

УНИВЕРЗИТЕТ У БЕОГРАДУ
ФАКУЛТЕТ ПОЛИТИЧКИХ НАУКА

Андријана Р. Максимовић

**УТИЦАЈ РЕЛИГИОЗНОСТИ НА
ПОЛИТИЧКУ ПАРТИЦИПАЦИЈУ
ГРАЂАНА СРБИЈЕ**

докторска дисертација

Београд, 2017

UNIVERSITY OF BELGRADE
FACULTY OF POLITICAL SCIENCE

Andrijana R. Maksimović

**INFLUENCE OF RELIGIOUSNESS
ON POLITICAL PARTICIPATION OF
THE CITIZENS OF SERBIA**

doctoral dissertation

Belgrade, 2017

МЕНТОР:

Проф. др Милош Бешћ, Универзитет у Београду, Факултет
политичких наука

ЧЛАНОВИ КОМИСИЈЕ:

1. Проф. др Чедомир Чупић, Универзитет у Београду, Факултет
политичких наука

2. Проф. др Владимир Вулетић, Универзитет у Београду, Филозофски
факултет

Датум одбране:

УТИЦАЈ РЕЛИГИОЗНОСТИ НА ПОЛИТИЧКУ ПАРТИЦИПАЦИЈУ ГРАЂАНА СРБИЈЕ

Апстракт

Теорија модернизације као најдоминантнији приступ у социолошкој теорији данас када је о религији реч, почива на идеји прогреса. Друштвени развој праћен индивидуализацијом утиче на смањење како укупног утицаја религије у друштву, тако и религиозности појединаца који у том друштву живе. Индивидуализација се јавља као производ укупног економског развоја, урбанизације и секуларног образовања. Теоретичари секуларизације наглашавају да су одређени економски, политички и друштвени процеси нужно довели до смањења утицаја који религија данас има у друштву. Теоријски, наше претпоставке проистичу из теорије секуларизације. Када говоримо о религиозности, треба нагласити да секуларизација и модернизација стоје у синонимном односу. Предмет овог истраживања је утицај религиозности на политичку партиципацију грађана Србије. Указали смо на неопходност разликовања појмова религија и религиозност будући да се религија више везује за друштво, а религиозност за појединца. Наше виђење религиозности огледа се кроз три димензије – религијско веровање, став према цркви/конфесији и персонализована религиозност. Разумевање политичке партиципације понудили смо кроз интересовање за политику, политички активизам, чланство у организацијама и волонтеризам, као и изборну партиципацију. Дакле, политичком партиципацијом обухватили смо оне облике који се сврставају у конвенционалну политичку партиципацију, али и оне који су означени као неконвенционална политичка партиципација.

Циљ је био истражити на који начин свака од димензија религиозности утиче на политичку партиципацију грађана Србије. Резултати нашег истраживања су показали да је веома слаба веза између димензија религиозности и политичке партиципације. Такође, резултати указују на један помало парадоксалан налаз – подржавају се сви облици ауторитарне политичке културе и истовремено се даје подршка демократској вредносној

оријентацији. Хипотезу о односу димензија религиозности и димензија политичке партиципације најснажније смо одбранили анализирајући концепт персонализоване религиозности. Дакле, наша хипотеза је била да су религијско веровање и став према цркви/конфесији у позитивној корелацији само са чланством у организацијама и волонтеризмом, а да је персонализована религиозност у позитивној корелацији са свим димензијама политичке партиципације. Регресионом анализом смо утврдили да су све димензије политичке партиципације позитивни предиктори персонализоване религиозности; све димензије политичке партиципације су позитивни предиктори и религијског веровања, али су волонтеризам и чланство и статистички значајан предиктор. Тако највише вредности бета регресионог коефицијента религијског веровања налазимо код волонтеризма у организацијама. Код става према цркви/конфесији, регресионом анализом су највише вредности утврђене код волонтеризма у организацијама. Изборна партиципација јесте позитиван и статистички значајан предиктор става према цркви/конфесији, интересовање за политику је позитиван али није статистички значајан предиктор, док су политички активизам и чланство у организацијама негативан предиктор става према цркви/конфесији. Највише вредности бета регресионог коефицијента персонализоване религиозности налазимо код волонтеризма, а најниже код политичког активизма. Интересовање за политику, чланство у организацијама и изборна партиципација су позитивни, али нису статистички значајни предиктори персонализоване религиозности.

Кључне речи : Религиозност, политичка партиципација, религијско веровање, став према цркви/конфесији, персонализована религиозност, политичка култура, предиктори

Научна област: политичке науке

Ужа научна област: политиколошко-социолошке студије

УДК број: 321.02:321.7 (043.3)

316.5

32:2

INFLUENCE OF RELIGIOUSNESS ON POLITICAL PARTICIPATION OF THE CITIZENS OF SERBIA

Abstract

Theory of modernization as the most dominant approach in sociological theory nowadays, concerning religion, is based on the idea of progress. Social development followed by individualization has affected on reduction of overall influence of religion in society as well as religiousness of individuals living in that society. Individualization appears as the product of general economic development, urbanization and secular education. Secularization theorists emphasize that certain economic, political and social processes necessarily lead to reduced influence of religion in modern society. Theoretically, our presumptions are results of the theory of secularization. Talking about religiousness, we should stress out that secularization and modernization are in synonymous relation. The subject of this research is the influence of religiousness on political participation of the citizens of Serbia. We pointed out the necessity of distinction between the concepts of religion and religiousness since religion is mostly related to society and religiousness to individuals. Our perception of religiousness is reflected through three dimensions- religious belief, attitude towards church/confession and personalized religiousness. We offered the understanding of political participation through the interest in politics, political activism, membership in organizations and volunteerism, and the electoral participation. So, by political participation we included those forms classified as conventional political participation and those classified as unconventional political participation. The aim was to research how each of the dimensions of religiosity influence the political participation of citizens of Serbia. The results of our research proved very weak relationship between dimensions of religiousness and political participation. Also, the results indicate a somewhat paradoxical finding – all forms of authoritarian political culture are supported and at the same time the support is given to the democratic value orientation. We have strongly defended hypothesis on relationship of dimensions of religiousness and political participation analyzing the concept of personal religiousness. So, our

hypothesis was that religious belief and attitude towards the church/confession were in positive correlation only with membership in organization and volunteerism, and personal religiousness is in the positive correlation with all dimensions of political participation. Using regression analysis, we found all dimensions of political participation are positive predictors of personal religiousness as well as religious belief, but volunteerism and membership is statistically significant predictor. Thus, we found the highest value of the beta regression coefficient of religious beliefs in volunteerism in organizations. Regarding the attitude towards the church/confession regression analysis proved the highest value in volunteerism in organizations. Electoral participation is a positive and statistically significant predictor of attitude towards the church /confession, interest in politics is positive but not statistically significant predictor, while political activism and membership in organizations is negative predictor of attitude towards the church/confession. The highest value of beta regressive coefficient of personal religiousness was found in volunteerism and the lowest in political activism. Interest in politics, membership in organizations and electoral participation are positive but not statistically significant predictors of personalized religiousness.

Key words: religiousness, political participation, religious belief, attitude towards the church/confession, personal religiousness, political culture, predictors.

Scientific field: political sciences

Narrow scientific field: political-sociological studies

UDC number: 321.02:321.7 (043.3)

316.5

32:2

САДРЖАЈ

1 УВОД.....	1
1.1 Предмет истраживања.....	1
1.2 Циљеви истраживања.....	14
1.3 Концептуални и хипотетички оквир.....	14
1.4 Теоријски оквир и методе истраживања.....	17
2 СЕКУЛАРИЗАЦИОНА ПАРАДИГМА И ДЕСЕКУЛАРИЗАЦИЈА.....	19
2.1 Секуларизација: појам и значење.....	19
2.2 Дивергентност у приступу секуларизацији.....	23
2.3 Аргументи оспоравања секуларизације.....	27
2.4 Између секуларизације и десекуларизације.....	30
2.5 Транзиција као оквир: између трансформације и промене религијског у Србији.....	37
3 РЕЛИГИЈА И РЕЛИГИОЗНОСТ.....	46
3.1 Проблем дефинисања религије.....	46
3.2 Религиозност.....	53
3.3 Религија, религиозност и глобализација.....	60
3.4 Димензије религиозности.....	63
3.4.1 Религијски концепт веровања.....	63
3.4.2 Став према религијској конфесији/цркви.....	64
3.4.3 Персонализована религиозност.....	65

4 ПОЛИТИЧКА ПАРТИЦИПАЦИЈА.....	67
4.1 Проблем дефинисања политичке партиципације.....	67
4.2 Типологије политичке партиципације.....	71
4.3 Демократија и политичка партиципација	76
4.4 Политичка партиципација и социјални капитал	83
4.5 Димензије политичке партиципације	85
4.5.1 Интересовање за политику	85
4.5.2 Политички активизам.....	87
4.5.3 Чланство у организацијама и волонтеризам	88
4.5.4 Изборна партиципација.....	91
5 ПОЛИТИЧКА КУЛТУРА.....	94
5.1 Дефинисање политичке културе	94
5.2 Политичка култура и политичка социјализација	98
5.3 Политичка култура и политичка структура	99
5.4 Димензије политичке културе	104
5.4.1 Демократска вредносна оријентација.....	106
5.5 Типологије политичке културе	107
5.5.1 Ауторитарна политичка култура.....	110
6 ЦИВИЛНО ДРУШТВО И ПОЛИТИЧКА КУЛТУРА	112
6.1 Цивилно друштво: појам и дефиниција.....	112
6.2 Цивилно друштво: од класичне традиције до савременог концепта.....	115
6.3 Цивилно друштво и демократска политичка култура	119

7 ИСТРАЖИВАЧКИ ДЕО	122
7.1 РЕЛИГИОЗНОСТ	122
7.1.1 Религијско веровање	122
7.1.1.1 Религијско веровање у односу на образовање	125
7.1.1.2 Религијско веровање у односу на пол/род	128
7.1.1.3 Религијско веровање у односу на град/село	130
7.1.1.4 Религијско веровање у односу на припадност религијским конфесијама	132
7.1.2 Став према религијској конфесији/цркви	134
7.1.2.1 Став према цркви/конфесији у односу на образовање	138
7.1.2.2 Поверење у цркву у односу на образовање.....	141
7.1.2.3 Став према цркви у односу на пол/род.....	143
7.1.2.4 Поверење у цркву у односу на полну/родну припадност	144
7.1.2.5 Став према цркви/конфесији у односу на град/село	145
7.1.2.6 Поверење у цркву: село/град	147
7.1.2.7 Став према цркви/конфесији у односу на припадност религијским конфесијама.....	148
7.1.2.8 Религијске конфесије: поверење у цркву	149
7.1.3 Персонализована религиозност.....	151
7.1.3.1 Персонализована религиозност у односу на образовање	154
7.1.3.2 Персонализована религиозност у односу на пол/род	158
7.1.3.3 Персонализована религиозност: село – град	160
7.1.3.4 Персонализована религиозност: религијске конфесије	163
7.2 ПОЛИТИЧКА ПАРТИЦИПАЦИЈА.....	165
7.2.1 Интересовање за политику	165
7.2.2 Политички активизам.....	173
7.2.3 Чланство у организацијама и волонтеризам	180
7.2.4 Изборна партиципација.....	191
7.2.5 Демократска оријентација	192
7.2.6 Ауторитарна политичка култура.....	199
7.2.6 Корелације између скорова	205

7.3 ТЕСТИРАЊЕ ХИПОТЕЗА МУЛТИВАРИЈАНТНИМ МЕТОДАМА-РЕГРЕСИОНА АНАЛИЗА	207
7.3.1 Политички предиктори религијског веровања	209
7.3.2 Политички предиктори става према цркви/конфесији	211
7.3.3 Политички предиктори персонализоване религиозности	213
7.3.4 Политичка култура као предиктор религијског веровања	214
7.3.5 Политичка култура као предиктор става према цркви/конфесији.....	216
7.3.6 Политичка култура као предиктор персонализоване религиозности.....	217
8 ЗАКЉУЧАК.....	219
9 ЛИТЕРАТУРА	235
БИОГРАФИЈА	263
ПРИЛОГ 1.....	265
ПРИЛОГ 2.....	267
ПРИЛОГ 3.....	268

1 УВОД

1.1 Предмет истраживања

Крајем другог и почетком трећег миленијума једна од парадигми која заузима централно место је промишљање поновног јачања религија, а нарочито религијских утицаја у пољу политичког. Оно што је посебно важно истаћи јесте да се „средишња хипотеза секуларизације више не односи директно на индивидуалну преданост религији него на утицај религије као јавног интереса. Религија постаје ствар приватног избора, а не друштвена обавеза. Она постаје извор интерпретације и усмеравања индивидуалне егзистенције, а не легитимирања друштвене структуре и потврђивања моралног поретка“ (Riis, 1993).

Најчешћа интерпретација секуларизације је да је она последица процеса модернизације друштва (Bruce, 2002). Тако многи теоретичари секуларизације тврде да су економски, политички и друштвени процеси деловали на смањење утицаја религије у друштву. Један од њих је Inglehart, који тврди да се повећањем економске и социјалне сигурности смањује утицај религије у друштву одн. да се појединци удаљавају од религије (Inglehart, 1997). С друге стране, постоје мишљења да религија опстаје у сфери приватности без обзира на слабљење утицаја религије на глобалном нивоу. Grace Davie (2002) у својим истраживањима показује да су Европљани данас на другачији начин религиозни у односу на остатак света. Наиме, у већини европских земаља присутан је тренд опадања броја верника у обављању верских обреда, нарочито молитви у верским објектима. С тим у вези, поменута ауторка говори о *веровању без припадања* и износи став о релативној индиферентности грађана Европе према озбиљном прихватању религије, наводећи становнике Балкана као изузетак. Евидентно је да на простору Балкана религија заузима веома значајно место.

У постмодерном друштву секуларизација се преиспитује и рекли бисмо да се оденула у рухо постмодернизма, приказујући се као десекуларизација која враћа религију у друштвену сферу и јавља се, како то истиче Вукомановић (2009), у различитим облицима и формама у различитим деловима света. Неки аутори су тврдили да модернизација утиче на опадање религиозности, и на индивидуалном и на друштвеном нивоу, али се ова теза показала као погрешна. Наиме, управо је модернизација довела до пораста религиозности, па тако Бергер (2008) истиче да је „данашњи свет дубоко религиозан, можда чак и више него раније“.

Занимљиво је да у времену свеукупне модернизације, за које се веровало да ће довести до ишчезавања религиозности и религије, долази до њиховог ускрснућа. Хантингтон (1998) то објашњава чињеницом да је људима потребан нови облик стабилне заједнице и, заправо, религију представља као урбани феномен који је уобличен већом религиозношћу. До ревитализације религије, како то примећује Врцан (2001), долази на нивоу државе, политике и цивилног друштва. „На државном нивоу, долази до деприватизације религије од вансистемске до системске институције; на политичком нивоу, ревитализација се огледа у реполитизацији религије у политичком животу, а на нивоу цивилног друштва, десекуларизација се очитује на искуствени начин, највише у порасту конфесионалне и религијске самоидентификације“. Према Мардешићу (2007), „парадокс секуларизације јесте у томе што она слаби политичност религије“, али у исто време отвара слободан простор за јачање религије, било у самим религијским институцијама или изван њих. Према Бергеру, религијама стоје на располагању три опције – „да се повуку, да се одупиру и да се укључе у везу са плурализмом“ (Berger, 2010).

Када је реч о ревитализацији религије и религиозности у Србији, неки аутори наводе да религију и религиозност овде препознајемо кроз термин „колективне религиозности унутар постојећих вера, а не у терминима индивидуалне религиозности, у чијем су средишту појединац и његове унутрашње религијске потребе, које се могу задовољити личним избором религијских идеја и пракси“ (Врцан, 1999). Према Лебедеву (2005), постоје два теоријска оквира у тумачењу ревитализације религије у Србији. Први оквир

подразумева преплитање и подупирање религијских и нерелигијских фактора и тиче се религије као јавне установе, а други оквир акценат ставља на унутрашњу религијску обнову која извире како из сржи саме религије, тако и из индивидуалне духовне потребе верника за побожношћу. Овај први оквир се идентификује као „повратак религија у јавну, политичку и сферу образовања на бившим југословенским просторима“ (Цвитковић, 2009). Користећи синтагму Grace Davie о „веровању без припадања“, Ђорђевић истиче да су Срби религиозни на начин „традиционалног припадања без веровања“ (Ђорђевић, 2009). Благојевић пак закључује да је дошло до значајних промена на нивоу религијског понашања и да је, заправо, реч о активном религијском понашању, нарочито ако се то сагледава кроз одлазак у цркву барем једном недељно (Благојевић, 2009а). Ово различито тумачење истих резултата указује на потребу за флексибилнијим коришћењем стандардних индикатора религиозности.

Разматрајући све претходно наведено, уочавамо да су процеси секуларизације/ десекуларизације углавном разматрани кроз призму религије и, у много мањој мери, кроз религиозност. Мишљење аутора овог рада јесте да је реч о изменама у самој религиозности и превазилажењу класичне религиозности. Ако је модернизација довела до, како неки аутори истичу, повећања религиозности, постмодернизација је произвела, да тако кажемо, световну религиозност која успева на тлу грађанског друштва. По нашем мишљењу, световна религиозност у Србији није препозната као облик религиозности постмодерног доба већ пре као облик прилагођености религије условима постмодернизма. Зато и стојимо на становишту да је у Србији класична религиозност и даље доминантна.

Без обзира на то што се често ставља знак једнакости између религије и религиозности, у раду се наглашава дистинкција када је о њима реч. Религиозност се више везује за појединца, а религија за друштво. Кубурић (1999) одређује религиозност као „субјективни систем ставова и као систем унутрашњих трајних диспозиција које укључује веровања, знања, осећања и понашања“. И за Бахтијаревић (1975) је религиозност „субјективни систем ставова који укључују специфичне облике веровања, мишљења, осећања и тенденције, а јавља се као

систем унутрашњих, трајних диспозиција, које се манифестују било на вербалан, било на невербалан начин у понашању верника“. Религиозност се ипак најчешће дефинише као „социјално-психолошко стање својствено верујућем човеку, које има три аспекта: сазнајни, афективни и акциони. Заправо, она је јединство веровања, осећања и праксе“ (Ђорђевић, 2007).

Два конститутивна елемента класичне религиозности, према Ђорђевићу (2007) и Благојевићу (2004), јесу религиозна свест (у широком распону веровања, осећања и религијског доживљаја) и религијско понашање и удруживање. Треба истаћи да је процес секуларизације учинио да класична религиозност изгуби своју традиционално доминантну позицију. Мишљења смо да ту позицију полако преузимају различити облици световне религиозности. Иначе, световна религиозност модерног друштва суштински није „мање религија“ од класичне религиозности. „Иако су објекти веровања у њима емпиријске, а не оностране природе, за њих је примарно значајно што је у њима оваплоћено свето; они се узимају као свети и добијају трансцендентно значење“ (Бешић, Ђукановић, 2000).

