Pera Jakobsena, Ajdačić, D. & Lazarević Di Dakomo, P. (ur.) Studia in honorem 1, Beograd: SlovoSlavia, str. 225-239.
88. **Kovačević, Ž.** (2004): U potrazi za novim identitetom, u zborniku: Identitet kao osnova tranzicije, Fridrih ebertiftung.
89. **Kuljić, T.** (2006): Kultura sećanja, Beograd: Čigoja štampa.
90. **Kuzmanović, B.** (1994): Autoritarnost, u: Lazić, M. (ur.), Razaranje društva, Beograd: Filip Višnjić, str. 151-224. ISBN 86-7363-140-8.
91. **Labus, M.** (2005): Vrijednosne orijentacije i religioznost, Sociologija sela, 43, 168 (2):383-408.
92. **Lasch, Ch.** (1986): Narcistička kultura, Zagreb: Naprijed.
93. **Lazić, M.** (2005): Promene i otpori, Beograd: IP „Filip Višnjić“.
94. **L’Bon, G.** (1995): Psihologija gomile, Novi Sad: Papirus trgovkom.
95. **Levinas, E.** (2006): Totalitet i beskonačnost, Beograd: „NK Jasen“, Beograd: JP Službeni glasnik.
96. **Lipovetsky, Ž.** (2008): Paradoksalna sreća- Ogledi o hiperpotrošačkom društvu, Zagreb: Antibarbarus.
97. **Lipovecki, Ž.** (2011): Doba praznine- Ogledi o savremenom individualizmu, Novi Sad: Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića.
98. **Lorimer, R.** (1998): Masovne komunikacije, Beograd: Clio.
99. **Luckmann, T & Berger, P.** (1992): Socijalna konstrukcija zbilje-rasprava o sociologiji znanja, Zagreb: Naprijed.
100. **MacDonald, D.** (1965): A theory of Mass Culture, u: Rosenberg, B. and Monning Whate, D., Mass Culture, New York: The Free Press.
101. **Macdonald, S.** (2009): Difficult Heritage: Negotiating the Nazi Past in Nuremberg and Beyond. New York: Routledge.
102. **Manhajm, K.** (2009): Dijagnoza našeg vremena, Novi Sad: Mediterran publishing.
103. **Markuze, H.** (1977): Kultura i društvo, Beograd: BIGZ.

104. **Mead, H.M.** (2003): Um, osoba, društvo, Zagreb: Naklada Jesenski i Turk, Hrvatsko sociološko društvo.
105. **Mijanović, M.** (2005): Statističke metode, Podgorica: Univerzitet Crne Gore.
106. **Milić, A.** (2007): Sociologija porodice, kritika i izazovi, Beograd: Čigoja.
107. **Milošević-Dorđević, J.** (2003): Jedan pokušaj klasifikacije teorijskih razmatranja nacionalnog identiteta, PSIHOLOGIJA, Vol. 36 (2), str. 125-140.
108. Ministarstvo održivog razvoja i turizma (2013) : „II godišnji izvještaj o sprovođenju milenijumskih razvojnih ciljeva u Crnoj Gori“, Podgorica.
109. Ministarstvo ekonomije Crne Gore (2014): Strategija regionalnog razvoja Crne Gore za period od 2014-2020 godine (nacrt).
110. Modernizam - <https://sh.wikipedia.org/wiki/Modernizam> .
111. Moghadam, M. V. (2008): “Reflections on the Middle East and North Africa”
[http://www.unsam.edu.ar/escuelas/humanidades/centros/CEDEHU/Moghada
m%20democracy%20and%20women%20rights.pdf](http://www.unsam.edu.ar/escuelas/humanidades/centros/CEDEHU/Moghada%20democracy%20and%20women%20rights.pdf).
112. MONSTAT (2012): Stanovništvo prema aktivnosti u Crnoj Gori, Saopštenje br.45.
113. **Moren, E.** (1979): Duh vremena I dio, Beograd: BEOGRADSKI GRAFIČKO-IZDAVAČKI ZAVOD.
114. **Nikitović, A.** (2011): Traganje za vrlinom: Filozofija i društvo, 4/2011, Institut za filozofiju i društvenu teoriju, str.157-181.
115. **Nikolić, Z** (2011): Pluralno društvo i kriza kolektivnih identiteta, Diskursi, br.1, Sarajevo, str. 218- 231.
116. **Ože, M.** (2005): Nemesta, Beograd: Biblioteka XX vek.
117. **Pantić, D** (1990): Promene vrednosnih orijentacija mladih u Srbiji, Beograd: Institut društvenih nauka -Centar za politikološka istraživanja i javno mnjenje.
118. **Parekh, B.** (2008): Nova politika identiteta. Zagreb: Politička kultura.
119. **Pavlović, Z.** (2009): Vrednosti samoizražavanja u Srbiji- U potrazi za demokratskom političkom kulturom, Beograd: Institut društvenih nauka- Centar za politikološka istraživanja i javno mijenje.

120. **Pavićević, V.** (1979): Kantova etika kategoričkog imperativa, u: Kant, I (1979), *Kritika praktičnog uma*, Beograd: BEOGRADSKO IZDAVAČKO GRAFIČKI ZAVOD.
121. **Paz, O.** (1979): *Luk i lira*, Beograd: Vuk Karadžić.
122. **Paz, O.** (1995): *Lavirint samoće*, Beograd: Centar za geopoetiku.
123. **Petković, S. J.** (2012): Kultura i masovno komuniciranje u kontekstu globalnih promena savremenog društva, *Kultura polisa*, god. IX (2012), br.17, str. 147-164.
124. **Petrović, J. & Zotović, M.** (2012), Adolescenti u Srbiji: u traganju za novim vrednostima, *Teme*, G. XXXVI, br. 1, str. 47-66.
125. **Petrović, I.** (2013a): Mogućnosti primene faktorske analize u sociologiji: primer proučavanja vrednosnih orijentacija, *SOCIOLOGIJA*, Vol. LV, N°4, str. 557-588.
126. **Petrović, I.** (2013b): Promene vrednosnih orijentacija srednje klase u periodu post-socijalističke transformacije u Srbiji, *SOCIOLOGIJA*, Vol LV, N°3, str. 375-394.
127. **Petrović, I.** (2014): Promene vrednosnih obrazaca ekonomske elite-patrijarhalnost, autoritarnost, nacionalizam, u: M. Lazić, pripr. *Ekonomska elita u Srbiji u periodu konsolidacije kapitalističkog poretka*, Beograd: Čigija štampa. ISBN 978- 86-531-0079-7
128. **Pešić, J.** (2014): Promene vrednosnih orijentacija ekonomske elite – ekonomski i politički liberlizam, u: *Ekonomska elita u Srbiji u periodu konsolidacije kapitalističkog poretka* (ur.) Mladen Lazić, Beograd: Čigoja. ISBN 978- 86-531-0079-7.
129. **Popović, V. B.** (2002): *Bukvar teorije ličnosti*, Beograd: Centar za primenjenu psihologiju Društva psihologa Srbije.
130. **Puzic, S.** (2004): Multikulturalizam i izazovi posttradicionalne pluralizacije, *Politička misao*, Vol. XLI, br. 4, str. 59–71.
131. **Radenović, S.** (2010): Identitet(i) i (kritička) kultura sećanja – bioetički aspekti, *Sociološka luča*, Godina IV, br. 2, str.133-143.
132. **Ricer, Dž.** (2009): *Savremena sociološka teorija i njeni klasični koreni*, Beograd: JP Službeni glasnik.