„Човек може бити религиозан на различите начине, тако да су димензије религиозности релативно независне и аутономне“ (Тадић, 1998). Религиозност је веома сложен феномен, о којем не можемо говорити а да не прецизирамо на који аспект при томе мислимо. Олпортов концепт религиозности се састоји у разликовању интризичке и екстринзичке религиозности. У концепту интризичке религиозности религиозност је интериоризована, а остале потребе су супсидијарног карактера. Екстринзичка религиозност је заснована на мотивима прихватања од стране социјалне групе, а у функцији је остваривања неких других потреба (Allport, 1950). Религиозност се испољава и у односу према другима и заједници (Kirpenberger, 2001). Једна од темељних дистинкција односи се на разликовање *садржајног и функционалног приступа* (Ђорић, 1998). Садржајни приступ се, према Ђорићу, фокусира на познавање религијске науке, испуњавање сакраменталних обавеза, учествовање у ритуалима, учесталост молитве изван верског обреда, мистична искуства, прихватање религијских вредности и веровања у њих као и на њихов утицај и примену у свакодневном животу и понашању. Функционални приступ је пак, за овог аутора, фокусиран на улогу коју

религиозност има у животу појединца и на основно питање – шта чини мотивациону основу религиозности. Модели настали у оквиру ове традиције најчешће издвајају основне потребе, чије задовољење религиозност омогућава, као што је потреба за смислом и сигурношћу. Нашим разумевањем религиозности обухваћено је и оно што је наведено као класична религиозност и тзв. световни облици религиозности.

У раду ћемо користити три појма религиозности – религијско веровање, став према религијској конфесији/цркви и персонализована религиозност (Бешић, 2014).

Прва димензија је религијско веровање и њу операционализујемо посредством следећих индикатора: да ли верујете у Бога, у живот после смрти, у пакао, рај и грех. Истраживање конвенционалне религиозности се не може замислити без укључивања индикатора који се односе на веру у Бога. Ови индикатори се сматрају веома битним и често се изједначавају са самом религиозношћу. Не може се замислити религиозност неког појединца или групе а да не подразумева веру у Бога. Дакле, когнитивна димензија религиозности се исказује кроз религијско веровање. Бројна истраживања су показала да се обновљена традиционална религиозност није повукла, већ је дошло до стабилизације (Радисављевић, Типаризовић, 2002) религијске ситуације која се огледа кроз висок ниво веровања у основну догму хришћанства, у Бога, и велико поверење у цркву. Веровање у загробни живот јесте једна од основних религијских догми и треба истаћи његову компензаторску функцију – од понашања на овом свету зависи положај на оном свету.

Друга димензија религиозности јесте став према религијској конфесији/цркви. Класична религиозност је утемељена у институционалној религијској организацији (цркви). Она укључује прихватање учења религије, практиковање побожности у религијским организацијама и развијање осећања припадности црквеној организацији. Ову димензију религиозности сагледавамо кроз следећа питања – да ли црква даје одговоре на морална питања, духовне потребе, породичне и социјалне проблеме.

Трећа димензија религиозности је персонализована религиозност (веровање у личног Бога/духа/животну силу, унутрашња духовност, заинтересованост за свето/ натприродно, налажење утехе у вери, молитва и/или медитација). Овај тип религиозности се не везује стриктно за религиозност у класичном смислу. Он се састоји од унутрашњег и индивидуализованог става према светом.

Прве две димензије религиозности, религијско веровање и став према цркви/ конфесији, можемо означити као класичну религиозност, а трећа димензија, персонализована религиозност, јесте оно што називамо световном религиозношћу.

Други концепт којим се бавимо у раду је политичка партиципација.

Политичка партиципација се може одредити на више начина. Код неких аутора политичка партиципација се своди на изборну партиципацију (Milbrath, Goel, 1977). Неки пак појмом политичке партиципације обухватају сва понашања и акције грађана којима утичу на доносиоце политичких одлука (Teorell, 2006). Verba i Nie (1972) политичку партиципацију представљају као активности обичних грађана које су усмерене на избор владе и њене акције. Поменути аутори разликују два модела политичке партиципације – стандардни социоекономски модел и пуни модел политичке партиципације. Ови модели су замишљени као одговор на питања зашто грађани партиципирају и на који начин то чине. Стандардни социоекономски модел полази од става да социјални статус појединца одређује колико ће и како партиципирати; пуни модел политичке партиципације полази од социоекономског, а обухвата и варијабле као што су занимање, образовање и приходи, старост, пол и религиозна припадност. Полазећи од оваквог виђења политичке партиципације, Brady (1999) и Norris (2002) својом дефиницијом обухватају и оне активности грађана које нису искључиво усмерене на доносиоце политичких одлука, па под политичком партиципацијом подразумевају и све оне активности које имају за циљ постизање одређених исхода у друштву.

У раду ћемо понудити разумевање политичке партиципације, које је, у ствари, синтеза претходно наведених разумевања овог појма. Основни разлог за то је што под политичком партиципацијом не подразумевамо само активности које су усмерене на избор владе и на доносиоце политичких одлука, већ и на све оне активности којима се нешто мења или може променити у друштву. Политичку партиципацију ћемо размотрити кроз неколико димензија и по моделу који је развио Милош Бешић (Бешић, 2014).

Прва димензија политичке партиципације се односи на интересовање за политику и њу операционализујемо посредством следећих индикатора – став испитаника о томе колико је политика важна у његовом животу, учесталост политичке комуникације, степен интересовања за политику и степен у коме је политика праћена у медијима. Kase и Barnes (1979) су нарочиту пажњу поклањали овом виду партиципације. Према степену заинтересованости за политику, они су разрадили четири модела политичког деловања: модел политичке апатије, модел политичке пасивности, модел експресивног деловања и модел инструменталног деловања.

Медији све више преузимају социјализаторску и информациону улогу. Већа доступност различитих информација посредством средстава масовне комуникације чини да бирачи све више постају независни у погледу стицања знања о политичким догађајима и разумевања политичких проблема. Како Далтон истиче, „бирачи боље памте информације које су страначки обликоване и склонији су да о њима размисле“. Страначка наклоност и идентификација су веома важне за подстицање интересовања за политику (Dalton, 2008).

Друга димензија политичке партиципације јесте политички активизам и он се одређује као „спремност грађана на предузимање одређених акција како би се утицало на доносиоце одлука, укључујући и радикалније облике деловања“ (Бешић, 2014). Политички активизам операционализујемо посредством следећих индикатора: потписати петицију, придружити се бојкотима, учествовати на законски одобреним демонстрацијама, придружити се неслужбеним штрајковима и заузети зграде или фабрике. Онда када гласање нема утицаја, грађани прибегавају радикалнијим облицима деловања. Они који практикују овај вид партиципације имају мање поверења у институције, а верују у протесте, петиције

и сл. (Stolle, 2005). Осим овога, однос између конвенционалне и неконвенционалне партиципације је обрнуто сразмеран (Kriesi, 2008). Kase и Barnes (1979) су у својим истраживањима протестног понашања, као новог облика политичке партиципације, показали како је дошло до пораста овог облика неконвенционалног деловања, а то носи одређене ризике. Они су истицали да овај облик политичког деловања носи и одређене елементе неодговорности, што утиче на демократију и њено функционисање. То захтева одговарајућу политичку социјализацију грађана, али и одговорно понашање политичких елита како протестни потенцијал не би био деструктиван.

Трећа димензија политичке партиципације је чланство у организацијама и волонтеризам. Ову димензију ћемо разматрати кроз чланство у социјалној организацији за старије особе, особе са посебним потребама или сиромашне; у верској или црквеној организацији; образовној, уметничкој, музичкој или културној активности; синдикату; политичкој партији или групи; локалној организацији која се бави питањима сиромаштва, запошљавања, становања, једнакости раса; организацији која се бави развојем трећег света или људским правима; организацији за очување животне средине, екологију, права животиња; професионалном удружењу; активностима младих; спортским или рекреативним организацијама; женским групама; покрету за мир; добровољној организацији која се бави здравственим питањима. Како примећује Dalton (2008), грађанска удружења, групе за притисак и организације посвећене одређеним темама све више преузимају улогу артикулације интереса. Неки сматрају да је то резултат преласка са материјалистичких на постматеријалистичке вредности (Inglehart, 1977). Овај прелазак је значио смањење подршке традиционалним хијерархијски устројеним организацијама, а већу подршку новим облицима удруживања. Одсуство људи из политике и из политичких партија повећава „испразност политике“ (Furedi, 2005). Различите друштвене мреже и удружења која афирмишу политичку партиципацију представљају социјални капитал, који утиче на демократски развој друштва, и то на два начина – спољашњим утицајем на државну заједницу и унутрашњим ефектом на појединца (Patnam, 2008). Организације цивилног друштва омогућавају грађанима да дефинишу своје интересе и циљеве и да их изнесу пред представнике власти. Као део социјалног

капитала, „мреже служе попут проводника корисних информација и помажу у остваривању наших циљева“ (Стојиљковић, 2011). Патнам (2003) социјални капитал одређује као скуп карактеристика друштвене организације, као што су поверење, норме и мреже, који могу да побољшају ефикасност друштва олакшавајући заједничке акције. Он одређење социјалног капитала изводи из чињенице да у свим друштвима постоје формалне и неформалне везе међусобне интеракције. Од снаге формалних и неформалних веза зависи и јачина социјалног капитала.

Четврта димензија политичке партиципације јесте изборна партиципација. Још су Verba и Nie (1972) у делу о политичкој партиципацији изборну партиципацију издвојили као један од четири темељна типа политичке партиципације. Parry, Moyser и Day (1992) су нарочиту важност придавали овом облику политичке партиципације. Истраживања показују како је у већини земаља дошло до стабилизације нивоа изласка на изборе (Torf, 1995). Borg (1995) стоји на становишту да вредносни модел материјализам/постматеријализам одн. религиозност/секуларност има релативно мали утицај на излазак на изборе, док пуни модел, који укључује старост, пол, образовање и приходе, говори много више о излазности на изборе.

Висок степен политичке партиципације подразумева снажну демократију. Постоје различита становишта у вези са учешћем грађана у демократији. Неке теорије демократије су политичку партиципацију редуковале на изборну партиципацију. Тако нпр. Хелд (1987) и Бобио (1990) под демократским системом подразумевају систем чији се легитимитет проверава периодично путем слободних избора уз опште право гласа, где постоје главни протагонисти, а то су партије, и где је утврђен главни начин вођења политике за највећи део националне заједнице, а то су избори. Идеја делотворне партиципације је темељни елемент Далове теорије демократије. Дал (1970) се залаже за ширу и квалитетнију партиципацију на свим нивоима друштва и власти – у предузећима, локалној заједници, различитим интересним групама и удружењима, али и на изборима и другим формама политичког деловања. За њега је најважнији услов демократије да сви чланови заједнице имају једнако право партиципације у колективном

одлучивању и да то право користе. Инсистирао је на важности начела политичке једнакости и истицао његову повезаност са друштвеним и економским факторима. Политичку једнакост он види као решење за све проблеме постојећих демократија, а његов модел полиархије сматра се синонимом за демократску владавину. Полиархија је за Дала „релативно демократизовани режим у којем постоји либерализација и значајно учешће становништва у политичком животу, а то значи изразиту инклузивност и отвореност за политичко такмичење“ (Дал, 1997).

О значају политичке партиципације за демократију говори и Cerol Pateman. Она изједначава политичку партиципацију са партиципативном демократијом и супротставља је савременим теоријама демократије које су, заправо, минималне дефиниције демократије, засноване на избору политичких лидера (Pateman, 1970). Тако и Сартори (1987) сматра да учествовање у политици у једном демократском друштву подразумева читав низ активности, а не само гласање и чланство у удружењима која штите одређена грађанска права. Како Патнам (2003) истиче, „друштво које нема развијену свест о грађанској партиципацији и које гаји поданичку политичку културу не може ни да очекује ефикасне политичке и управне институције“. Такви грађани преузимају улогу „отуђених и циничних молитеља“.

Ово истраживање треба да пружи одговор на питање *на који начин религиозност утиче на политичку партиципацију грађана Србије*. То изискује подробно разматрање облика религиозности и утврђивање преовлађујућег облика религиозности у Србији и као и дефинисање доминантног модела политичке партиципације. Допринос овог истраживања огледа се, пре свега, у разумевању феномена религиозности и политичке партиципације. Будући да виши ниво политичке партиципације подразумева јачање демократије, разумевање феномена политичке партиципације је од огромне важности за развој демократије. Такође, допринос овог истраживања је и у мерењу утицаја религиозности на политичку партиципацију. Посебно треба истаћи да се у раду појединачно сагледавају све димензије религиозности и политичке партиципације, а тиме и утицај сваке димензије религиозности на сваку димензију политичке партиципације.

У уводном поглављу докторске дисертације биће предочени предмет и циљеви истраживања, основне хипотезе од којих ће се поћи у истраживању, методе истраживања.

Друго поглавље ће најпре пружити увид у значење термина секуларизација, а затим ће бити изложени различити приступи секуларизацији и аргументи за њено оспоравање. Такође, у овом делу ће бити речи и о десекуларизацији, о томе шта она представља и какве су њене импликације. Као посебан аспект истиче се контекст у коме се у Србији одвијају секуларизација и десекуларизација, а то је транзиција, која се овде поставља као оквир за разумевање промена у оквиру религијског. Распад традиционалне заједнице се подудара са слабљењем конвенционалне религиозности и њеним потискивањем од стране световне религиозности. Заправо, од успеха у стварању грађанског друштва у Србији зависи и положај конвенционалне религиозности.

У фокусу трећег поглавља је религиозност. После теоријског дела о религиозности и димензијама религиозности, акценат је на концептима кроз које меримо религиозност. Операционални концепти који су предмет мерења јесу: религијско веровање, став према цркви/ конфесији и персонализована религиозност. Религијско веровање меримо кроз питања: да ли верујете у Бога, у живот после смрти, у пакао, рај и грех. Друга димензија религиозности која је предмет мерења јесте став према религијској конфесији/ цркви. Став према цркви се мери кроз двовалентно изражавање става о томе да ли црква даје одговоре на морална питања, духовне потребе те породичне и социјалне проблеме. Персонализована религиозност је концепт који се заснива на изградњи религијског света на персонализованој духовној равни независно од религијског веровања и става према конфесији/ цркви. Ту спада веровање у неку врсту духа, животне силе, заинтересованост за свето, натприродно, налажење утехе у вери, медитација и молитва. У оквиру овог поглавља говоримо и о односу религије, религиозности и глобализације. Посебно је значајно показати како је глобализација утицала на разумевање религиозности. Осим о конвенционалној, говори се и о новим облицима тзв. световне религиозности.

У четвртном поглављу говоримо о политичкој партиципацији и већем броју операционалних концепата, а то су: интересовање за политику, политички активизам, чланство у организацијама, волонтеризам и изборна партиципација. Први концепт политичке партиципације се односи на мерење интересовања за политику, што чинимо кроз четири питања – прво се тиче става испитаника о томе колико је политика важна у њиховом животу; друго се тиче учесталости политичке комуникације; треће мери степен интересовања за политику; четврто мери степен у коме је политика праћена у медијима.

Други концепт је политички активизам. Определили смо се за схватање политичког активизма као спремности грађана на предузимање одређених акција како би се утицало на доносиоце одлука, подразумевајући и радикалније облике деловања. Политички активизам меримо кроз пет варијабли – потписати петицију, придружити се бојкотима, учествовати на законски одобреним демонстрацијама, придружити се неслужбеним штрајковима и заузети зграде или фабрике.

Значајан аспект политичке партиципације је и чланство у организацијама и волонтеризам. Понудићемо списак организација, а затим истражити проценат оних који су чланови и волонтери у свакој од њих.

Последњи, али не мање важан аспект политичке партиципације који ћемо истраживати јесте изборна партиципација. Изборну партиципацију мерићемо кроз питање у упитнику – да ли би гласао на изборима уколико би они били одржани сутра.

За сва наведена мерења користићемо социодемографске варијабле и конфесионалну припадност у функцији контроле мерених вредности.

У овом поглављу говоримо и о односу политичке партиципације и демократије. Наиме, висок степен политичке партиципације је претпоставка снажне демократије. Заправо, тражимо модел демократије који доноси пун смисао политичке партиципације. Такав модел узима у обзир све димензије политичке партиципације које смо изложили, што значи да се не своди искључиво на изборну партиципацију. У ствари, партиципативна демократија је такав систем који настоји да омогући директну партиципацију и утицај грађана у процесу

политичког одлучивања на свим нивоима политичке организације, који захтевају њихов ангажман и лојалност. Кроз ове димензије политичке партиципације настаје социјални капитал, па и однос политичке партиципације и социјалног капитала такође разматрамо у овом делу. Без социјалног капитала, демократија је нефункционална и беживотна и зато је његово стварање важно како у формалним, тако и у неформалним мрежама интеракције.

У петом поглављу говоримо о политичкој култури – компонентама и типологијама политичке културе, као и о димензијама политичке културе. Посебну пажњу посвећујемо односу вредности и политичке културе и у том смислу разматрамо, и теоријски и операционално, демократску вредносну оријентацију. Говоримо о разлици између ауторитарне и демократске политичке културе и испитујемо присутност различитих типова ауторитарне политичке културе у Србији. Политичка култура се не може разматрати независно од политичке партиципације. Различити облици партиципације и обрасци понашања које они производе у великој мери одређују тип политичке културе. У овом делу пажњу посвећујемо партиципацијском моделу политичке културе, ослањајући се на типологију Алмонда и Вербе. Висок степен политичке партиципације се на свим нивоима квалификује као грађанска политичка култура. Мерењем политичке партиципације сазнајемо да ли у политичком систему Србије постоји грађанска политичка култура или је, служећи се терминологијом Алмонда и Вербе, реч о поданичкој политичкој култури.

У шестом поглављу говоримо о цивилном друштву и политичкој култури. Преко одређења појма цивилног друштва, генезе, класичног схватања до савремених концепата цивилног друштва, увиђамо нераскидиву везу са политичком културом. Посебно је значајан однос цивилног друштва и демократске политичке културе. Развој демократске политичке културе од суштинског је значаја за развој цивилног друштва. С друге стране, постојање и деловање цивилног друштва је један од неопходних услова демократије. Принципи на којима почива идеја цивилног друштва (аутономија, плурализам, асоцијативност, самоорганизација, солидарност и др.) представљају важне

претпоставке на којима почива организација модерног демократског политичког живота.

Седмо поглавље је посвећено емпиријском истраживању. Након укршатања варијабли, следи обрада података и, коначно, схватање закономерности добијених података, те извођење закључака на основу емпиријски постављених података. Након утврђивања корелација између свих скорова и провере постављених хипотеза регресионим моделима, аутор у овом делу рада изводи закључна разматрања у вези са утицајем религиозности на политичку партиципацију грађана Србије.

1.2 Циљеви истраживања

Главни циљ истраживања јесте да се покаже у којој мери и на који начин религиозност утиче на политичку партиципацију грађана Србије. Дакле, истраживање треба да покаже следеће:

1. Какав је утицај религијског веровања на политичку партиципацију?
2. Како став према религијској конфесији утиче на политичку партиципацију?
3. Како прсонализована религиозност утиче на политичку партиципацију?
4. Како свака од димензија религиозности утиче на димензије политичке партиципације појединачно?
5. Какве су разлике у степену религиозности у односу на пол, степен образовања и на релацији рурално/урбано?

1.3 Концептуални и хипотетички оквир

Општа хипотеза: Религиозност утиче на политичку партиципацију у Србији и то тако да је виши ниво религиозности праћен нижим нивоом политичке партиципације и обрнуто. Ово објашњавамо општим, амбијенталним,

друштвеним и политичким условима. Турбулентне друштвене и политичке околности почетком новог века, економска криза, незапосленост, тежак материјални положај великог броја људи јесу околности којима објашњавамо однос религиозности и политичке партиципације у Србији. Истраживања показују да од свих институција људи у таквом окружењу највише поверења имају у религијске организације (Благојевић, 2013). Низак ниво социјалног поверења је индикатор потенцијалне друштвене нестабилности. Како према неким интерпретацијама социјално поверење није ништа друго до производ религијски фундираних моралних норми у једном друштву (Brehm, Rahn, 1997), то би значило да степен религиозности битно одређује степен социјалног поверења у друштву. Поверење у институције, говорећи из угла теорије социјалног капитала, у највећој мери зависи од социјалног поверења (Coleman, 1990; Putnam, 1993). Међутим, поверење у институције се третира као политичка варијабла, која зависи од политичких фактора и због тога очекујемо обрнуто пропорционални однос религиозности и политичке партиципације.

За све димензије религиозности користићемо исти хипотетички оквир:

X1 Очекује се да ће се са вишим нивоом образовања смањивати степен религиозности. Образовање је један од фактора индивидуализације, која је производ укупног економског развоја, урбанизације и секуларног образовања. У погледу Србије, како истиче Јукић (1991), треба само подсетити да је већина данашњих интелектуалаца зреле или старије животне доби одгојена у породицама у којима је грађански материјализам био главни поглед на свет. Ово донекле објашњава резервисаност дела наше интелектуалне елите, која често сеже до предрасуда, манифестованих кроз истицање мање или више негативних појава везаних за феномен религије и религиозности (Радисављевић-Ћипаризовић, 2006).

X2 Очекује се да је код жена виши степен религиозности него код мушкараца. Оне се чешће и лакше идентификују са ужом заједницом (породицом), а мушкарци са широм заједницом (државом). Разлози за то се могу тражити у социјалној улози жене у друштву уопште. Жена је свакако окренута

према породици, а таква улога жене је компатибилна са религиозношћу. Како закључују неки аутори, утицај мајки на религиозност деце је већа у односу на утицај који имају очеви (Argyle, 2000). За неке ауторе објашњење у већој религиозности жена лежи у томе што су „жене више везане за духовне вредности“ и тиме „религија више одговара суштинској природи жена“ (Анић, 2003). Поред објашњења која су етичка – различити ставови и схватања жена и мушкараца, и функционалних објашњења, која разлику у религиозности жена објашњавају начелно из угла различитих функција жена и мушкараца у животу, посебно бисмо истакли важност социолошких објашњења која дубље прилазе овом питању. У овом смислу, посебно значајним за објашњење наше хипотезе, сматрамо налазе Davie и Walters (1998), који су вишу религиозност жена тумачили чешћим занимањем неге деце и осталих код жена него код мушкараца. То су, дакле, она занимања у којима често долази до суочавања са смрћу, које је „могуће издржати само ако се верује да је реч о Божијој вољи“. „У тим случајевима може свето бити не само видљивије него изричитije“ (Davie, Walters, 1998). Тако, предиспозиције за религијске вредности жене стичу још у детињству кроз бригу о другима (de Vaus and Mc Allister 1987; Miller and Hoffmann 1995). Хипотезу бисмо могли, такође, објаснити и већом незапосленосту жена која производи друштвену изолацију, а која се надомешћује религиозношћу.

X3. На релацији рурално/урбано очекивано је да религиозност буде израженија у руралним срединама. Као чувар традиције, село је, у односу на град, било мање изложено утицајима социјалистичке идеологије. Такође, објашњење ове хипотезе налазимо и самој природи друштвених односа у селу. Реч је о примарним друштвеним односима који подразумевају јаку социјалну контролу понашања појединца. Користећи се Патнамовим речником, на селу бисмо идентификовали повезујући социјални капитал који јача групну хомогеност. У селу владају обичаји и традиционални морал, што је компатибилно са религиозношћу.

X4 Очекује се да ће степен религиозности бити виши код припадника исламске вероисповести него код православца и католика. Објашњење ове

претпоставке налазимо у томе што се ислам одређује као „филозофија живота“ и по томе се он разликује од других вера. „То је систем целокупног живљења и зато ислам тражи од човека пуну преданост Богу. Он одбија поделу људи и институција на верско и световно.“ Дакле, „све носи миомирис Бога“ (Сејид Хусеин Наср, 1982). Чини се да су и глобални трендови у религиозности утицали на повишен степен религиозности припадника исламске вероисповести и у Србији.

X5 Религиозност је у позитивној корелацији са чланством у организацијама и волонтеризмом, а у негативној корелацији са интересовањем за политику и изборном партиципацијом и политичким активизмом. Криза традиционалних вредности јача компезаторску функцију религије и доводи до тога да, човек препуштен себи, излаз и спас од свакодневних проблема тражи у религији, убеђен да му само нека виша сила може помоћи. Појединац не очекује помоћ ни од кога, па се ослања једино на веру у личног Бога. Избори се све мање виде као начин постизања промене у друштву и отуда разлози за овакву тврдњу. Будући да политички активизам значи смањено или непостојеће поверење у политику, у институције, а тиме и смањено интересовање за политику и учешће на изборима, појединци снагу налазе у вери у Бога, коју показују кроз помоћ другима различитим акцијама и преко удружења и организације чији су чланови. Разматрајући историјске околности у којима се православље налазило, Бергер је подвукао да је за цркву једини начин да преживи изазове расног, националног и верског плурализма да се преобликује у организацију волонтеристичке оријентације (Бергер, 2010).

1.4 Теоријски оквир и методе истраживања

Доминантан теоријски оквир је постпозитивизам. Овај правац подразумева да се могу дати само делимично објективна објашњења стварног света. Постпозитивисти су наклоњени проучавању промена, раста, развоја, прогреса, научног знања. За њих вредности одређују избор циљева. Вредности и норме су

саставни чиниоци сваке људске делатности, а вредности још и усмеравају правце развоја.

У раду ћемо се првенствено ослањати на анализу секундарних података ЕВС-а (European Value Study) на бази анкетне методе у свим државама Европе. У питању је компаративно крос-национално и лонгитудинално истраживање које се на сваких девет година, по јединственој методологији, спроводи у читавој Европи. Поменуто истраживање је реализовано 2008/2009. године. Укључивањем земаља бивше Југославије, створила би се могућност за реализацију компаративних студија. Будући да се бавимо испитивањем веза између варијабли, користићемо квантитативне методе биваријантне и мултиваријантне статистике. Хипотезе ћемо тестирати регресионим линеарним моделима.

2 СЕКУЛАРИЗАЦИОНА ПАРАДИГМА И ДЕСЕКУЛАРИЗАЦИЈА

2.1 Секуларизација: појам и значење

Данашњи термин секуларизација води порекло од латинске речи *saeculum*, чије значење би се могло разумети као генерација, период, дух одређеног периода или временско трајање од једног века (Шајнер, 1994). У анализи значења овог појма евидентна је вишесмисленост. Могли бисмо рећи да је латинско *saeculum* имало пре неутрално и негативно него позитивно значење – као немериво у великом распону времена или као моћ Сатане над овим светом. У средњем веку пак долази до нагињања ка неутралности овог појма кроз термине световно свештенство и световна војска. Заправо, кроз ове термине се и уочавао неутралан, а не непријатељски став према религији. Тек након Вестфалског мира појавио се термин секуларизација у значењу које је доста блиско данашњем.

У првој половини 18. века хановерски дворски саветник Јохан Готфрид Мајерн употребљава термин секуларизација за означавање правног чина развлашћивања црквеног земљишта, имовине и самостана и њихов прелазак из црквеног у државно власништво и контролу. У ствари, овакво разумевање термина секуларизација било је резултат преговора између црквених и државних власти и преовладало је до 1803. године, од када се секуларизацијом означава насилно одузимање црквених поседа, грабљење од стране младе и ратоборне грађанске класе (Благојевић, 2005).

У 19. веку секуларизација се посматра више културолошки и означава ослобађање културе и школства од утицаја религије и цркве. У делима просветитеља, нарочито Волтера и Русоа, али и од стране припадника класичне социолошке мисли (Конта, Диркема, Вебера и Маркса) дат је наговештај онога што би се могло дешавати са религијом у модерном друштву. Они уочавају битне промене не само религијске ситуације свог времена, што је изражавано кроз тврдњу о пропадању религијског погледа на свет и религије уопште, него и кроз

промене које су уводиле капиталистичко друштво у процес модернизације. Овај значајан губитак упоришта цркве у друштву подударао се са спремношћу њених вођа на сарадњу са владајућим класама, али и на идентификацију са постојећим привилегијама у духовном и материјалном смислу. Карл Манхајм истиче да овоме треба додати и то да покушај промене црквене интерпретације света од стране секти и појединаца представља „одраз непрекидне тежње да се свет поново објасни на основу нечијег необичног субјективног доживљаја“ (Манхајм, 2009). Вебер (1997) се служи појмом „отчаравање света“ и тиме указује на историјску еволуцију којом се развило модерно западно друштво. Како наводи, „врло слични услови друштвеног развоја резултирају различитим друштвеним последицама“. То је и очигледно уколико Запад упореди са Кином и Индијом, где је такође постојао капитализам. Ипак, Вебер посебност модерног капитализма на Западу објашњава посебношћу *етоса* који проналази у протестантско-калвинистичкој етици. Наиме, он својим истраживањима показује да се дух модерног капитализма – кроз бригу за будућност, процену, систематизацију живота – развио као одговор на изазове калвинистичке доктрине предодређености.

Тек након Другог светског рата секуларизација се почиње третирати прво методама и техникама религијске социологије, а убрзо и у оквирима социологије религије. Оно од чега се пошло је, заправо, разумевање односа модернизације и опадања утицаја религије. Идеја модерности је заснована на томе да брани и признаје постојање недруштвених темеља друштвеног поретка. То и доказује значајем који придаје разуму, који је универзалан и не зависи у потпуности од улоге коју има у функционисању друштва (Турен, 2011). И раније су постојали прелази, али они никада нису били тако интензивни као прелаз из традиционалног у модерно друштво. Ентони Гиденс кључним сматра следећа обележја модерности (Гиденс, 1998):

1. брзина промена које покреће модерност;
2. ширина промена која различита подручја доводи у међусобне односе и тако шири талас промена, потискујући форме традиционалних друштава;
3. природа друштвених институција (од које су неке сасвим нове и не постоје у традиционалним друштвима, док оне које су постојале мењају своју суштину).

Као показатељ секуларизације узима се појава верског плурализма, па тако „умножавање малих верских заједница само потврђује слабљење религије као друштвене снаге, али и секуларизациону тезу, јер се често догађа повратак вери, само не црквеној, односно традиционалној“ (Јукић,1997). Индикатор секуларизације је и повлачење религије у приватни живот. То што црквени облик вере губи моћ и утицај на вернике, не значи да губи моћ и у личном искуству. Трећи показатељ секуларизације је и сама друштвена диференцијација. Она је учинила да универзални поглед на свет, који је нудила религија, буде потиснут у други план, а да на важности добију посебни и појединачни системи идеја, веровања и вредности. Четврти показатељ секуларизације је најбоље приказати речима „општа рационализација друштвеног живота“, која се, заправо, састоји у уверењу да се све појаве могу рационално објаснити и разумети, „али баш тај процес, када достигне критичну тачку, доводи до искуства празнине световног света и потребе за његовим допуњавањем и осмишљавањем, из чега се види да је секуларизација зависна од сакрализације...“ (Јукић, 1997). Полазећи од става да је секуларизација мултидимензионалан феномен, Шајнер издваја шест типова одређења секуларизације (Шајнер, 1994):

1. Секуларизација се схвата као нестајање религије. Ова теза свакако представља врхунац процеса секуларизације који почиње губитком статуса и утицаја религијских институција. Резултат овог процеса јесте друштво без религије;
2. Секуларизација се схвата као конформизам у односу на овај свет. Реч је о схватању по коме друштво прожето религијом своју пажњу од натприродног усмерава ка овом свету. Резултат овако схваћеног процеса секуларизације је друштво које се бави искључиво прагматичним задацима садашњице и религијска група која се ни по чему не разликује од остатка друштва;
3. Секуларизација је дистанцирање друштва од религије. Према оваквом схватању, религија се ограничава на сферу приватног живота. Крајњи резултат овако схваћене секуларизације јесте религија чисто унутрашњег карактера, као и свођење религије на религијске групе;

4. Секуларизација је транспозиција религијских веровања и институција. Транспозиција се врши од сакралног на чисто људски контекст. Резултат овако схваћеног процеса секуларизације је потпуно антропологизована религија и друштво које је преузело све функције које су раније припадале религијским институцијама;
5. Секуларизација је десакрализација света. Заправо, свет губи некадашњи сакрални карактер и постаје предмет рационалног објашњења. Резултат овако схваћене секуларизације је потпуно рационално друштво без натприродног и мистичног;
6. Секуларизација је кретање од светог према секуларном. Ово схватање секуларизације се најшире везује за теорију друштвене промене и крајњи резултат би било друштво које своје одлуке доноси рационално и утилитарно и које у потпуности прихвата промене.

Друштва која се приближавају полумодерности стално ризикују да се уклопе у двоструки језик – језик заједнице и један универзални језик, што слаби њихово деловање. Сматрало се да је процес модернизације у позитивној корелацији са секуларизацијом и да се на тој премиси заснивају модерна друштва. Међутим, било је и оних аутора, који су представљали мањину у односу на већину заступника ове тезе, који су сматрали да је, у ствари, реч о обрнутој ситуацији – да је опадање религије узрок модернизације. Често се наилази на став да је најдоминантнији приступ религији онај који је производ теорије модернизације, која је у пољу религије и религиозности трансформисана у теорију секуларизације (Бешић, 2014).

Постоји тенденција да се појмом модернизације истисне појам друштвеног развитка и да теорија модернизације заправо постане општа теорија друштвеног развитка земаља у развоју и постсоцијалистичких друштава (Ранковић, 1981). Неки процес модернизације изједначавају са настанком и ширењем индустријског и постиндустријског одн. капиталистичког друштва (Хобсбаум, 1987; Годшо, 1987). С друге стране, постоји тенденција да се овај појам сузи на модернизацију земаља у развоју, јер се, према мишљењу неких аутора, модернизација испољава као мобилизација, диференцијација и лаицизација и не сме се изједначити са

индустријализацијом, јер је лаицизација претходила индустријализацији (Boudan, Bourricaud, 1982).

Дакле, не може се рећи да је секуларизација искључиво производ модерног друштва као што се однос модерног друштва и религије не може свести само на процес секуларизације.

У постсекуларном друштву долази до изражаја сазнање да „модернизација јавне свести по фазама обузима и рефлексивно мења и религиозне и световне менталитете“ (Хабермас, Рацингер, 2007). Не сме се, међутим, превидети да је „појам секуларизације са свим својим дериватима послужио као формула заклетве, формула која је следеће осећање издржавала само овлаш, а оно онда постало хваљена нужност – црква мора да се отвара према свету“ (Лукман, 1994). То да ли је модерно друштво секуларизовано или је захваћено процесом секуларизације, у знатној мери зависи од тога шта се подразумева под религијом, а тиме и под секуларизацијом (Хамилтон, 2003).

2.2 Дивергентност у приступу секуларизацији

Кристализација секуларизацијске тезе отворила је читаву лавину дебата. Под секуларизацијом се, у основи, подразумевало смањење друштвеног значаја религије, нарочито у политици, образовању и јавности. Дакле, то је „процес у модерном друштву услед којег верске институције, деловање и свест губе свој друштвени значај“ (Wilson, 1982). Рационализација на којој инсистира Макс Вебер је управо повезана са слабљењем утицаја религије у друштву. Он је рационализацију хришћанске етике у грађанском друштву називао већ поменути „отчаравањем природе и света“. „Просветитељски ентузијазам духа пресудно је утицао на свеопшту рационализацију западног света, уз радикалну вољу да за свагда потисну магијске и спиритуалне мистерије, утолико пре што се овоземаљским стварима влада путем калкулације“ (Вебер, 1997).

Иако је прихваћено мишљење да је сувишно говорити о секуларизацији уколико религију одредимо са функционалистичког становишта, у теоријама

раних функционалиста ипак примећујемо елементе процеса секуларизације. И управо су функционалисти довели секуларизацију у директну везу са дефиницијом религије. Диркемова дистинкција на свето (духовно) и световно (профано) је лагано превођење друштва са светог на световно. Рекли бисмо да је овим и Диркем признао да религија слаби у друштву. Да се послужимо терминологијом Фердинанда Тениса, смисао појаве секуларизације на Западу налази се у преласку са концепта заједнице на концепт друштва. Заједница у себе укључује религију, а друштво подразумева рационалност. Последице рационалности у друштвима управо се манифестују као одвајање религије од других друштвених улога и институција, рушење религијског погледа на свет и слабљење утицаја религије на политику, економију, морал и образовање. У друштву владају инструменталне вредности, а не морална врлина и стога слабе чврсто интегрисане везе блиско повезаних људи. Рационализација живота у оваквом друштву је изузетно висока и то је оно што га поставља у супротност са црквом (Вилсон, 1984).

У условима повећане сложености и опште диференцијације друштва, религија и религијске институције мењају функције, али то не значи да нестају. Указујући на значај диференцијације у друштвеној структури, Талкот Парсонс подвлачи да су религијске институције постале јасно диференциране од осталих друштвених институција, што је заправо значило да су религијске институције изгубиле моћ и друштвену контролу над осталим сферама живота. Оне све више своју функцију свде на задовољавање потреба издвојених индивидуа или религијских група. „Религија тако постаје приватизована и гурнута на маргине друштвеног поретка“ (Валис, Брус, 1994). У тесну везу са оваквим схватањем религије Чанен је довео схватање генерализације религије. „У савременом друштву религија се, с једне стране, приватизује, а са друге стране, и генерализује, што је такође последица секуларизације. Под генерализацијом религије подразумева се процес религијског прожимања света, али не у конвенционалном смислу, него под маском тзв. световних религија“ (Tschannen, 1994).

Вилсон пак рационализацији и развоју државе даје првенство у објашњењу узрока слабљења религије у западним културама. „Савремена држава

функционише без трансцендентне легитимације која јој је на почетку њеног стварања била неопходна“ (Вилсон, 1984). Лукман полази од концепта диференцирања друштва и процес секуларизације објашњава на следећи начин: „...због појачаног друштвеног диференцирања, опада интегративна моћ религије“. Он сматра да се „у оквирима комплексне друштвене структуре појединац константно креће из једне у другу друштвену институционалну сферу, а свака од њих од појединца тражи апсолутну приврженост“ (Маркешић, 1998).

Секуларизација је обухватила и то да ће се „модерна култура, с једне стране, и њено хришћанско порекло и прошлост, с друге стране, показати као тренутне супротности које се међусобно искључују и сукобљавају“. У таквој ситуацији „појединац трага за властитим идентитетом и, у недостатку универзалног погледа на свет, ствара властити поглед на свет“ (Лукман, 1994) . Зато је погрешно религију идентификовати само са њеним институционалним облицима, а религиозност представљати само као идентификацију са религијским институцијама. Лукман (1994) је сматрао да секуларизацијом треба означавати само онај „процес који је довео до повећања аутономије различитих сегмената друштвене структуре“.

Бергер сматра да је најважнија последица секуларизације управо „приватизација религије која се сагледава кроз механизам религијског тржишта“. Религијски плурализам доводи до стварања религијског тржишта и, услед тога, религија се третира као било који други производ. У таквом контексту, „појединац ствара лични модел религиозности, а секуларизована религија погодно тло налази у самој приватности индивидуе“ (Berger, 1969). Olivier Tschannen је указивао да „секуларизација не почива на идеји да религија нестаје као део личног искуства, односно религија може остати веома важна у људском животу, али у исто време она може губити своју позицију у друштву“ (Tschannen, 1994).

Casanova истиче три важна елемента секуларизације као кључна за период модернизације (Casanova, 1994):

1. повећану структурну диференцијацију друштвеног простора,
2. приватизацију религије и

3. опадање друштвеног значаја религијских веровања, религијске посвећености и институција религијских заједница.