133. **Risman, D.** (2007): Usamljena gomila, Novi Sad: Mediterran publishing.
134. **Savić, M.** (2009): M. Hajdeger: Metafizički karakter naučno-tehničke civilizacije, Beograd: Filozofija i društvo, br. 1, str.107-139.
135. **Segalan, M.** (2009), Sociologija porodice, Beograd: Clio.
136. **Sekulić, D.** (2011): Ideološko vrijednosna orijentacija kao predznak i posljedica društvenih promjena, Politička misao, God. 48, br. 3, str. 35-64.
137. **Sekulić, D.** (2012): Društveni okvir i vrijednosni sustav, Revija za sociologiju 42 (2012), 3: 231–275.
138. **Sen, A.** (2007): Identitet i nasilje-iluzija sudbine, Poslovni dnevnik-MASMEDIA, Zagreb.
139. **Shils, E.** (1975): Center and Periphery: Essay in Microsociology, Chicago: University of Chicago Press.
140. **Simić, Ž.** (2012): Uliks i post-postmoderna, Beograd: Prosveta.
141. **Smit, A.** (2010): Nacionalni identitet, Beograd: Biblioteka XX vek.
142. **Stojković, B.** (1995): *Kulturna politika evropske integracije – Evropska unija i Savet Evrope*, Beograd: Institut za evropske studije.
143. **Stojković, B.** (2002): Identitet i komunikacija, Beograd: Čigoja štampa.
144. **Stojković, B.** (2008): Evropski kulturni identitet, Beograd: Službeni glasnik.
145. **Subašić, B. & Opančić, B.** (2013): Vrednosti i kulturni aktivizam maturanata Srbije, Beograd: Zavod za proučavanje kulturnog razvitka.
146. **Svensen, L. Fr.H.** (2005): Filozofija mode, Beograd: Gopoetika.
147. **Šeler, M.** (2011): Eseji iz fenomenološke antropologije, Beograd: Fedon.
148. **Šic, A.** (2012): Problem društvene stvarnosti, Novi Sad: Mediterran Publishing.
149. **Šokčević, Š.** (2011): Identitet i »pluralni monokulturalizam«, FILOZOFSKA ISTRAŽIVANJA 124 God. 31, Sv. 4, str. 735–749.
150. **Šušnjić, Đ.** (1998): Religija I, Beograd: Čigija.
151. **Tejlor, Č.** (1989): Izvori sopstva, Beograd: Akademska knjiga.
152. **Todorova, M.** (2006): Imaginarni Balkan, Beograd: Biblioteka XX vek.
153. **Tomić, Z.** (2007): Poljubac u doba kuliranja, Beograd: Narodna knjiga.
154. **Tomlinson, J.** (1999): Globalization and culture, University of Chicago Press.

<http://www.pacificdiscovery.org/credit/SEAre readings/Globilization%20and%20Culture%20-%20Tomlinson,%20John.pdf>

155. **Turen, A.** (1980): Postindustrijsko društvo, Zagreb: CGP Delo i Globus.
156. **Turen, A.** (2007): Kritika modernosti, Zagreb: Politička Kultura, nakladno-istraživački zavod.
157. **Turen, A.** (2011): Nova paradigma, Beograd: JP Službeni glasnik.
158. **Ultee, W.C., Arts, W.A. & Flap, H.D.** (2003): *Sociologie: Vragen, Uitspraken, Bevindingen*. Groningen, The Netherlands: Wolters-Noordhoff.
159. **Veblen, T.** (2008): Teorija dokoličarske klase, Novi Sad: Mediterran publishing.
160. **Veber, M.** (2011): Kapitalistička etika i duh protestantizma, Novi Sad: Mediterran publishing.
161. **Vermeer, T.** (2012): The influence of religion on social tolerance in East- and West-Europe: A multi-level analysis, Tilburg University (Master thesis).
162. **Vidojević, Z.** (2005): Kuda vodi globalizacija, Beograd: Filip Višnjić.
163. **Vidojević, Z.** (2010): Demokratija na zalasku, Beograd: Službeni glasnik.
164. **Vidojević, Z.** (2015): Porazi i alternative: pretnja pustoši i etika otpora, Beograd: Zavod za udžbenike.
165. **Vidojević, Z.** (2015): Kultura između imperijalizma i internacionalizma. U: Vukotić, V. (ur.) Zbornik radova: Globalizacija i kultura. Beograd, Institut društvenih nauka i Centar za ekonomska istraživanja, str. 78-87. ISBN 978-86-7093-157-2.
166. **Vukićević, S.** (2014): „Društvo znanja“ - od ideala do stvarnosti, Luča, God. VIII, br. 1, str.44-57.
167. **Vuksanović, D.** (2007): Filozofija medija: ontologija, estetika, kritika, Beograd: Čigoja.
168. **Vuksanović, D.** (2011): Filozofija medija: ontologija, estetika, kritika, Beograd: Čigoja.
169. **Vuletić, V.** (2003): Globalizacija-mit ili stvarnost, Beograd: Zavod za udžbenike i nastavna sredstva.

170. **Zečević, S.** (2008): Moderno poimanje roda i rodne ravnopravnosti-
OYSTEIN GULLVAG HOLTEROVA PERSPEKTIVA, Sociološka luča
II/1, str. 88-97.
171. **Zlatanović, Lj.** (2008): Postmodernizam i smrt subjekta-ka dekonstrukciji
samstva, Godišnjak za psihologiju, Vol 5, No 6-7, pp. 81-94.
172. **Zrinščak, S.** (2008): Što je religija i čemu religija-sociološki pristup,
BOGOSLOVSKA SMOTRA EPHEMERIDES THEOLOGICAE
ZAGRABIENSES, GOD. LXXVIII, BR. 1, STR. 25-37.