Dobbelaere димензије секуларизације анализира а) на нивоу друштва, б) на нивоу религијских организација и институција и в) на нивоу појединаца. Он истиче да „секуларизација није механички еволуцијски процес, већ процес који зависи од културног контекста у којем се одвија и у који су укључени појединци и групе“ (Dobbelaere, 1985). Chavez је указивао на то да је „секуларизација на нивоу друштва последица процеса функционалне диференцијације на нивоу друштва“ и треба је заправо разумети као процес умањења капацитета религијских елита да показују моћ над осталим институционалним сферама (Chavez, 1994).

Желимо да се осврнемо и на дефиницију Брајана Вилсона, британског социолога религије. Наиме, он сматра да се секуларизација може дефинисати као „процес у коме верске институције, пракса и религијска свест губе свој друштвени значај“ (Вилсон, 2005). Суштина ове дефиниције је у томе да се главни токови друштвеног живота диференцирају од религије и религијског утицаја и постају самосталнији. Слично Вилсону, Bruce секуларизацију дефинише кроз три кључне тачке (Bruce, 2002):

1. опадање религијске вредности за функционисање нерелигијских улога и институција;
2. опадање социјалног статуса религијских улога и институција;
3. опадање интересовања за религијске обичаје, као и опадање начина на који исказују веровања религиозне врсте.

За Момена секуларизација је смањење утицаја и улоге религије у обликовању политике, нарочито социјалне политике. Ту улогу, како истиче овај аутор, преузимају секуларне или профане религије (Momen, 1999).

За Јукића, секуларизација је сасвим одређен друштвени процес и историјска чињеница која стоји у средишту савремене цивилизације. Он полази од чињенице да древне културе и њихове религије деле ствари на свете и световне. „А процес који свете ствари ставља у позадину, а у први план истиче световне ствари, називамо секуларизацијом“ (Јукић, 1997). Врцан своје схватање секуларизације заснива на ставу да секуларизацију не треба одредити у ограниченим оквирима искључивости *или-или*, већ у далеко ширим оквирима *и-и*

и услед тога је то процес који се врло широко одређује. Овај аутор стога секуларизацију одређује као вишедимензионалан и дубоко противречан процес, одређен из више углова посматрања подједнаке важности:

- 1) укупност процеса слабљења друштвеног значаја религије;
- 2) одвајање људи од религије и цркве у модерним друштвима;
- 3) промене не само у религијској ситуацији већ и у самој религији (Врцан, 1986).

Крстић секуларизацију разуме на два начина – секуларизација као нерелигиозност и удаљавање од цркве и секуларизација као раздвајање и разилажење свакодневног начина живота од захтева хришћанске вере. Током протеклих неколико векова, истиче он, „свет је одузимао од цркве област по област друштвеног живота, свдећи веру на поље индивидуалног афинитета“ (Крстић, 2012). Овим као да је признато да постоје сфере људског и друштвеног живота које не зависе од божје воље. Такође, као да се признаје да и у црквеном животу постоје секуларне области које се могу поверити световњацима.

2.3 Аргументи оспоравања секуларизације

Даље набрајање дефиниција секуларизације свакако не води прецизном одређењу овог појма. Наведене дефиниције указују на то да је реч о недовршености овог концепта. Треба нагласити да су управо комплексност проблема секуларизације и недовршеност самог процеса довели до њеног оспоравања, упркос широко заснованој искуственој евиденцији, која је указивала на повлачење религије из колективног и индивидуалног живота људи као и на губљење значаја религије у јавној сфери. То само указује на то да је немогуће проучавати настанак и еволуцију модерног друштва уколико не узмемо у обзир феномен секуларизације. Пишући о секуларизацији, Драгољуб Ђорђевић истиче да је „прва карактеристика савременог света свест о секуларности света“ (Ђорђевић, 1982). На неки начин је и разумљиво да се око једног тако важног феномена формирају различита, па чак и опречна мишљења. Ипак, распон у оквиру кога се крећу виђења секуларизације је, рекли бисмо, максималан – од

придавања централног места процесу секуларизације и улоге у процесу формирања савременог друштва, до њеног потпуног порицања. Одлично поређење са овом ситуацијом направио је Хамилтон. Наиме, он је, осврнувши се на ширину размимоилажења у погледу схватања секуларизације, рекао да је „то исто као када би историчари економије расправљали о томе да ли је уопште било индустријске револуције“ (Хамилтон, 2003).

Навешћемо неколико аргумената за оспоравање секуларизације.

Први аргумент се заснива на оспоравању секуларизације кроз схватање религије као нужног састојка људског живота. Суштина ове врсте оспоравања је у томе да се религиозност не доводи у везу са социјалним човековим животом и да никакви квантитативни подаци не могу довести у питање религију јер, како истиче Јингер, „свако је религиозан таман толико колико сваки човек говори неки језик“ (наведено према: Благојевић, 2005).

Други аргумент оспоравања секуларизације долази из равни проблема дефинисања религије. Реч је о томе да ће, зависно од тога у ком се значењу појам религије употребљава у искуственим истраживањима религије, зависити и смисао и правац секуларизације. Дакле, из овога произилази да је одредница секуларизације онолико колико имамо и дефиниција религије.

Трећи аргумент оспоравања секуларизације се састоји у ограничавању искуствене евиденције искључиво на конвенционалну религиозност. Овај облик религиозности је подложнији процесу секуларизације, што се не би могло рећи за неинституционализовану религију. Централни проблем је у томе што секуларисти не праве разлику између религије и религијског и, посебно, не праве разлику између конвенционалне (црквене) религиозности и религиозности уопште. Danielle Harvieu-Leger је разматрала секуларизацију као специфичну европску карактеристику, указујући да је погрешно мишљење да уз опадање религијске праксе опада и заступљеност религијског веровања. Она је истицала да су западна друштва амнезијска друштва, друштва кратког памћења уопште, па, према томе, и религијског памћења. Разлог за то она налази у слабљењу две кључне институције које су биле преносиоци колективне свести у традиционалном друштву, а то су породица и парохија (Harvieu-Leger, 2003). У европским земљама дерегулација институционалне религије није значила да су конвенционалне религијске

традиције изгубиле на свом културном значају. Према Мардешићу, „срећан парадокс секуларизације је у томе што она слаби политичност религије, али отвара простор за јачање религиозности религије, изван или у самим религијским институцијама“ (Мардешић, 2007).

Четврти аргумент оспоравања секуларизације је, чини се, модел са најочигледнијом доказном снагом. Према овом моделу, ништави су докази које употребљава секуларистичка парадигма јер је све очигледнија ревитализација религије и повратак светог, и то не само кроз видове постмодерне религиозности, већ и кроз традиционалне, институционализоване облике. Управо овај аргумент оспоравања секуларизације је изнедрио појам десекуларизације као неизоставан у разматрању религијских промена, како индустријских и постиндустријских друштава, тако и постсоцијалистичких, транзицијских друштава. Након слома социјалистичког блока и распада Совјетског Савеза, уочава се ревитализација религије у Русији и јачање утицаја религије у државама и друштвима Југоисточне Европе. Да се заиста ради о ревитализацији религије, сведочи и пролиферација нових религијских покрета у Америци и Европи, која је јасан индикатор ревитализације религијског живота. С једне стране, глобална дешавања су довела до плурализације светова појединаца, а са друге стране, узроковала су поткопавање извесности. Такво стање је Бергеру дало повода да тврди да је неизвесност стање са којим се велики број појединаца тешко носи и, сходно томе, сваки покрет, не само религијски, који обећава да ће повратити сигурност, има спремно тржиште. Бергер примећује да су у порасту конзервативне, традиционалне верске организације и покрети у свим светским религијама, за разлику од оних покрета и организација који су уложили огромну енергију да би се прилагодили секуларизованом свету. Дакле, како истиче овај аутор, данас јачају управо оне цркве које су се најмање компромитовале духом модернизма и секуларизма (Бергер, 2008).

Више пута је истицано да је секуларизација вишедимензионалан и дуготрајан процес трансформације традиционалних друштава у модерна друштва као и да постоје позитивне и негативне оцене овог процеса. Уколико промене места и улоге религије посматрамо само као негативан процес, полако преузимамо улогу социјалног песимисте и, заправо, сматрамо да је религиозност

данашњих људи неупоредиво мања у односу на прошлост. Ако секуларизацију посматрамо на овај начин, ми онда заступамо став да је она исто што и атеизација. Управо зато што секуларизација није појава карактеристична само за наше време него је сталан процес у свакој религијској традицији, њене последице не треба сагледавати као нестајање или изумирање религије, већ као постепен губитак власти и моћи верских установа, одн. црквеног облика вере, уз јављање нових облика верског живота. Дакле, реч је о трансформацији једног облика веровања у други, а никако о изумирању религијских идеја, веровања и вредности. Треба нагласити да „што друштво постаје више световно, то потреба за светим више расте. Не може се живети у свету без виших вредности које му дају смисао“ (Шушњић, 2009).

2.4 Између секуларизације и десекуларизације

„Пре бих рекао да је будућност религије повезана с могућношћу развијања вере у оквиру могућности људског искуства и људских односа који ће остварити кључни смисао за солидарност људских интереса и инспирисати деловање које ће тај смисао остварити.“

Џон Дјуи, *What I believe*, 1930.

У савременом постмодерном друштву о секуларизацији се говори на један потпуно другачији начин; она се све више преиспитује, како у смислу ваљаности, тако и у погледу хеуристичке плодности. Поновно рађање религије у трећем миленијуму није било мотивисано глобалним дешавањима као што су тероризам или планетарна еколошка катастрофа, већ, како истичу Рорти и Ватимо, „секуларизацијом сакралног, које се налази у средишту процеса којим се цивилизација западног света развија“ (Рорти, Ватимо, 2011). Ма колико хтели да то другачије видимо, секуларизација се најчешће интерпретира као последица процеса модернизације друштва (Bruce, 2002). Тако многи теоретичари секуларизације тврде да су економски, политички и друштвени процеси деловали

у смеру смањења утицаја религије у друштву. Један од њих је Inglehart који тврди да се повећањем економске и социјалне сигурности смањује утицај религије у друштву одн. појединци се удаљавају од религије (Inglehart, 1997). С друге стране, постоје мишљења која кажу да, без обзира на слабљење утицаја религије на глобалном нивоу, религија опстаје у сфери приватности. У постмодерном друштву секуларизација се преиспитује и може се рећи да се оденула у рухо постмодернизма, приказујући се као десекуларизација која враћа религију у друштвену сферу и јавља се, како то истиче Вукомановић, „у различитим облицима и формама у различитим деловима света“ (Вукомановић, 2001). „Секуларне идеје и вредности се усвајају и егзистирају уз религијске вредности, а то значи да је очекиван својеврсни вредносни релативизам, тј. истовремена заступљеност вредносних оријентација које на теоријском нивоу могу бити супротне“ (Мариновић-Јеролимов, 2002).

Бројни су они који су узимали здраво за готово да ће модернизацијом друштва религија губити на значају и они који су сматрали, како је и Вебер истицао, да религија неће имати смисла у времену које карактеришу рационализам и интелектуализам. Неки аутори су тврдили да модернизација утиче на опадање религиозности, гледано и кроз друштво и кроз индивидуалну свест, али се ова теза показала погрешном. Претпоставка да модерност неопходно води до опадања вере је, по Бергеру (2008), „слободна вредност“. То значи да је могу потврдити како људи који ово сматрају добром вешћу, тако и они који ово сматрају веома лошом вешћу. Управо је модернизација довела до пораста религиозности. Бергер истиче да је „данашњи свет дубоко религиозан, можда чак и више него раније“. Модернизација има ефекат секуларизације и то у неким местима више него у другим. Али, исто тако, она је инспирисала снажне покрете против секуларизације. Треба нагласити да секуларизација на друштвеном нивоу није нужно повезана са секуларизацијом на нивоу индивидуалне свести.

У свом делу *Десекуларизација света* Бергер је поставио три питања: 1. Одакле води порекло широко распрострањен препород религије? Овом питању приступило се из два правца. Први је да модерност поткопава извесности које се прихватају као готове чињенице и којима су се људи вековима водили; други правац представља чисто секуларни поглед на свет, који је своје уточиште

пронашао у елитној култури. 2. Који курс ће религија у будућности највероватније заузети? Оно што је спорно у тражењу одговора на ово питање јесте да ли је уопште могуће дати глобалну прогнозу и колико једна таква прогноза може бити поуздана. И поред тога што неки социолози покушавају да спасу секуларизациону парадигму, јасно је да свет неће бити мање религиозан него што је данас. 3. Да ли се препорођене религије разликују по својој критици секуларног поретка? (Бергер, 2008).

Дакле, из питања произилази став да је критика секуларности заправо заједничка карактеристика свих покрета у препороду. Ипак, они се у тој критици разликују, а то условљава систем веровања свакога од њих. Није случајно што смо се фокусирали на наведена Бергерова питања. Она су нас само још јаче учврстила у закључку да људско постојање лишено трансцендентности представља једно осиромашено и неодрживо стање. „Посесивни индивидуализам и високи статус нарцистичке културе у западној цивилизацији озбиљно угрожавају ауторитет религијских веровања, али то не значи да је наступила смрт религије“ (Бергер, 2008). Неке верске институције су изгубиле моћ и утицај у многим друштвима, али и стара и нова религијска веровања су наставиле да постоје у животима појединаца. Управо у времену свеукупне модернизације, за које се веровало да ће довести до ишчезавања религиозности и религије, долази до њиховог ускрснућа. Хантингтон то објашњава чињеницом да је „људима потребан нови облик стабилне заједнице“ и религију, у ствари, представља као урбани феномен који је уобличен већом религиозношћу (Хантингтон, 2000). Било је и оних који су истицали да се не ради непосредно о повратку вери него о томе да се човек ослободи епохалне заслепљености да вера данашњем човеку нема ништа више да каже јер противречи његовој хуманистичкој идеји о уму, просветитељству и слободи (Hübner, 2003).

„Нови религијски покрети могу се сматрати различитим реакцијама на проблеме модерног доба или стратегијама за њихово решавање, али нам оне не дају објашњење зашто неке групације прихватају једну врсту стратегија, а друге групације другу“ (Хамилтон, 2003). С једне стране, појава нових религијских покрета сматрала се изразом слабљења религиозности, и то пре свега традиционалне религиозности, а са друге стране, они су представљали потврду

теза о сакрализацији. Нови религиозни покрети су антисекуларни, али не и антимодерни, јер не одбацују индустријализацију и урбанизацију (Хантингтон, 2000). Како наводи Хантингтон (2000) „ревивализам религије је урбани феномен и одликује га већа религиозност младих у односу на њихове родитеље“. У том смислу, има оних аутора који истичу да је црква основна форма религије до реформације, касније је то секта, двадесети век припада деноминацији, док ће у двадесет првом веку то бити култ (Гавриловић, 2005). Главни разлог промене религијских форми треба потражити у промени културних вредности и институционализацији модернизације.

До ревитализације религије, како то истиче Врцан, долази на нивоу државе, политике и цивилног друштва. „На државном нивоу долази до деприватизације религије од вансистемске до системске институције; на политичком нивоу ревитализација се огледа у реполитизацији религије у политичком животу, а на нивоу цивилног друштва десекуларизација се очитује на искуствени начин, највише у порасту конфесионалне и религијске самоидентификације“ (Врцан, 2001). Када се говори о ревитализацији конвенционалне религије, о повратку или буђењу светог, о новим религијским покретима и култовима, повратку мистици и појави култне религиозности, заправо је реч је о процесу који доводи у питање пре тога мање или више прихваћену теорију секуларизације, која је ишла раме уз раме са модерним, индустријским друштвима.

Као и у случају секуларизације, тако се наводе различити узроци који су допринели поновном јачању религиозности (Марјановић, Марков, 2011). С тим у вези, треба издвојити следеће:

1. исцрпљивање модернитета и немогућност да се на рационалној основи реше питања друштвене и индивидуалне егзистенције модерног човека. У индустријском и постиндустријском друштву модеран човек је суочен са чињеницом да не може да реши проблеме и уреди свој живот. То га наводи да потражи сигурност у религији као инстанци од које га је модерни начин живота удаљио;
2. ревитализација религије је блиско повезана са друштвено-структуралним коренима савремене друштвене кризе, која доводи до појачане потребе за новим облицима друштвене интеграције. Тако се

религија све више види као фактор друштвене интеграције. С обзиром на то да је реч о високоразвијеним друштвима, користећи се Диркемовским речником, реч је о органском типу солидарности;

3. јачање ауторитарности у условима друштвене кризе представља подлогу за јачање религије и религијског;

4. криза смисла и вредности је у тесној вези са репродукцијом религиозне свести. Кризни друштвени оквир производи могућност за поновно освајање друштва под заставом традиционалних веровања и вредности (Berger, 1983).

Поред наведених, Марјановић истиче и следеће детерминистичке оквире процеса десекуларизације (Марјановић, 2016):

1. урушавање комунистичких режима социјалистичких друштава и њихових атеистичких идеологија;

2. мигрантски таласи који доводе до стварања дијаспоричних заједница у развијеним земљама на религијско-етничкој основи;

3. унутрашња логика социокултурних система, која се заснива на цикличном смењивању типова културе. Као реакција на материјалистичку културу, следи повратак на идеациону културу, у чијем се окриљу налази и религијски препород.

4. Ту је и схватање да је секуларизација привремено одступање и застрањивање противно људској природи као *homo religiosus*, после кога мора да уследи десекуларизација као доминантан процес.

Религија, дакле, поново осваја сопствено подручје религијског, али и јавног и друштвеног. Са једне стране, реч је о задобијању политичког значаја религијских традиција, а са друге стране, религијске традиције деприватизују усвојена, синкретичка веровања и понашања. Наиме, реч је о догађајима који су показали да религија заправо није изгубила. С тим у вези, треба указати на следеће: 1. У исламским земљама крајем 70-их година јача фундаментализам, који се такође идентификује као узрок десекуларизације. Овај феномен се јавља као један вид отпора прозападном облику модернизације и, према Бергеру, веома је лош за друштво јер производи нерешиве сукобе са онима који не деле њихова уверења (Berger, 2010); 2. У низу западних земаља долази до промене религијске

ситуације; 3. Значајна је улога религије и цркве у рушењу комунистичког поретка у Средњој и Источној Европи крајем 80-их и стварању религијске ситуације која се поставља као радикална деатеизација ових друштава у процесу повратка религији и цркви.

Стив Брус, један од последњих чувара секуларизацијске тезе, издваја ситуације у којима модернизација не подрива религију већ јој, напротив, додељује важне друштвене улоге као што су културна одбрана и културна транзиција. Тако се смисао културне одбране према овом аутору огледа у ситуацији када су две или више заједница у конфликту, а њихови чланови припадници различитих религијских традиција, док се смисао културне транзиције манифестује у помоћи људима да се носе са променама са којима су суочени (Bruce, 1996). Наводећи узроке који су довели у питање процес секуларизације, Јукић истиче да је хришћански конзервативизам поражен на изборима у Сједињеним Америчким Државама 80-их година, а што се тиче јачања исламског фундаментализма и посткомунистичког религијског ревивализма, у њима истинска секуларизација није ни почела, па религија игра политичку улогу коју је и пре тога играла (Јукић, 1991). Религије широм света, према неким ауторима, улазе у јавну сферу и арену политичког надметања не само да би заштитиле свој традиционални терен, већ и да би учествовале у надметању којим ће се одредити модерне границе између појединца и друштва, између породице, цивилног друштва и државе и између нација, држава, цивилизација и светског поретка (Casanova, 1994). Према Grace Davie, Западна Европа, где такође долази до оживљавања светог, представља изузетак који потврђује правило. Она сматра да треба бити опрезан у употреби појма секуларизација. Наиме, Европа све мање верује, али не уопштено; она не постаје атеистичка, већ све мање верује на традиционалан начин. Реч је пре о нецрквеној религиозности него о секуларизацији. Ова ауторка употребљава један израз којим изражава специфичност Западне Европе у овом погледу, а то је „веровање без припадања“. Изразом се објашњава да пад црквене религиозности не значи да је дошло до пада религиозности уопште. У прилог томе она наводи и емпиријске податке до којих је дошла анализирајући религиозни профил Европе. Све европске земље је условно поделила на: а) католичке (Белгија, Француска, Ирска, Италија, Португалија, Шпанија), б) мешовите (Велика Британија, Западна

Немачка, Холандија, Северна Ирска) и в) лутерантске земље (Данска, Финска, Исланд, Норвешка, Шведска). До резултата истраживања је дошла на основу два индикатора: фреквентност одласка у цркву и раширеност религијског веровања. Резултати истраживања су показали да је, када је у питању одлазак у цркву, упечатљива разлика код католичког у односу на протестантска подручја. У католичким подручјима примећено је осцилирање, док је у протестантским подручјима тај проценат уједначен и низак. Када је реч о индикаторима који се односе на веру у Бога, резултати истраживања су показали да је религиозност више изражена у католичким земљама (Бергер, 2008).

Теоретичар Дејвид Мартин, уочавајући разлику у динамици секуларизације у Европи и Северној и Латинској Америци, исламском Блиском истоку и Северној Африци, скреће пажњу на то да је неопходно сузити парадигму о секуларизацији у Европи (Мартин, 1994). Оно што је карактеристика секуларизације у Европи јесте да религија није потпуно нестала из живота људи, него да је индивидуализована одн. приватизована. Ова индивидуална религиозност је, заправо, исказивање религиозности на субјективан начин, а не и на манифестан начин, редовним посећивањем цркве.

Када се говори о постсекуларизацији, често се истиче да је религија прешла из јавне у приватну сферу (Boseti, Klaus, 2008). Некој врсти конфузије у разумевању десекуларизације доприноси неједнозначност употребе овог појма. Тако су у употреби термини који означавају супротне тенденције од секуларистичких, али врло често и они појмови који нису повезани са одговором на секуларизацију друштва. Треба рећи да, ако се десекуларизација савременог света тумачи као реакција на секуларизацију и атеизацију, то онда значи да десекуларизација није сваки пораст религиозности и повезаност појединаца и група са религијом и црквом, него је десекуларизација особен начин раста религије и проширење њеног друштвеног утицаја у контексту реакције на секуларизационе процесе. Према неким мишљењима, десекуларизацију треба разумети као контрасекуларизацију. Заправо, она је својеврсна реакција на учинке секуларизације. „Није свака религијска експанзија десекуларизација него само она која представља одговор на неку садашњу или претходну секуларизациону тенденцију“ (Благојевић, 2015). Према Бергеру, религијама стоје на располагању

три опције : 1. да се повуку, 2. да се одупиру или 3. да се укључе у везу са плурализмом (Бергер, 2010).

Ма колико да је појам секуларизације вишезначан, ипак се њен суштински смисао односи на јасно раздвајање цркве од државе. Овај феномен је и у Кантовом и у Хегеловом систему представљен као световно, односно „овоземаљско озбиљење трансцедентних хришћанских начела слободе“ и то, пре свега, од слободе поробљавања једних од стране других. Како закључују Рорти и Ватимо, „будућност религије у постмодерном друштву мора да води солидарности, милосрђу и иронији“. Тачније, „истина светог и профаног представља ексклузивизам слободног појединца, верника или пак агностика“ (Рорти, Ватимо, 2011).

2.5 Транзиција као оквир: између трансформације и промене религијског у Србији

Крајем 20. и почетком 21. века у свим областима друштвеног живота догодиле су се значајне промене, које су биле видљиве на свим нивоима – од локалног до глобалног нивоа. У већини бивших социјалистичких земаља на истоку и југоистоку Европе ове промене су тумачене као транзиција од социјализма ка капитализму . Кључне промене светског капиталистичког система најбоље се могу разумети сагледавањем три равни: економске, политичке и културне. На економском нивоу ради се о трансформацији од индустријског ка информатичком капитализму; у политичком смислу реч је о појави нових актера регулације друштвених односа; с аспекта културе, реч је о преображају ка глобалној култури и ту се, пре свега, мисли на идеологију конзумеризма (Вулетић, 2008).

Јасно је да се процес десекуларизације манифестује на различите начине и да облик и форма овог процеса зависе од географског подручја, али и од процеса који су се на тим подручјима одвијали, као и од тектонских промена до којих су ти процеси доводили. Тако се савремене религијске промене у друштвима у

транзицији тешко могу разумети уколико се претходно не приступи објашњењу појма транзиција. Баш зато што се често наилази на констатације да је транзиција сложен, вишезначан, неједносмеран, дивергентан процес, чини се неопходним објашњење овог појма, и то не само за разумевање религијских, већ и економских и политичких и уопште друштвених промена. Различите класификације теоријских приступа постсоцијалистичкој трансформацији најчешће се групишу у две подгрупе, с обзиром на средишње појмове који су коришћени у анализи савремених средњоевропских и источноевропских друштава. То су појмови транзиције и зависности од пређеног пута (Лазих, 2005).

Треба истаћи да је током друге половине 90-их година прошлог века првобитна теза о транзицији била оштро критикована због једнолинеарног детерминистичког погледа на историју. Наиме, према Лазиху, „увођењем савремене тржишне економије и демократије, она је имплицирала директно укључивање девијантних комунистичких друштава у јединствен прогресиван ток модерне капиталистичке историје“. Због наглашавања одлучујуће улоге актера друштвених промена, транзицијска интерпретација постсоцијализма је представљала, како то истиче овај аутор, „теоријски поједностављен израз тријумфалистичке западне идеологије“ (Лазих, 2005).

Транзиција се може одредити као прелаз, промена или трансформација. Дакле, реч је о неједнозначном одређењу појма. Често се тумачи као имплементирање модерних форми у постсоцијалистичке земље, као прелаз из социјализма у капитализам и у том смислу се може на њу гледати као на један вид модернизације. Анализирајући улогу религије у земљама са транзиционим процесима, Врисе препознаје њену деприватизацију у случајевима када она на себе преузима улогу културне одбране и културне транзиције. Управо зато се подвлачи да модернизацијски процеси слабе религију, осим у случајевима када она има ове две друштвене улоге (Гавриловић, 2005). За Бешића је транзиција „фундаментална промена друштва у свим кључним аспектима његовог постојања“ (Бешић, 2014). Како истиче Богдановић, „транзиција је сложен и противуречан процес у којем мање развијено друштво прелази из једног стагнантног, недемократског, сиромашног друштва у динамично, демократско и богато друштво“ (Богдановић, 1997). Заправо, реч је о процесу који обједињује поступке

и радње које су врло често у сукобу, с једне стране, и о жељи да се друштво из темеља промени и уреди, с друге стране.

У тзв. комунистичким и социјалистичким режимима Источне Европе „индивиде су биле последњи бастиони религије у друштвима у којима су најдубљи корени религије укинута а религија проглашена илузијом“ (Благојевић, 2007). Одмах након завршетка Другог светског рата на сцену ступају процеси који протежирају атеизацију друштва као једну врсту позиције којом је исказивана лојалност политичком систему. Религија и верници су били друштвено, а посебно политички, негативно вредновани. Аутори који су се бавили питањем процеса атеизације у бившем југословенском друштву истицали су да се може говорити о једној врсти изнуђене секуларизације. Наиме, радило се о процесу чија је улога била примарно политичка и тицала се стабилизације новоустановљеног друштвеног система. Као што се може закључити из овако постављеног стања ствари, секуларизација у поменутиим друштвима није настала као одговор на достигнути ниво социо-културног развоја, као што је то био случај у западним друштвима. Међутим, свакако треба истаћи да се присилна секуларизација није дешавала само у друштвима са социјалистичком идеологијом. Demerath упозорава на „присилну секуларизацију“ као резултат британске империјалне политике у Индији, секуларизацију Јапана после Другог светског рата, која се огледала у забрани државног шинтоизма, Бен-Гурионову политику у Израелу и политику Кемала Ататурка у Турској. Такође, он скреће пажњу и на тзв. „дифузну секуларизацију“ и посматра је као нуспродукт глобализације, а која је манифестована као вид присилне промене начина живота и културе тзв. урођеничких заједница широм света (Demerath, 2003). Према Благојевићу, управо тако су створена два типа културе: а) системска и атеистичка, која је често наметана и б) извансистемска, која је потискивана у сферу приватности (Благојевић, 2007).

Почетак транзиције у Србији неки тумаче и као нови одабир врховних вредности, и то у контексту тежњи центара моћи да успоставе континуитет с традицијом, а све ради, како истиче Трифуновић, „придобиања сагласности различитих социјалних и културних група за прихватање новог развојног модела“ (Трифуновић, 2010). Стога разумевање улоге коју религија има у процесима

структурне трансформације српског друштва мора имати за циљ представљање основних карактеристика културе западног друштва. Маргинализација религије и цркве у оквирима системски наметнутог атеизма водила је одвајању људи од православља много израженије него што се то манифестовало у другим религијама. Разлоге за то Благојевић налази у традиционалној друштвеној улози СПЦ у дефинисању националног субјективитета српског народа, као и у томе што она свој политички идентитет није изграђивала одвојено од државног идентитета (Благојевић, 2005). Узроци изражене секуларизације на православно хомогеним подручјима налажени су у слабостима Српске православне цркве. Вукомановић је један од оних аутора који сматрају да главну слабост СПЦ треба тражити у њеној зависности од националног бића. Уз то, он наводи још три разлога који условљавају високу секуларизацију у православним срединама (Вукомановић, 2001):

1. истрајност српског паганског наслеђа;
2. прожимање верског, конфесионалног и националног чиниоца;
3. конзервативизам СПЦ.

Системско и насилно одвајање становништва од религије и цркве је, чини се, главни друштвени узрок секуларизације. Не треба занемарити чињеницу да је после рата велики део становништва мигрирао из села у град, што је довело до смањења броја сеоског становништва, које је, према истраживањима која су спровођена, увек било религиозније у односу на градско становништво. Значајно је истаћи да однос режима према религији није био увек исти. По завршетку Другог светског рата и током 50-их година уочава се непријатељски став према религији и он преовлађује до 70-их година, када је дошло до смањења притиска на религију и цркву, да би крајем 80-их и почетком 90-их дошло до повратка религије у јавну сферу. Слабљење социјалистичког друштвеног уређења било је праћено повратком традиционалне религиозности. У условима економске, а и духовне кризе, традиционална религија је представљала једино уточиште. Тако религија, маргинализована у периоду социјализма, враћа своје друштвене функције. Према Цвитковићу (2009), у бившој Југославији је дошло до повратка религије и повратка религијама, при чему је повратак религије био најочигледнији у политици и образовању, па је тиме и био снажнији у односу на други повратак.

Распад социјалистичког система произвео је ревитализацију религије, а како се радило о национално-политичкој ревитализацији, дошло је и до мобилизације националних и религијских скупина, која је значила и отворену подршку религијским заједницама. То је нарочито било видљиво у случају Српске православне цркве и православља, које је, како смо и раније истакли, у поређењу са другим религијама било далеко секуларизованије. Крајем 20. и почетком 21. века, после слома комунистичких режима у Европи и на Балкану, дошло је до ревитализације православља или, како то истиче Биговић, до „својеврсне ренесансе православља“ (Биговић, 2011). Распад социјалистичког уређења је довео до повратка утицаја религије на појединца и друштво, с једне стране, док је, с друге стране, распад социјализма условио и израћање религиозности из сфере приватности. Сви поменути процеси значили су десекуларизацију целокупног друштва.

Процес десекуларизације се огледа у повратку религији оних који су у периоду социјализма били удаљени од религије и цркве; у повратку интеграцијске, идентификацијске, легитимизацијске и компезаторске функције религији; појачаном друштвеном значају религије и цркве у развоју друштва; појачаној конфесионалној самоидентификацији; интензивирању религијске праксе, али се, према Благојевићу, „повратак религији се огледа и кроз настајање политичких покрета који су блиско повезани са религијском и еклезијалном структуром“ (Благојевић, 2005). Има и оних мишљења која повратак религије у бившим комунистичким државама пре одређују као процес деатеизације него десекуларизације. У тој ситуацији десекуларизација је била само успутна, али не и неважна последица постатеистичког стања друштва и културе (Павићевић, 2014).

Оквир за религијску ревитализацију на просторима бивше Југославије свакако је представљала кризна предтранзицијска и транзицијска друштвена ситуација. У религији је виђена једина могућност за давања практичних одговора на питања која је поменута криза произвела. Ту кризу је, према неким ауторима, произвео сукоб вредности, сукоб између традиционализма и модернизма (Пантић, 1998). Ипак не можемо рећи да је то сукоб који је настао у постсоцијализму будући да га је било и у периоду социјализма. Како наводи Зорица Кубурић, код нас је највећи степен религиозности достигнут 1993. и 1994. године, када је број

крштења нагло увећан, а цркве су биле пуне нових верника. Међутим, након тога је било евидентно опадање броја крштења и смањен број посета цркви, што само говори о томе да је то заправо био раскид са прошлошћу, али не и укорјењивање у новој религиозности. И тиме се чини јасним да „није реч о повратку из неверовања у веровање, већ о повратку религије из друштвено невидљиве у друштвено видљиву религију“ (Кубурић, 2009). Након периода искључености за време комунистичке владавине, повратак религије и традиције на јавну сцену није се тичао само појединца и његове индивидуалне религиозности, нити повратка религији као личном избору, већ је, према Врцану, „имао све карактеристике ретрадиционализације, ретотализације и реколективизације“ (Врцан, 1999). Ово само упућује на то да је транзиција један итекако противречан процес, који чини да се друштво константно налази на размеђу ретрадиционализације и модернизације.

Да би биле уочљивије промене у односу према религијско-црквеном комплексу, Ђорђевић је издвојио три периода: социјалистички режим (1945-1987), Милошевићев режим (1987-2000) и демократски режим од 2000. године (Ђорђевић, 2006). После периода проведеног у изгнанству, црква је изашла у јавни простор, а петооктобарским променама значајно је ојачала своју друштвену позицију. Бергер у чланку *Православље и глобални плурализам* истиче да је разумевање православља важно за схватање савременог света уопште. Једини начин да ова црква преживи изазове расног, националног и верског плурализма Бергер види у њеном преобликовању у организацију типа волонтаристичке асоцијације (Бергер, 2010).

Без обзира на различитост приступа и инструментаријума, сва истраживања несумњиво показују да утицај цркве и религиозност доживљавају своју пуну афирмацију након слома социјализма (Ђорђевић, 1995; Вукомановић, 2001; Бешић, 2000). Детрадиционализација је, упркос одређеним предвиђањима, довела до трансформације религије, али не и до њеног нестанка. Религијске промене су се манифестовале кроз спремност људи да се идентификују у религијским терминима, да признају своју религијску припадност и да верују у Бога. Како истиче Благојевић, „поред тога што се у традиционалном односу према религији и цркви детектују промене, новонастале промене су евидентне и у

религијском понашању у испуњавању религијских обавеза“. Стабилан тренд десекуларистичког преструктурисања се, како он истиче, изражава кроз „процес радикалног смањивања спремности људи да се декларишу као атеисти“ (Благојевић, 2005). Као последица тога намеће се питање да ли су значајне промене у религијском животу у постсоцијалистичким транзицијским друштвима резултат повећања броја верника или слободнијег изражавања религијских осећања и јавног практиковања религије. Суштински, ово је питање перспективе процеса десекуларизације у постсоцијалистичким друштвима. Има мишљења да се, ако постсоцијалистичка друштва крену путем истинске изградње грађанског друштва, може очекивати балансираност у односу религиозни- равнодушни- нерелигиозни. Ово би практично значило да ће друштва бити ближа скретању за секуларизацију него на путу десекуларизације. Тако Бешић и Ђукановић закључују да ће од успеха у стварању грађанског друштва зависити и положај конвенционалне религиозности. Уколико тај успех буде остварен, конвенционална религиозност ће имати мало шанси да одржи свој друштвени значај (Бешић, Ђукановић, 2000). Међутим, поменути положај конвенционалне религиозности не треба узимати као закључак за положај религиозности уопште. Долазак световне религије управо то и потврђује. Распад друштвене заједнице повлачи за собом и распад конвенционалне религије тако да можемо рећи да се у условима глобализације класична религиозност налази пред бројним искушењима, па ће од степена промена у друштву зависити и успешност њене борбе да преживи.

Када је реч о ревитализацији религије и религиозности у Србији, неки аутори наводе да религију и религиозност овде препознајемо кроз термин „колективне религиозности унутар постојећих вера, а не у терминима индивидуалне религиозности, у чијем су средишту појединац и његове унутрашње религијске потребе које се могу задовољити личним избором религијских идеја и пракси“ (Врцан, 1999). Према Лебедеву, постоје два теоријска оквира у тумачењу ревитализације религије у Србији (Лебедев, 2005). Први оквир подразумева преплитање и подупирање религијских и нерелигијских фактора и тиче се религије као јавне установе, а други оквир акценат ставља на унутрашњу религијску обнову, која извире како из сржи саме религије, тако и из

индивидуалне духовне потребе верника за побожношћу. „Први оквир се идентификује као повратак религија у јавну, политичку и сферу образовања на бившим југословенским просторима“ (Cvitković, 2009); други оквир је посебно значајан за наш приступ ревитализацији религије, будући да је не посматрамо само кроз конвенционалну религиозност.

Користећи синтагму Грејс Дејви о веровању без припадања, Ђорђевић истиче да су Срби религиозни на начин „традиционалног веровања без припадања“ (Ђорђевић, 2009). Благојевић пак закључује да је дошло до значајних промена на нивоу религијског понашања и да је заправо реч о активном религијском понашању, нарочито ако се сагледава кроз одлазак у цркву барем једном недељно (Благојевић, 2009а). Тако се сматра да религиозност у Србији више није пример бега људи од религије и цркве. У Србији се религијска декларација и веровање у Бога, према Благојевићу, приближавају ситуацији у католичким земљама, а значајно су израженији не само у односу на протестантске и конфесионално мешовите земље него и у односу на православну Русију (Благојевић, 2008).

Да би доказала тезу да је дошло до буђења светог у Србији, Драгана Радисављевић-Ћипаризовић је упоредила резултате три емпиријска истраживања. Један од основних закључака је био да се обнова религиозности у Србији не може свести искључиво на помодарство и националну хомогенизацију већ, како она закључује, и на „неподношљиву свакодневицу трагичних 90-их година“. Уколико се упореди слика типичног верника крајем последње деценије 20. века и оног из 80-их година, може се уочити велика промена. Заправо, ради се о порасту религиозности градског становништва, мушкараца, образованих и младих, чиме је дошло до уједначености и везаности за религију и цркву по месту становања, полу, старости, степену образовања и занимању. „Иако овај помак није спектакуларан у односу на окружење, ради се о буђењу у актуелној везаности за религију и цркву у Србији“ (Радисављевић Ћипаризовић, 2005).