BIOGRAFIJA

Miomirka Lučić je rođena 30.09.1980. godine u Kotoru, osnovnu školu završila u Prčnju, a gimnaziju u Kotoru. Diplomirala je na Filozofskom fakultetu u Nikšiću, a magistarske studije je završila na Prirodno matematičkom fakultetu, odsjek Ekologija i zaštita životne sredine u Podgorici sa temom „Socijalno ekološki aspekti kulturnog pejzaža Skadarskog jezera i njihova veza sa turizmom“. Doktorand je na Filozofskom fakultetu u Nikšiću.

Svoj radni staž je otpočela u Centru za stručno obrazovanje, gdje je radila od 2005-2006. godine, a od 2007. godine zasniva radni odnos u Zavodu za školstvo, gdje je radila u Odjeljenju za međunarodnu saradnju.

Nakon završenih magistarskih studija 2010. godine, zasniva radni odnos na Filozofskom fakultetu u Nikšiću. Saradnik je u nastavi na Studijskom programu za sociologiju na predmetima: Teorija kulture i potreba I, Teorija kulture i potreba II, Sociologija komunikacija I i Sociologija komunikacija II, Teorijske osnove metodike sociologije, Metodika sa školskim radom, Sociologija obrazovanja i Sociologija porodice. Angažovana je na Institutu za sociologiju i psihologiju u Nikšiću. Tečno govori engleski jezik.

Pohađala je brojne seminare, konferencije i bila učesnik na domaćim i međunarodnim projektima od kojih ćemo izdvojiti sljedeće:

Seminari:

- 16-18. 10.2005. godine „Komunikacija u procesu obrazovanja i učenja“, Projekat VET 2004;
- 21-23.10.2005. godine „Korak ka priznanju neformalnog obrazovanja u SCG“;
- 17-19.11.2005. godine „Upravljanje projektom I“, Projekat VET 2005 i CRNVO;
- 24-26.11.2005. godine „Upravljanje projektom II“, Projekat VET 2005 i CRNVO;
- 05-07.10.2007.godine „Medijacija i rješavanje konflikta u školama na Balkanu“, Nansen dijalog centar;
- 16-18.11.2007. godine „Medijacija i rješavanje konflikata u školama na Balkanu“, Nansen dijalog centar;

- 20-22.06.2008. godine „Utemeljenje udruženja nastavnika građanskog vaspitanja i obrazovanja“, Zavod za školstvo;
- 24-26.04.2009. godine „Obuka trenera za ljudska i dječija prava“, Zavod za školstvo;
- 20-22.11.2009. godine „Obrazovanje za mirovno rješavanje sukoba“, Zavod za školstvo;
- 25-30.01.2009. godine „Interaktivna obuka –trening za trenere“, Zavod za školstvo;
- 23-25.09.2009. godine „Podizanje svijesti o vrijednosti prostora kroz obrazovni proces“, Zavod za školstvo.

Učešće u projektima

1. 2007-2008. godine – Izrada sociološke studije Skadarskog jezera- DRIMON WP3 (Saradnja Norveške i Crne Gore)- Univerzitet Crne Gore.
2. 2007-2010. godine- Realizacija Strategije Građanskog vaspitanja i Građanskog obrazovanja, Zavod za školstvo, Podgorica.
3. 2013-2015. godine – Izrada sociološke studije „Vrmac kako ga vide građani/ke” u sklopu projekta „Baština pokretač razvoja” (prekogranična saradnja Crne Gore i Hrvatske), Opština Tivat i „Expeditio” Kotor.

Učešće na naučnim konferencijama

1. „O identitetu”, CANU, Podgorica, april, 2013.
2. Dani mladih istraživača, CANU, novembar 2013.
3. Međunarodna konferencija, „Baština pokretač razvoja”, Dubrovnik, jun, 2014.

Izjava o autorstvu

Potpisani-a Miomirka Ludi
Broj indeksa/upisa 2109

Izjavljujem

da je doktorska disertacija pod naslovom

Vrijednosno utemeljenje kulturnog identiteta u postsocijalističkom
periodu na primjeru Crne Gore

- rezultat sopstvenog istraživačkog rada,
- da predložena disertacija ni u cjelini ni u djelovima nije bila predložena za dobijanje bilo koje diplome prema studijskim programima drugih ustanova visokog obrazovanja,
- da su rezultati korektno navedeni, i
- da nijesam povrijedio/la autorska i druga prava intelektualne svojine koja pripadaju trećim licima.

U Nikšiću, 01.02.2017.

Potpis doktoranda

Miomirka Ludi

Prilog 2.