Различито тумачење истих резултата указује на потребу за флексибилнијим коришћењем стандардних индикатора религиозности, али и на потребу за новим. Разматрајући све претходно наведено, уочавамо да се процеси

секуларизације/десекуларизације углавном разматрају кроз призму религије, а у много мањој мери и кроз религиозност. Мишљење аутора овог рада је да се ради о изменама у самој религиозности и, чини се, о превазилажењу класичне религиозности. Ако је модернизација довела, како неки аутори истичу, до повећања религиозности, постмодернизација је произвела, да тако кажемо, световну религиозност која успева на тлу грађанског друштва. Ипак, световна религиозност, по нашем мишљењу, у Србији није препозната као облик религиозности постмодерног доба, већ пре као облик прилагођености религије условима постмодернизма. Зато и сматрамо да је класична религиозност у Србији и даље доминантна.

3 РЕЛИГИЈА И РЕЛИГИОЗНОСТ

3.1 Проблем дефинисања религије

Историја човечанства нам указује на сталност присутности феномена религиозности. Упркос бројним прогнозама да ће друштвена, економска и културна модернизација довести до смрти религије, она се ипак одржала. Не можемо рећи да је било сагласности око њеног дефинисања. Међутим, како бисмо могли разликовати религијско од нерелигијског, неопходно је навести различите дефиниције религије. Наш циљ и није да једну дефиницију прогласимо истинитом а остале лажнима, већ да пронађемо корисну дефиницију религије која би нам помогла да боље схватимо промене које су се дешавале и дешавају у окриљу религијског, али и да, пре свега, разумемо шта религиозност заправо представља. Већина дефиниција религије не омогућава превођење у искуствене показатеље у истраживању религиозности. Отуда и не чуди што су неки теоретичари заговарали рад без дефиниције религије. Један од њихових аргумената је био да се концентрисањем на дефиницију религије у центар истраживања стављају проблеми дефинисања, при чему остаје мало простора за изучавање религијских елемената (Штимац, 2006).

Узимајући у обзир чињеницу да многи проблеми у научном приступу религији управо произилазе из неадекватне дефиниције религије, поставља се питање од које дефиниције поћи или којем теоријском крилу се приклонити. Мишљења смо да се све противречности и проблеми који се јављају у дефинисању религије групишу у два приступа религији—универзалном и историјском. Према универзалистичком приступу, религија се посматра на метатеоријском нивоу и полази се од њене трансисторијске, транскултурне и трансдруштвене нарави. Религија се тако схвата као универзална појава. Она се поставља као феномен *per se*, а човек се одређује као *homo religiosus*. Како сматра Врцан, важно је разликовати оно што је у религији праисторијско, есенцијално, па самим тим и непроменљиво и непролазно, трансисторијско, трансдруштвено и

транскултурно од онога што је у религији историјски дато, друштвено и културно, подложно променама и пролазности (Врцан, 2001). Историјски приступ прилази религији као специфичној историјској појави. Неки теоретичари сматрају да се, уколико се изгуби из вида историјски развој, ризикује да неки аспекти религије не буду препознати као одлучујући за разумевање њене суштине. „Универзална дефиниција религије стога не може постојати, не зато што су њени саставни елементи и односи историјски специфични, већ зато што је сама дефиниција историјски производ дискурзивних процеса“ (Asad, 1993).

Научно истраживање религије започело је питањем порекла и развоја религије и у том покушају да се нађе одговор на питање како је започела религија издвојила су се гледишта – натурализам, тотемизам и анимизам. Натурализам је најранији облик религије, а настао је персонификацијом и обожавањем природних сила. У ствари, он се развио из емоционалне реакције човека на снагу природе. Насупрот оваквом гледишту, анимизам је порекло религије тражио у човековим интелектуалним потребама (Марјановић, 2016).

Питање о пореклу религије данас се сматра превазиђеним јер на њега није могуће прецизно одговорити. „Ако тражимо онај род или општу класу појава под коју религију при дефинисању треба подвести, можемо рећи да ту класу чини човекова културна активност или производња уопште. Људска културна активност састоји се у стварању најразноврснијих оруђа, институција, појмова и симбола, помоћу којих човек преобликује одн. сазнаје спољашњу и властиту природу, остварујући притом људске сврхе и идеале. И религија је један облик човекове културне делатности. И у њој човек мисли да сазнаје свет и, с друге стране, да га прилагођава својим људским потребама, да на њега утиче“ (Павићевић, 1980). Према Ериху Фрому, „религија задовољава универзалну људску потребу да унесе логички ред у хаотичну стварност која га окружује, што му омогућава лакшу оријентацију у животу и свету“ (Фром, 1989).

Герц о религији говори као о културном систему. Она за њега не описује друштвену стварност, већ је обликује. „Суштину религиозног уверења чини прихватање које проистиче из унутрашње потребе да се избегне стрепња пред хаосом и бесмислом“ (Герц, 1971). За Душана Бандића специфичност религије у односу на друге културне системе јесте у томе што она задовољава потребу за

изградњом визије оног дела света који је због ограничености људског ума и знања недоступан нашој спознаји. „Религија нам омогућава да изградимо целовит поглед на свет“ (Бандић, 1990). Ђорђевић религију дефинише као „људску, културно-историјску чињеницу, као систем идеја, веровања и праксе, специфични облик практичног односа према свету, природи, друштву и човеку“. „Религија је организовани скуп сазнања, осећања, симбола, културних радњи, моралних и других прописа и веровања везаних за замисао о оностраном бићу“ (Ђорђевић, 1994). Религија је за Пантића „облик друштвене свести за који је карактеристичан покушај трансценденције и компензације човекове отуђене егзистенције путем фетишизма“ (Пантић, 1988).

Шушњић преко негативних дефиниција религије долази до афирмативне и слојевите дефиниције. Наиме, он је подвргао критици једанаест одређења религије и након тога дао своју дефиницију религије (Шушњић, 2009):

1. Религија је веровање у Бога. Ова дефиниција је, према Шушњићу, преуска и једнострана, јер постоје и религије без Бога. Дакле, уколико бисмо прихватили ову дефиницију религије, ван нашег разумевања би остале религијске традиције које, иако немају појам Бога, јесу религије.
2. Религија је веровање у натприродно (онострано, трансцендентно). И ова дефиниција је преуска, јер не обухвата религије које немају представу о натприродном.
3. Религија је веровање у свето. За разлику од претходних, ова дефиниција је прешироко постављена, јер има религија које не познају разлику између светог и световног. Проблем који произилази из дефинисања религије преко светог је проблем световних религија. Ако све може бити одређено као религија, губи се специфична разлика између религије и нерелигије.
4. Религија је израз осећања зависности од природних или натприродних сила. Шушњић критикује овако постављену дефиницију религије, јер се сва религијска осећања не могу свести на осећаје зависности.
5. Религија је покушај изградње света реда насупрот свету нереда. И наука, и филозофија и право теже стварању и уношењу реда, па се оваквом дефиницијом не би могла уочити разлика између религије и осталих духовних делатности.

6. Религија је симболичко превазилажење смрти. Овако постављена дефиниција религије пада у воду пред чињеницом да постоје религије које немају идеју о загробном животу, нити трагају за бесмртним животом.
7. Религија је веровање у натчулно или надосетилно. Узимајући у обзир да и логичке, и филозофске и научне апстракције не садрже нешто чулно, овде се поставља питање како оне не спадају у религију.
8. Религија је одговор на питање о последњем смислу живота и смрти. Слабост ове дефиниције религије је у томе што не бисмо могли направити разлику између религије и филозофије и књижевности, које, такође, свака на свој начин, постављају и одговарају на наведена питања.
9. Религија је оквир оријентације. Оваква дефиниција религије ставља знак једнакости између религије и било ког система идеја и веровања и у томе је њена слабост.
10. Религија је напор да се открије пут ка душевном миру. Аутор види слабост ове дефиниције у томе што се из једне социопсихолошке функције религије закључује о суштини религије.
11. Религија је облик друштвене свести. Ако бисмо на овај начин схватили религију, то значи да бисмо признали да не постоји никаква *differentia specifica* религијског у односу на друге облике свести.

Пут ка корисној дефиницији религије пронашли смо између супстанцијалних и функционалних дефиниција религије.

Оно на чему се заснивају супстанцијалне дефиниције религије је разликовање феномена религијског од феномена нерелигијског. У оквиру ових дефиниција очуван је појам религије у смислу односа према светом, тј. веровање у трансцендентна бића, апсолутну и мистичну моћ. Тако „неке дефиниције религије укључују мистичне и контеплативне облике веровања и верске праксе“ (Хамилтон, 2003). Религијом се може сматрати, како наводи Шушњић, „свако веровање у апсолутну и мистичну моћ од које човек зависи и која контролише његов живот и смрт, али на коју може утицати ако се понаша на одређене начине; своја искуства са том моћи може да изражава на когнитиван, емоционалан, практичан и мистичан начин тј. у облику учења, обреда, заједнице верника или

харизматске личности; стицање и изражавање искустава са том моћи има за њега одређено значење, а за заједницу одређен значај, јер би без тога његов живот и живот заједнице изгледао сасвим другчије“. Религија је, према Шушњићу, „особен начин живота који се описује у њеном учењу, доживљава у посебној врсти искуства, остварује у њеним обредима, изражава у њеним симболима, огледа у врховним вредностима, прописује у нормама, оживотворује у заједницама верника, учвршћује у установама, отеловљује у светим личностима, осећа на светим местима и у свето време“(Шушњић, 2009). Дакле, учење, искуство, обред, симбол, вредности, норме, заједница, установе, свете личности, света места и свето време представљају облике у којима апсолутна и мистична моћ делују одн. постају видљиве.

Ова дефиниција садржи четири кључна елемента: а) апсолутну и мистичну моћ; б) искуство; в) манифестне форме, појављивања религије; г) значај религије и значење за појединца, групу, друштво. Као што се да закључити, овде се религија одређује као веровање у апсолутну и мистичну моћ. Овај појам апсолутне и мистичне моћи је потпуно ослобођен институционалног одређења религије и поставља се као најбоље аналитичко оруђе којим се приступа различитим облицима верског испољавања, укључујући и световне облике. Дакле, показује се да уместо идеје Бога може да функционише и идеја о некој моћи, а да „као минимум религиозности треба сматрати веру у неодређену и натчулну силу према којој се човек односи са страхопоштовањем“ (Радошевић, 1994).

Анализа супстантивних теорија нас наводи на закључак да је њихово дефинисање религије преуско, али и да религијске промене овим приступом нису обухваћене.

Функционалне дефиниције религије у својој основи се баве питањима на који начин религија утиче на друштво. Иако је овај приступ често одбациван са аргументом да мање пажње поклања веровању или пракси а више последицама које религија ствара за човека и друштво, управо тај моменат сматрамо значајним за допуну супстанцијалних дефиниција религије. С обзиром на то да се ове дефиниције често називају инклузивним, оправдано је очекивати да укључују велики број елемената. У суштини, религијом се може сматрати све оно што врши

неку религијску функцију. Елементе једне такве дефиниције препознајемо још код Емила Диркема у делу *Елементарни облици религијског живота* (1912), где религију одређује као „чврсто повезан систем веровања и обичаја који се односе на свете тј. издвојене и забрањене ствари“. Наиме, религија је „систем веровања и обичаја који своје присталице сједињују у исту моралну заједницу звану црква“ (Диркем, 1982). Није тешко уочити да ова Диркемова дефиниција религије почива на три кључна елемента: 1. на вери у свето, при чему веровање у свето представља стање свести и заправо показује да суштина религије није веровање у Бога већ дистинкција света на свето и световно; 2. на обредима, које можемо одредити као правила понашања према светим стварима; 3. на заједници-цркви, па је религија заједница верника.

Према функционалистима, основне функције религије у друштвеном и личном животу јесу: 1) сазнајна – објашњење настанка света и човека и друштва у њему; 2) компензаторска – надокнада за стварне или умишљене прикраћености; 3) комуникативна – повезивање верника са Богом и међусобно повезивање; 4) регулативна – преко система вредности и норми; 5) интегративна – симболичко повезивање чланова заједнице; 6) емоционална – сигурност, душевни мир; 7) профетска – етички идеали и критика са становишта тих идеала; 8) легитимацијска – оправдање друштвеног поретка и 9) идентитетна – идентификација са групом (Бешић, Ђукановић, 2000). Врцан на следећи начин говори о садржају религијске функције:

- Религијско је оно што преферира последње, најважније и најзначајније стране човековог живота, ма шта то у пракси људског живота било;
- Религијско је оно што врши функцију интеграције друштвеног поретка, система;
- Религија је све оно што има компензаторске функције било у односу на појединца, било у односу на друштво као целину;
- Религијско је све оно што уноси ред и смисао у људску реалност;
- Религијско је све оно што на неки начин трансцендира људску биолошку природу;
- Религијско се може одредити више у смислу симбола и расположења у блиској вези са степеном мотивације, а не неког посебног квалитета;

–Религијско је све оно што је повезано са производњом смисла (Врцан, 2000).

Марјановићеву дефиницију религије такође бисмо сврстали у функционалистичке дефиниције будући да овај аутор религију одређује као „веровање у свето и унутрашњи доживљај светости, који извиру из људске егзистенцијалне ситуације, праћени осећањем страха али и дивљењем, молитвом, жртвом, обредом, ритуалом и верском организацијом, а који теже да испуне и обликују целокупни живот човека и друштвене заједнице“ (Марјановић, 2016). Типичан функционалистички приступ је присутан код Бешића и Ђукановића, а изражен је у ставу да „свака религија подразумева друштвену групу као свог социјалног носиоца и да свака религија представља један трансцендентни свет“. Аутори су своју функционалистичку теорију религије тестирали кроз оквире три доминантне теорије 19. и 20. века: марксистичке, функционалистичке и феноменолошке, иако се ова последња супроставља њиховим теоријским позицијама будући да се бави разумевањем религије изнутра. „Религија је универзална форма постојања људског друштва. Она је културно-историјски условљена и колективно установљена вера у свето, која је, као таква, трансцендентне природе. Она карактерише и елементарну друштвену форму – заједницу и друштво“ (Бешић, Ђукановић, 2000). Уверење аутора да многе људске вредности, системи идеја и веровања која надилазе појединца и интегришу га у неки облик организованог људског друштва представљају религију, поставља се као типичан функционалистички приступ.

Главни приговор који се упућује функционалистима јесте да прешироко одређују религију. Шушњић стога истиче да би „било претерано закључивати да је свака вредносна интерпретација чињеница – религија. Али је сигурно да је религија вредносна интерпретација чињеница нашег искуства“ (Шушњић, 1989). Према неким, веома је тешко на овај начин схватити шта религија јесте, а шта није (Вратуша–Жуњић, 1995). Тако Вресе издваја четири проблема које стварају ове теорије:

1. Ове дефиниције под религијом подразумевају појаве које не делују превише религиозно и које се сматрају секуларним од стране њихових присталица;

2. У оквиру ових дефиниција није јасно шта је „крајње“ питање; феномен који ове дефиниције описује има мало везе са „крајњошћу“;
3. При проучавању сличности између религијских и других модела понашања наилази се на проблем губитка аналитичке јасности;
4. Функционална дефиниција говори о религиозним променама, али не и о секуларизацији (Bruce, 1992).

Уколико бисмо искључили и одбацили овај приступ као неадекватан у одређењу тога што религија јесте, будући да многи сматрају да је постављен прешироко, онда бисмо као последицу имали преуско схваћену религиозност и наше проучавање религиозности би се, сходно томе, морало кретати у правцу традиционалне, конвенционалне религиозности. Прихватљива дефиниције религије представља синтезу супстанцијалних и функционалних дефиниција религије. Док прва одређује суштину, у другој је нагласак на функцији. Њихов заједнички именилац је вера у свето. Значај и значење светог код супстанцијалиста је оно што их заправо повезује у религију као заједницу верника, функционалистички казано, јер само онда када појединци прихватају значај и значење система идеја и веровања, они се и интегришу у неки облик организованог људског друштва.

3.2 Религиозност

Имајући у виду да се често ставља знак једнакости између религије и религиозности, треба нагласити да међу њима постоји суштинска разлика – религиозност се више везује за појединца, а религија за друштво. За разлику од религије која је јавна, објективна и рационална, религиозност је унутрашња, приватна и емоционална. „Насупрот религиозности као субјективној димензији, религија представља објективну димензију, која је на неки начин у истој равни са институцијом државе, друштва, науке, технике и уметности“ (Kippenberger, Riesebrodt, 2001).

У литератури о религији врло често се наглашава разлика између субјективне и објективне религиозности. Субјективна религиозност је

унутрашњи, лични доживљај светог, па се тако веровања у постојање Бога, библијских чуда, загробног живота и сл. наводе као показатељи субјективне религиозности. Религиозност одређена као субјективно стање свести даје смисао одређеним животним потребама и садржајима и, у мањој или већој мери, утиче на начин размишљања, осећања, а тиме и на свакодневни живот. Религиозност се испољава и у односу према другима и заједници. Како наводи Kirpenberger, „у срединама у којима религиозност није на дужи период систематски забрањивана, она трајно утиче на живот друштва у целини“ (Kirpenberger, Riesebrodt, 2001). Објективна религиозност је спољашња димензија личне религиозности која се испољава кроз разне ритуалне радње. Као најчешћи показатељи објективне религиозности наводе се молитва, посећивање цркве, недељна литургија, пост, крштење, венчање, сахрана, верски празници, похађање веронауке, давање прилога цркви итд. (Марјановић, 2016).

Нису ретки они аутори који наводе нивое приступа религији. Тако Ћимић говори о три основна облика постојања религије: религија *per se*, религија као друштвено-историјска чињеница и религија као лично искуство. Ови облици обухватају све димензије субјективне и објективне религиозности. Религија по себи је идеални начин постојања религије и, према овом аутору, стално подсећа на разлику између светог и световног. „Када религија уђе у друштвени живот, она почиње да поприма његове особине и тиме постаје друштвена чињеница. За лично религијско искуство бисмо могли рећи да је супстрат нецрквене религиозности. Овај облик постојања религије претпоставља појединца који верску поруку разуме тек пошто она постане део његовог искуства“. У складу са становиштем да се религиозност везује за појединца, трећи облик постојања религије би био најближи таквом одређењу религиозности (Ћимић, 1988). Разумевању религиозности које је понудио поменути аутор претходила је типологија религиозности и анализа неколико типова верника:

1. теолошки убеђени верник – верник који је теолошким путем стекао уверење о нужности постојања Бога;
2. традиционални верник – верник који има потребу за религијским испуњењем. Овај тип верника сумња у постојање Бога, јер ни себи ни другима не може да покаже његово постојање;

3) поколебани верник – верник који је на граници преласка из верника у атеисту. Овај тип верника је научним убеђењем поколебан у постојање Бога;

4) емотивни атеист – верник који не осећа потребу за религијом. Њега карактерише уверење да Бог не постоји, али и немоћ да рационално оснажи своје уверење;

5) рационални атеиста – тип верника који је рационалним путем дошао до сазнања о апсурдности постојања Бога (Ћимић, 1971).

Религиозност се обично дефинише као „социјално-психолошко стање које је својствено верујућем човеку и можемо рећи да има три аспекта: сазнајни, афективни и акциони“ (Ђорђевић, 2007). Дакле, она сублимира веровање, осећања и праксу. За Пантића религиозност представља „оријентацију која се темељи на ставовима когнитивне природе, ставовима емоционалне природе и другим осећањима као што су зависност, беспомоћност, дивљење према натприродном бићу, динамичке ставове о потреби обављања верских обреда, ставове према институцијама одређене конфесије и извесне моралне ставове“ (Пантић, 1988). И за Кубурића је религиозност „субјективан систем ставова, али и систем унутрашњих трајних диспозиција које укључује веровања, знања, осећања и понашања“ (Кубурић, 1999). Благојевић истиче да изузетна сложеност и слојевитост религиозности извиру из чињенице да је она у кругу оних појава у човековом индивидуалном животу које захватају најдубље слојеве ума и душе (Благојевић, 2004). За Вукомановића је религиозност једно од најизворнијих и најаутентичнијих људских искустава (Вукомановић, 2001).

Цвитковић развија опширну типологију религиозности и у вези с тим разликује: 1) трагача – трагајући за духовношћу, верник завршава у религиозности. Реч је, дакле, о откривању религиозности; 2) конфесионални повратник без религије – религија се користи за личне интересе; 3) национални верник – религија не игра никакву улогу у световном животу и сведена је на симбол припадања одређеној групи; 4) нецрквени тип верника – не постоји повезаност са религијском заједницом и институцијом; 5) сезонски обраћеник – овај тип религиозности се испољава само када су у питању нека религијска практиковања (венчање, крштење, погреб); 6) тип религиозности који се испољава

само недељом када се иде у цркву или петком када се иде у џамију; 7) искључиви обраћеник – тип верника који сматра да је само његова вера права; 8) укључиви обраћеник и 9) плуралистички обраћеник (Цвитковић, 2009). Како истиче Гиденс, „у анализи религиозне праксе морамо разумети шта значе многобројна веровања и ритуали који постоје у разним културама; морамо бити и сензитивни на идеале који инспиришу дубоко убеђење верника и да, истовремено, на све њих гледамо са уравнотеженом и подједнаком пажњом“ (Гиденс, 1998).

Важно је нагласити да при проучавању религиозности нарочити значај треба дати друштвеном контексту. То је посебно значајно у светлу данашњих расправа и дебата о ревитализацији религије и религиозности и, у складу с тим, о типовима религиозности које тај контекст производи, али и због вишедимензионалности религиозности. Истраживања религиозности су се најпре заснивала на два индикатора религиозности: посећивање цркве и извршавање одређених црквених дужности (крштење, причест и сл.). Гледано кроз призму савремених истраживања религиозности, ово бисмо могли означити црквеном религиозношћу. Дакле, ово је тек један аспект и свакако је недовољан за целовит приказ датог феномена. Истраживање религиозности мора да укључи више аспеката разматрања и више индикатора. Тако у Олпортовом концепту религиозности наилазимо на разликовање интризичке и екстринзичке религиозности. Код интризичке религиозности главни мотив је унутар саме религиозности и овде је религиозност интериоризована, а остале потребе су супсидијарног карактера. Екстринзичка религиозност је заснована на мотивима прихватања од стране социјалне групе и у функцији је остваривања неких других потреба. Тачније, „интризичка религиозност је она која се живи, а екстринзичка она која се користи“ (Allport , 1950).

Једна од темељних дистинкција у проучавању религиозности односи се на разликовање садржајног и функционалног приступа. Према Ћорићу, садржајни приступ се фокусира на познавање религијске науке, испуњавање сакраменталних обавеза, учествовање у ритуалима, учесталост молитве изван верског обреда, мистична искуства, прихватање религијских вредности и веровања у њих, као и на њихов утицај и примену у свакодневном животу и понашању. Функционални приступ се, према овом аутору, фокусира на улогу коју религиозност има у

животу појединца и на основно питање – шта чини мотивациону основу религиозности. Модели настали у оквиру ове традиције најчешће издвајају основне потребе као што је потреба за смислом и сигурношћу, чије задовољење омогућује религиозност (Ђорић, 1998). Према Watsonu, религиозност треба схватити као „трагање или степен у којем појединац поима веру као отворену потрагу, а не скуп јасних одговора о смислу и значењу“ (наведено према: Altemeyer, 1996).

Knoblauch (2004) се у својим разматрањима ослања на следеће индикаторе:

1. на идеолошку димензију вере, при чему је реч о заједничким религијским уверењима припадника неке религије;
2. на обредно-ритуалну димензију праксе;
3. на димензију религијског искуства;
4. на интелектуалну димензију религијског веровања;
5. на етичку димензију религијског веровања.

Глок говори о пет димензија религиозности, а то су: религиозно искуство, ритуалистичка димензија (религиозна пракса), идеолошка димензија (религиозна веровања), интелектуална димензија (религиозно знање) и последична димензија религиозности (наведено према: Благојевић, 2012).

Ипак, може се рећи да је овакав приступ религиозности индивидуализован и да занемарује религиозност као друштвену чињеницу.

Класична религиозност се темељи на цркви као институционализованој организацији. Реч је о типу религиозности који се заснива на развијеном теолошком учењу и религијским ритуалима у којима се учествује. Ова форма религиозности фаворизује практиковање побожности у одговарајућим друштвеним установама – црквама и храмовима – као и развијање осећања припадности вери и организацији. Два конститутивна елемента класичне религиозности, према Ђорђевићу (2007) и Благојевићу (2004), јесу религиозна свест (у широком распону веровања, осећања и религијског доживљаја, било да се ради о припадности конфесији, веровању у Бога и другим догматским поставкама) и религијско понашање и удруживање. Класична религиозност је заправо синтеза ова два елемента. Религијска свест се односи на идентификовање

са одређеном религијом, веровање у Бога и друге догматске поставке религије. А када се говори о религијском понашању, заправо је реч о самом религијском практиковању (одлазак у цркву, пост, молитва), али и о великом броју индикатора који се односе на религијско понашање и практиковање.

Наше истраживање се не односи само на класичну (црквену) религиозност, већ и на нецрквени облик религиозности. Појам нецрквене религиозности обухвата широк распон облика, који зависи преваходно од тога како се у одређеном социо-културном контексту дефинише црквена религија. Одредити нецрквену религиозност на нашем поднебљу није ни мало лак задатак. Разлоге за то треба тражити у још увек доминантној традиционалној/црквеној религиозности. Традиционална и црквена религиозност се наводе као синоними, што се не би могло рећи за савремену и нецрквену религиозност, и поред тога што највећи део савремене религиозности јесте доминантно нецрквеног типа. Савремена религиозност је могућа и у традиционалним црквама, унутар мањих заједница и изван њих. Из тог разлога појмови савремена и нецрквена религиозност не могу бити синоними.

Треба истаћи да је процес секуларизације учинио да класична религиозност изгуби традиционално доминантну позицију. Чини се да ту позицију полако преузимају различити облици световне религиозности. Многи аутори световну религију доживљавају као „систем идеја, осећања и акције неке групе унутар које верници посвећују одабране аспекте друштвене стварности, које тада за групу представљају највећу вредност“ (Дуганџија, 1980). Суштински, световна религиозност модерног друштва није „мање религија“ у односу на класичну религиозност. Како истичу Бешић и Ђукановић, „иако су објекти веровања у њима емпиријске, а не оностране природе, за њих је примарно значајно што је у њима оваплоћено свето; они се узимају као свети и добијају трансцендентно значење“ (Бешић, Ђукановић, 2000). Истражујући класичну религиозност у Црној Гори, Бешић и Ђукановић подвлаче да „ако је трансцендентно виши ступањ људске егзистенције, а јесте, модерно друштво појединцу пружа неизмерно богатство у погледу присуства трансцендентног“. Став аутора је да сваки трансцендентни свет представља религију и да је свака религија један

трансцендентни свет, тј. да нужно подразумева неку друштвену заједницу као свог социјалног носиоца (Бешић, Ђукановић, 2000).

Јукић говори о неколико типова нове религиозности (Јукић, 1991) :

а) харизматичка религиозност – верници важност придају изградњи емоционалне заједнице; за њих стандардизација и институционализација друштвеног живота немају више практичну употребу. Битне одлике ових заједница су: потреба за додиром и физичком близином, отпор према интелектуализацији и наглашавање личног духовног искуства наспрам теолошког система;

б) нарцизам нове религиозности – садржаји религије се не траже у друштвеној прихватљивости већ у човековој свести. Дакле, уместо друштвеног, битнији је лични осећај светог; човек не тежи сусрету са светим него успостављању стања свести лишеног напетости, немира, страхова.

в) нихилизам нове религиозности – како нарцизам није довољно добра замена за недостатак снажног личног идентитета, следећа духовна степеница на коју човек прелази јесте нихилизам. Ово указује на то да је човек постмодерне веома религиозан, али је његова религиозност лишена идентитета.

Резултати истраживања религиозности грађана Србије, нарочито током две последње деценије, указују на приближавање европским тенденцијама. Како то илуструје Грејс Дејви, 30 % Европљана и даље је релативно одано својим црквама, док 30 % њих живи своје животе готово потпуно изван граница цркве (Davie, 2005). Гордана Живковић сматра да наше враћање у Европу подразумева и „освешћење хришћанског дела нашег идентитета“, а то значи „критичко вредновање хришћанских идеја, вредности и традиције и одлуку о њиховом месту у настајућем посткризном друштву“ (Живковић, 2002). Главна карактеристика религиозности данашњег времена јесте заокупљеност сопственом личношћу. Наиме, савремени човек је превише заокупљен сопственом земаљском срећом. У том смислу је критика модерног друштва заправо критика оних појединаца који не могу и не желе да изграде активан однос према животу и свету. Имајући у виду наведено, јасни су разлози за доминантност традиционалне, конвенционалне

религиозности у Србији. Ради потпунијег разумевања религиозности, у раду је овим појмом обухваћено оно што је наведено као класична религиозност и тзв. световни облици религиозности.

3.3 Религија, религиозност и глобализација

Религија је јединствено људски феномен који се остварује на личном нивоу али и на нивоу заједнице (Бакић-Хејден, 2014). Иако је често перципирамо као нешто непроменљиво, треба рећи да је религија крајње динамична категорија. Из тог разлога ћемо је посматрати на начин који је сугерисао Тејлор – као изузетно прилагодљиву појаву, која путем сложених процеса умрежава своје симболе са другим симболичким системима на нивоу једног друштва или глобално. Те „мреже симболичких религијских система и њихове елементе треба тумачити релационо, а не као изоловане категорије, јер се само тако могу објаснити процеси њиховог узајамног прожимања и условљавања са савременим друштвом“ (Taylor, 2007). Иако многи у самој глобализацији виде највећу опасност и претњу за религију, постоје и супротна мишљења. У савремености нема догађаја који би био тако повољан за религију као што је то глобализација. Тако се истиче да се „религија детериторијализирала у корист своје свеприсутности у свету“ (Мардешић, 2004).

Однос глобализације и религије је врло комплексан будући да се ради о евидентно великом броју веза између ових феномена. Такође, ни ове везе нису једноставне ако имамо у виду да се дешавања у савременом свету тешко могу препознати и предвидети. Реч је о свету који „измиче контроли“ и теоријским предвиђањима или, Гиденсовим речником, о „ишчашеном“ свету. „Глобализација је појам који се односи на згушњавање света и јачање свести о свету као целини. Но, неопходно је нагласити да се глобализација не посматра као директна последица аморфно схваћене модерности нити се изједначава са њом“ (Robertson, 1992). Ваља поменути и схватање да је глобализација мит одн. да је прича о глобализацији заправо прича о боговима данашњице и световној религији друштва. Вулетић истиче да се „у дубинским нивоима друштвене стварности

дешавају такве турбуленције које из часа у час избацују на површину друге детерминистичке нивое од којих су неки потпуно нови и раније непознати“ (Вулетић, 2003).

Често се може наићи на констатације да у предмодерним друштвима постоји уска повезаност морала, припадности групи и религије. То су друштва солидарности и унифицираности, непроменљива током векова, у којима постоје мале и велике традиције, религија и сујевеље. Ова подела на јавну и приватну сферу деловања религије је, према неким ауторима, кључна зато што доводи до тога да „религија постаје скуп моралних норми и космолошких веровања, а њихова трансформација у практиковање у свакодневном животу је потпуно легитимна“ (Lehmann, 2002). Чињеница да појединци и групе морају учити да деле животни простор са другима све више намеће потребу вођења дијалога међу религијама. Како истиче Валтер Каспер, „у свету који све више постаје јединствен у тражењу одговора на различита животна питања од религија се очекује да постану симбол процеса дијалог – јединство“ (наведено према: Шимић, 2009).

Питање религије у процесу глобализације посебно значајним чине два дивергентна гледишта. С једне стране, чини се да религија маргинализована, а с друге стране, може се рећи да је оснажена. Без обзира на гледиште, њено место у свету у коме живимо постаје упитно. Бројни аутори указују на разлику између глобализације, коју су започеле универзалне религије, и савремених глобализацијских процеса, којима је један од циљева духовна глобализација. Тако се истовремено указује на пад традиционалних религијских вредности и на присутност издизања индивидуалне вере у савременом друштву. То је навело неке ауторе да заузму став према коме се религијске норме радије везују за приватну сферу одн. за „секундарне институције субјективног света“ (Dobbelaere, 1985). Gary говори о неколико праваца којима би се у будућности могла кретати традиционална религија. Наиме, реч је о религијским трендовима који се морају заснивати на добром познавању прошлости и садашњости (Gary, 1997) :

- традиционална религија ће и даље наилазити на прогон, иако су многи помислили да ће са завршетком Хладног рата прогон религиозних људи постати прошлост;
- јачање религиозног фундаментализма;

- брзо ширење ислама, протестантске верске заједнице и недономинантног хришћанства;
- гашење племенских религија;
- једнак број неверника у будућности (атеиста, агностика, слободних мислилаца и интелектуалаца – хуманиста);
- мултикултурализам одн. религијски дијалог;
- растућа улога жене у религијским обредима;
- промена традиционалне религије.

Док једни и даље верују да религију можемо најбоље разумети уз помоћ анализе традиционалне црквене организације, други пак истичу да треба прихватити много шири концепт у односу на појам вере, и то онај који би укључио димензије личне духовности као и приврженост одређеним вредностима. Lehmann говори о два вида глобализације религије: космополитској и фундаменталистичкој (Lehmann, 2002). У ствари, религија је одраз обе тенденције – и космополитске форме културне глобализације и фундаменталистичке глобализације. Говорећи о православним критикама глобализације, Мирко Благојевић истиче да глобализација са собом доноси секуларизам и бездуховност, руши религиозне вредности. Ипак, како он истиче, „низ фактора глобализације на очигледан начин доприносе расту религиозности и очувању традиционалних и у религији укорењених вредности. То се постиже на два начина: дифузијом и детериторијализацијом одређених религијских израза, а онда и хомогенизацијом и учвршћивањем у вери традиционалних верника“ (Благојевић, 2005). Хантингтон говори о „глобалном ускрснућу религије“, што, у ствари, представља реакцију против секуларизма, моралног релативизма и распусности и реafirмацију вредности поретка, дисциплине, рада, узајамне помоћи и људске солидарности. Религијске групе задовољавају друштвене потребе (Хантингтон, 2000). „Религија ће и даље обављати веома важне функције за друштвену заједницу; настојаће да спречи пропадање националне, локалне, етничке или неке друге културе“ (Хамилтон, 2003).

Има и оних који сматрају да је религија ушла у очигледан процес трансформације, узрокован глобалном културом. „Традиционални ритуали, учења

и разни облици религијске праксе сада су посредовани савременим технологијама, које на нови начин обликују сензибилитет верника, схватање религиозности, духовности и самог религијског ауторитета“ (Cesari, 2004). „Данас демократија и парламентаризам имају своје верничко стадо које се редовно моли својим боговима у свето време у свакодневном животу и на појединим светим местима као што су штампа, радио, телевизија, парламент и ту и тамо приносе жртву на олтар свом богу“ (Попов, 2002). Старк говори о опстанку религије као сваке друге друштвене појаве. Према овом аутору, не поставља се питање хоће ли људи веровати већ како ће наставити да верују уз све мање поштовања традиционалних обреда и традиционалних религијских установа (Stark, 1999).

3.4 Димензије религиозности

3.4.1 Религијски концепт веровања

Прва димензија религиозности у нашем истраживању јесте религијско веровање и њу операционализујемо посредством следећих индикатора: да ли верујете у Бога, у живот после смрти, у пакао, рај и грех (према Бешићевом моделу, Бешић, 2014).

Истраживање конвенционалне религиозности би било непотпуно без укључивања индикатора који се односе на веру у Бога. Ови индикатори се сматрају веома битним и често се изједначавају са самом религиозношћу. Неки аутори сматрају да се поменута димензија религиозности често погрешно своди на познавање теолошке доктрине као система знања, јер питање веровања се најчешће проучава у контексту низа питања која испитују познавање религијских истина или садржаја вере (Зриншчак, Чрпић, Кушар, 2000).

Када се говори о религијском веровању, треба рећи да се ради о димензији прихватања или неприхватања неких темељних верских истина, независно од тога да ли је веровање пропраћено основним познавањем верског учења и да ли се то темељно веровање манифестује у свакодневном понашању. Управо зато је важно

нагласити да веровање чини прву и темељну димензију религиозног односа. Не може се замислити религиозност неког појединца или групе без веровања у Бога. Дакле, интелектуална димензија религиозности се исказује кроз религијско веровање. Нека истраживања су показала да се обновљена традиционална религиозност није повукла, већ је, напротив, дошло до стабилизације религијске ситуације, која се огледа кроз висок ниво веровања у основну догму хришћанства, у Бога, и велико поверење у цркву (Ћипаризовић-Радисављевић, 2002). Људи често верују и траже Бога у време ратова, несрећа, немаштине, када осећају страх, патњу, бол. Веровање у загробни живот јесте једна од основних религијских догми и имало је компензаторску функцију – од понашања на овом свету зависио је положај на оном свету. У том смислу, теолог Биговић (2000) истиче да „црква нема готове рецепте за нагомилане проблеме света, али има радосну и непомућену визију и перспективу живота достојну човека“. „Црква није скуп светих, праведних и безгрешних људи, већ заједница слабих и грешних, који су свесни својих слабости и недостатака, па вапе за Богом да им помогне како би их се ослободили“ (Биговић, 2000).

3.4.2 Став према религијској конфесији/цркви

Друга димензија религиозности јесте став према религијској конфесији/цркви. Ову димензију религиозности сагледавамо кроз два питања. Прво питање мери став према цркви кроз двовалентно изражавање става о томе да ли црква даје одговоре на морална питања, духовне потребе, породичне и социјалне проблеме. Друго питање тиче се поверења у цркву/религијску конфесију и мери се четворостепеном скалом процене: „веома велико“, „велико“, „не баш велико“ и „никакво“ (Бешић, 2014).

Класична религиозност је утемељена у институционалној религијској организацији (цркви). Она укључује прихватање учења религије, практиковање побожности у религијским организацијама и развијање осећања припадности црквеној организацији. Реч црква потиче од грчке речи еклесија, што значи

сабрање, и од јеврејског кагал, што значи збир. Тако црква означава, пре свега, заједницу људи који верују у Бога (Ракић, 2000).

Само веровање у одређену религијску доктрину не исказује се искључиво на контемплативан начин, већ и кроз специфичну вероисповедну праксу, која подразумева одређене радње, обреде и ритуале.

3.4.3 Персонализована религиозност

Трећа димензија религиозности јесте персонализована религиозност. Ова димензија религиозности се не везује стриктно за религиозност у класичном смислу. „Она се састоји од унутрашњег и индивидуализованог става према светом“ (Бешић, 2014). Управо емоционални аспекти религиозности откривају дубљу и интимнију везу коју појединац успоставља са Богом одн. са својом религијом. Заправо, ради се о изградњи религијског света на персонализованој духовној равни, независно од прве две димензије религиозности. Како истиче Цвитковић, било која врста веровања је човекова дубока потреба; религија има „прошлост, садашњост, будућност, може бити и мртвих богова, али религија остаје вечита“ (Цвитковић, 1996).