Izjava o istovjetnosti štampane i elektronske verzije doktorskog rada

Ime i prezime autora MILOMIRKA LUDIC
Broj indeksa/upisa 2109
Studijski program STUDIJSKI PROGRAM ZA SOCIOLOGIJU
Naslov rada Većinske i manjinske političke aktivnosti u postsovjetskom periodu na primjeru Crne Gore
Mentor PROF. DR. ZORAN V. DOBRIĆ
Potpisani/a MILOMIRKA LUDIC

Izjavljujem da je štampana verzija mog doktorskog rada istovjetna elektronskoj verziji koju sam predao/la za objavljivanje u Digitalni arhiv Univerziteta Crne Gore.

Istovremeno izjavljujem da dozvoljavam objavljivanje mojih ličnih podataka u vezi sa dobijanjem akademskog naziva doktora nauka, odnosno zvanja doktora umjetnosti, kao što su ime i prezime, godina i mjesto rođenja, naziv disertacije i datum odbrane rada.

Potpis doktoranda

u Nikšiću, 04. 02. 2017.

Milomirka Ludić

IZJAVA O KORIŠĆENJU

Ovlašćujem Univerzitetsku biblioteku da u Digitalni arhiv Univerziteta Crne Gore pohrani moju doktorsku disertaciju pod naslovom:

Vrijednost ulaganja kulturnog identiteta u postsocijalističkom
periodu na primjeru Crne Gore

koja je moje autorsko djelo.

Disertaciju sa svim prilogima predao/la sam u elektronskom formatu pogodnom za trajno arhiviranje.

Moju doktorsku disertaciju pohranjenu u Digitalni arhiv Univerziteta Crne Gore mogu da koriste svi koji poštuju odredbe sadržane u odabranom tipu licence Kreativne zajednice (Creative Commons) za koju sam se odlučio/la.

1. Autorstvo
2. Autorstvo – nekomercijalno
3. Autorstvo – nekomercijalno – bez prerađe
4. Autorstvo – nekomercijalno – dijeliti pod istim uslovima
5. Autorstvo – bez prerađe
6. Autorstvo – dijeliti pod istim uslovima

(Molimo da zaokružite samo jednu od šest ponuđenih licenci, kratak opis licenci dat je na poledini lista).

Potpis doktoranda

u Nišiću, 01.02.2017.

Miomirka Radoć

1. Autorstvo - Dozvoljavate umnožavanje, distribuciju i javno saopštavanje djela, i prerade, ako se navede ime autora na način određen od strane autora ili davaoca licence, čak i u komercijalne svrhe. Ovo je najslabodnija od svih licenci.
2. Autorstvo - nekomercijalno. Dozvoljavate umnožavanje, distribuciju i javno saopštavanje djela, i prerade, ako se navede ime autora na način određen od strane autora ili davaoca licence. Ova licenca ne dozvoljava komercijalnu upotrebu djela.
3. Autorstvo - nekomercijalno - bez prerade. Dozvoljavate umnožavanje, distribuciju i javno saopštavanje djela, bez promjena, preoblikovanja ili upotrebe djela u svom djelu, ako se navede ime autora na način određen od strane autora ili davaoca licence. Ova licenca ne dozvoljava komercijalnu upotrebu djela. U odnosu na sve ostale licence, ovom licencom se ograničava najveći obim prava korišćenja djela.
4. Autorstvo - nekomercijalno - dijeliti pod istim uslovima. Dozvoljavate umnožavanje, distribuciju i javno saopštavanje djela, i prerade, ako se navede ime autora na način određen od strane autora ili davaoca licence i ako se prerada distribuira pod istom ili sličnom licencom. Ova licenca ne dozvoljava komercijalnu upotrebu djela i prerade.
5. Autorstvo - bez prerade. Dozvoljavate umnožavanje, distribuciju i javno saopštavanje djela, bez promjena, preoblikovanja ili upotrebe djela u svom djelu, ako se navede ime autora na način određen od strane autora ili davaoca licence. Ova licenca dozvoljava komercijalnu upotrebu djela.
6. Autorstvo - dijeliti pod istim uslovima. Dozvoljavate umnožavanje, distribuciju i javno saopštavanje djela, i prerade, ako se navede ime autora na način određen od strane autora ili davaoca licence i ako se prerada distribuira pod istom ili sličnom licencom. Ova licenca dozvoljava komercijalnu upotrebu djela i prerade. Slična je softverskim licencama, odnosno licencama otvorenog koda.