За ову димензију религиозности се може рећи да је ослобођена утицаја друштвено-културних обзира припадања одређеној верској заједници и упражњавања верских обреда, иако не у потпуности.

Ову димензију религиозности операционализујемо кроз следеће аспекте: веровање у личног Бога/духа/животну силу, унутрашња духовност, заинтересованост за свето/натприродно, налажење утехе у вери, молитва и/или медитација. За разлику од прве две димензије религиозности, религијско веровање и став према цркви/конфесији, које бисмо означили класичном религиозношћу, трећу димензију, коју смо означили као персонализовану религиозност, сврставамо у тзв. световну религиозност.

Молитва представља снажан индикатор религиозности. Њоме се успоставља непосредни додир верника са богом и одвија се као лична молитва, на дубоко интимном плану (Благојевић, 2005). Као унутрашња потреба, молитва није конформистичко понашање и на њу не утиче притисак средине. Она је обично

везана за личне проблеме човека. „Молитва је једна од основних потреба телесно/душевно/ духовног човека. Молити, значи тражити, што је почетак сваке религиозности“ (Јукић, 1991).

Драгана Радисављевић-Ћипаризовић (2006) истиче четири врсте молитве:

1. унутрашња, умна молитва, која се врши у ћутању;
2. спољашња молитва, која се говори гласно;
3. лична молитва, када се човек моли насамо;
4. заједничка молитва, када се молитељ придружује молитви других људи у цркви или на неком другом месту.

Како смо могли да запазимо, постмодерна није антирелигиозна, али је у великој мери антицрквена. Она ствара и негује своју религију, битно различиту од класичне религиозности. Плуралистичком мишљењу на религиозном плану одговара тзв. „религија без припадања“. „То је такав систем веровања и ритуала преко којих модерна друштва сакрализују своју властиту световну сложеност и подупиру заједничку оданост грађанском поретку“ (Биговић, 2010).

4 ПОЛИТИЧКА ПАРТИЦИПАЦИЈА

4.1 Проблем дефинисања политичке партиципације

Трагове политичке партиципације налазимо још у античкој Грчкој, која је представљала темељ политичког живота полиса. Политичка партиципација у античкој политичкој заједници била је усмерена на испуњавање и задовољавање норми које су чиниле бит политичке заједнице. Касније се као заговорници политичке партиципације истичу Русо, Токвил, Џон Стјуарт Мил, G.D.H. Cole (Pateman, 1970; Lively, 1975; Held, 1987). Савремени концепт политичке партиципације се у великој мери разликује од античког концепта, иако се на њега наслања и црпи своју снагу.

Од различитих интереса грађана зависи изглед савременог концепта политичке партиципације. Продирање индивидуализма у јавну сферу слаби њену моћ за формирање колективне воље. Стога нови облици партиципације имају наглашено индивидуалистички карактер. Уколико посматрамо понашање партиципаната у односу на политички систем, могуће је говорити о директној и индиректној политичкој партиципацији; уколико пак сагледавамо да ли постоји одређени притисак за политичку активност, политичка партиципација се поставља као обавезна или добровољна. Партиципација није важна само као упућивање захтева људи према властима и остваривање њихових потреба, већ и у смислу постизања квалитета живота и политичког задовољства људи. Управо је партиципација омогућила трансформацију људи из позиције поданика у улогу грађанина, а кључну улогу у обликовању и очувању друштвеног поретка морају имати грађани и њихова удружења. Verba и Nie (1972) су врло прецизно показали у чему се састоји важност политичке партиципације. За њих она остаје „моћна социјална снага за повећавање или смањивање неједнакости људи“. Показали су да политичка партиципација зависи од социоекономских особина људи, али и да утиче на одговорност лидера према социјалним и политичким захтевима и преференцијама грађана. Истраживања ових аутора указују да је социоекономски статус у позитивној корелацији са грађанском оријентацијом у смислу политичког

доприноса и знања, али и у смислу припадности заједници. Политичку партиципацију су дефинисали као „оне активности које предузимају обични грађани а које су мање или више директно усмерене на избор владе и акција које она предузима“ (Verba, Nie, 1972). У истраживањима поменутих теоретичара акценат је на активностима које имају за циљ да утичу на одлуке власти. Они сматрају да је дефиниција политичке партиципације коју су понудили довољно широка, јер обухвата и класичне активности утицаја на власт (избори и учествовање у активностима политичке кампање), али и разне друге начине кроз које грађани могу бити активни и утицати на процесе владања. Партиципативне активности се код Verbe и Nie свде на оне којима грађани могу да утичу на власт. У оквиру политичке партиципације не сврставају различите облике протестног понашања, а у своју дефиницију политичке партиципације нису укључили ни чланство у различитим удружењима нити различите видове социјалних активности. Политичку партиципацију слично види и Diemer. Наиме, он под овим појмом подразумева активитет у политичком систему, и то традиционалним механизмима, као што су гласање на изборима и укључивање у политичке организације (Diemer, 2012).

Поред учествовања на непосредним политичким изборима, политичка партиципација подразумева и активности у вези са разним врстама протеста, али и различите врсте деловања које имају за циљ решавање локалних проблема од заједничког интереса и учествовање у различитим медијским акцијама. Kase и Barnes су у својим истраживањима нарочито истакли важност протестног понашања као новог облика политичке партиципације. Они су овај вид партиципације представили као неконвенционалну политичку партиципацију. Указујући на важност протестног понашања, уочили су да постоји веза између протестног потенцијала и склоности ка ангажовању у конвенционалним политичким активностима. Истраживања поменутих аутора су указала на могућност предвиђања политичког понашања ако истовремено посматрамо и сагледавамо статус политичке апатије. Закључак до кога су дошли у овом предвиђању је прилично парадоксалан. Наиме, повећање политичке апатије доводи до пада активизма, али и до повећања политичког активизма, који подразумева веће учешће грађана у политичком животу (Kase, Barnes, 1979).

За политичку партиципацију Зоран Стојиљковић каже да је то „процес добровољног учествовања појединаца и социјалних група у иницирању, разматрању и доношењу политичких ставова и одлука, као и њиховој реализацији. Она за циљ има обликовање политичке воље и остваривање утицаја на смер и садржаје деловања политичких организација и институција“ (Стојиљковић, 2008). Ова дефиниција заправо говори о политичкој партиципацији као добровољном учествовању. Да би један политички поредак био легитиман, он мора да својим грађанима обезбеди могућност политичког учествовања и управо је то начин за мерење легитимности политичког поретка.

Грађани су неизбежан извор политичке легитимације, али се, како истиче Ваупан, „њихово учешће минимализује на ритуализоване изборе, консултативне процесе и пажљиво режиране прилике за партиципацију, рађајући политичку апатију, испразност и безначајност“ (Ваупан, 1999). По Никласу Луману, право је „структурирани систем процеса одлучивања“. Без учешћа у јавном животу, писао је Мил, „грађанин никад не размишља о колективном интересу, ни о каквом циљу који би остварио заједно са осталима. С друге стране, ангажованом грађанину се обраћа да би дао свој суд о стварима у којима нема лични интерес; он осећа да припада јавном животу и шта год је општа добробит и његова је такође“ (Mill, 2010). У том смислу, Uhlaner политичку партиципацију посматра као „активност грађана, која је дизајнирана тако да утиче на доношење одлука од стране власти“ (Uhlaner, 2001). Steinberger (1984) истиче да је веома важно да буде јасан значај који имају везе између заједнице и политичке партиципације. Он истиче три могућа објашњења ове повезаности:

- 1.учешће произилази из жеље да се заштите друштвене и културне вредности;
2. учешће је вид грађанске одговорности и резултат бриге о другима у заједници;
- 3.у функцији партиципације могу бити мреже и информације, укључујући и оне добијене из масовних медија и међуљудске интеракције (Steinberger, 1984).

Antony Birch прилично разуђено излаже концепт политичке партиципације, обухватајући и конвенционалне и неконвенционалне облике политичке партиципације:

1. гласање на локалним и националним изборима;
2. гласање на референдумима;
3. агитовање или другачији облик кампање на изборима;
4. активно чланство у политичкој странци;
5. активно чланство у групи за притисак;
6. учествовање у политичким демонстрацијама, индустријским штрајковима са политичким циљевима или сличним активностима које су усмерене на мењање јавне политике;
7. различите форме грађанске непослушности;
8. чланство у владиним саветодавним комитетима;
9. чланство у потрошачким саветима за јавне гране привреде;
10. умешаност у имплементацију социјалних политика;
11. различите форме активности у заједници (Birch, 2007).

Истраживања која је у развијеним демократским земљама спровео Kaase указала су на постојање незадовољства најчешћим облицима политичке партиципације, при чему се првенствено мисли на гласање и на резултате који се гласањем постижу, што доприноси порасту других облика политичке партиципације (Kaase, 2010). У западним демократским друштвима је све евидентнији пораст различитих облика политичког деловања који се негде постављају као алтернатива гласању (Milbrath, 1981; Barnes, Kaase, et.al., 1979). Како се идеја о различитим моделима политичке партиципације ширила, успостављене су, како запажа још и Muller, „постепено и различите независне хијерархије партиципације у друштву“, јер се често запажа да људи укључени у неконвенционалне облике политичке партиципације не учествују у осталим формама партиципације (Muller, 1979).

Како истичу неки аутори, глобализација је отворила могућност новог концепта грађанства, који захтева да будемо одговорнији и партиципативнији. Ово је на неки начин и разумљиво јер је садашњица конституисана кроз транзицију између модерног и постмодерног, а свака гранична зона обилује

тензијама и несигурношћу, производећи на тај начин и друштвено окружење које, како би се одржало, мора бити спремно за већу и разноврснију партиципацију. У савременим истраживањима се као кључни критеријуми политичке партиципације истичу гласање, учествовање у раду политичких партија и активности које имају за циљ да утичу на доносиоце одлука (Marsh, 1990; Topf, 1995; Thomassen, van Deth, 1998; Dalton, 1988).

Рад треба да омогући разумевање политичке партиципације које је ближе наведеном приступу. Основни разлог за то је што под политичком партиципацијом не подразумевамо само активности које су усмерене на избор владе и на доносиоце политичких одлука, већ и све оне активности којима се нешто мења или се може променити у друштву.

4.2 Типологије политичке партиципације

Постоји велики број класификација политичке партиципације (Bennet, 1986; Goel, 1977; Verba, Nie, 1972; Verba et.al.,1978). Било да политичку партиципацију одредимо као скуп активности којима грађани могу утицати на политику и власт или као све активности којима се може донети нека промена у друштву, неизбежно се поставља питање о којим активностима је реч. Постоје различити покушаји типологизације политичке активности грађана. Verba и Nie су на основу тринаест различитих политичких активности грађана искристалисали четири типа политичке партиципације (Verba, Nie, 1972):

1. активности политичке кампање (присутност на политичким скуповима, активности у раду странке, уверавање других како да гласају, новчана потпора странци и сл.);
2. гласање на изборима;
3. комуналне активности (учествовање у решавању проблема локалне заједнице, активно чланство у комуналним организацијама);
4. индивидуални контакти.

Поменути аутори су, такође, запазили да је сваки тип политичке партиципације могуће разликовати кроз неколико димензија те појаве, па се тако модели партиципације могу разликовати према: а) типу утицаја, одн. према количини оствареног притиска на носиоце власти; б) према опсегу последица сходно томе да ли модели партиципације утичу на остваривање општег добра или партикуларних интереса; в) према количини конфликта, одн. изазивају ли модели партиципације веће или мање конфликте у процесу каналисања интереса и г) према количини иницијативе, одн. да ли модели партиципације захтевају од грађана више или мање иницијативе. Ове димензије нам указују на партиципативни потенцијал модела активности које су Verba и Nie препознали. Првенствено их треба разумети као особине које се различито исказују у различитим моделима активности грађана.

Узимајући у обзир чиниоце и факторе који су неизбежни у разматрању политичке партиципације, али и потребу да се одговори на питање зашто неки грађани партиципирају а други не, зашто то неки раде на један а неки на други начин, поменути аутори су разрадила два модела политичке партиципације – стандардни социоекономски модел и пуни модел политичке партиципације. Стандардни социоекономски модел полази од става да социјални статус појединаца утиче на то колико ће и како неко партиципирати. Пуни модел политичке партиципације полази од стандардног социоекономског модела или потпунијег структуралног модела, који обухвата следеће варијабле: занимање, образовање, приходе, пол, старост, религиозну припадност. Истраживања која су спровели Verba и Nie показала су да стандардне социоекономске варијабле имају значајан утицај на количину и начине партиципирања, али се тај утицај смањује уколико се у разматрање уведу и варијабле грађанске политичке културе као што су чланство и активности у организацијама цивилног друштва.

Verba, Nie и Kim разликују појмове политичко укључивање и политичка партиципација. Они истичу да политичко интересовање и разговор о политици нису индикатори политичке партиципације, иако доприносе политичком укључивању (Verba, Nie, Kim, 1978). И Kase и Barnes су се бавили разрадом типова политичких активности, и то на основу разликовања модернистичке и постмодернистичке концепције политичког деловања. Модернистичко деловање

је рационално утемељено јер је оријентисано преваходно према циљу, па се одређује као инструментално деловање. „За разлику од рационално утемељеног модернистичког деловања, постмодернистичко је више индивидуалистички усмерено јер има за циљ да изрази себе и да постигне виши квалитет живота“ (Kase, Barnes, 1979).

Комбинујући политички интерес људи одн. заинтересованост за политику са оријентацијом на деловање, поменути аутори (Kase, Barnes, 1979): су разрадили четири модела политичког деловања:

1. модел политичке апатије;
2. модел политичке пасивности;
3. модел експресивног деловања (без интереса, али с деловањем);
4. модел инструменталног деловања (интерес са деловањем).

Политичка апатија је стање у којем појединци не делују на било који начин, па немају ни интереса за политику. У моделу политичке пасивности појединци исказују интерес за политику, али не показују жељу за деловањем. Експресивно деловање је такав модел где појединац не показује политички интерес, али делује политички у име слободе говора, изражавања и сл. У моделу инструменталног деловања постоји политички интерес, па се и делује у складу са њим.

Анализом модела који су понудили Kase и Barnes можемо закључити да се пре ради о моделима политичког понашања него о моделима политичке партиципације. На то нас очигледно упућују прва два модела у оквиру дате типологије. Уколико бисмо говорили о политичкој партиципацији служећи се наведеном типологијом и терминологијом, издвојено бисмо посматрали моделе експресивног и инструменталног деловања. Њихов однос је веома важан за тестирање постмодернистичке хипотезе, која заговара да ће доћи до опадања инструменталног политичког деловања.

Као што можемо да приметимо, у наведеним типологијама понашања нема протестног понашања и све наведене активности су усмерена на носиоце локалних и државних власти. Inglehart налази прилично јаку везу између постматеријализма и протестног понашања. „Постматеријализам је јаче повезан са

протестним активностима него што су то традиционалне вредности“ (Inglehart, 1990). Ово је и дало повода да се говори о старој и новој политици. У парадигми “старе” политике за објашњавање политичког деловања људи важније су социоекономске варијабле, али у парадигми “нове” политике примат у објашњењу политичког деловања и активности преузимају различите вредносне оријентације или, прецизније речено, постматеријалистичке вредности. Комбиновањем конвенционалних и неконвенционалних политичких активности, Kaase и Marsh су дошли до закључка како је могуће говорити о пет типова партиципаната: 1) неактивни, 2) конформисти, 3) реформисти, 4) активисти и 5) протестери (Kaase, Barnes, 1979). Неактивисти, како им само име каже, најчешће су или потпуно неактивни или се њихова активност своди на то да о политици читају у новинама, ако се то од њих тражи. Конформисти су они партиципанти из окриља конвенционалне партиципације; неки од њих ће партиципирати у кампањи, али не прихватају протестно деловање. Реформисти такође делују конвенционално, али они шире своје деловање и на легалне облике протеста (петиције, демонстрације). Активисти практикују све облике конвенционалне партиципације, а неки од њих чак и нелегалне облике протеста попут дивљих штрајкова. Протестери су антиконвенционалисти. Они ће учествовати у свим облицима протестног понашања, али не прихватају конвенционалне облике политичке партиципације.

Досадашња емпиријска истраживања показују да они који упражњавају неконвенционалне облике политичке партиципације учествују у политици колико и други, што упућује на то да се конвенционална партиципација не истискује неконвенционалном. Ипак, они који практикују облике неконвенционалне партиципације имају мање поверења у институције, а верују у протесте, петиције и политички конзумеризам (Stolle, Dietlind, Hooghe, Marc, Micheletti, Michele, 2005). Овај однос конвенционалне и неконвенционалне политичке партиципације утицао је и на дефинисање политичке партиципације. Наша дефиниција политичке партиципације постављена је тако да њоме обухватимо што већи опсег начина на који грађани партиципирају у демократским процесима.

Политичку партиципацију ћемо размотрити кроз неколико димензија, по моделу који је развио Милош Бешић у књизи *Транзиционе трауме и промене вредносних оријентација – генерацијски приступ* (Бешић, 2014):

1. Прва димензија се односи на интересовање за политику;
2. Друга димензија је политички активизам;
3. Трећа димензија политичке партиципације је чланство у организацијама и волонтеризам;
4. Четврта димензија политичке партиципације је изборна партиципација.

Интересовање за политику и изборна партиципација припадају оном виду партиципације коју бисмо означили конвенционалном, док би политички активизам и чланство у организацијама и волонтеризам представљали вид неконвенционалне партиципације. Централна хипотеза у вези са датом проблематиком јесте да је у Србији конвенционална партиципација још увек доминантан облик партиципације. Препознајемо Хобсов став да грађани само преносе своја овлашћења на оне који у њихово име одлучују, па се њихова улога своди искључиво на гласање. Кроз Хишманову стратегију *глас* и *излаз* то би значило да учествовање на изборима представља излаз стратегију, што значи да грађани одлучују да не партиципирају, док би бојкот представљао стратегију гласа. И једна и друга стратегија представљају политичку партиципацију, с тим што је излаз стратегија нижи ниво политичке партиципације од глас стратегије (Бешић, 2014). Дакле, у овом делу хипотеза би била да је у Србији и даље доминантан нижи ниво политичке партиципације.

4.3 Демократија и политичка партиципација

Док неки аутори сматрају да је после пада комунизма тријумфовала либерална демократија, на Западу се уочавају констатације да функционисање репрезентативне демократије није успешно у очекиваном степену. У западним демократијама се као тренд уочава ерозија поверења грађана у политички систем. То је евидентно нарочито кроз смањивање изборне партиципације. Ове констатације су поткрепљене чињеницом да све мањи број бирача излази на националне изборе и да су осцилације у опредељењима за политичке партије све веће. Демократска јавност на Западу се углавном сматра апатичном и нестабилном. С једне стране, велича се демократија, а с друге стране, изражава се забринутост за њено функционисање у пракси (Неш, 2006). Неки аутори сматрају да је „можда дошло време да представничка и непосредна демократија закопају своје специфичне разлике и раде заједно на отварању постојећих режима, признајући да је оно што имају заједничко много више од онога што их раздваја“ (Budge, 1993).

Институционална и субстантивна одређења демократије истичу важност директне демократије. Наиме, институционална одређења представљају сужену представу о демократији, а специфичне институционалне аранжмане сматрају суштином демократије. За разлику од њих, субстантивна одређења су знатно шира, те питање политичке једнакости сматрају кључним у одређењу неког поретка као демократског (Knutsen, 2011). За разлику од институционалних одређења демократије, која у обзир узимају представничке институције и изборе, основни предуслов демократије, према субстантивним одређењима, јесте укључење свих друштвених група у политички процес. Гледано кроз призму политичке партиципације, веома је важно указати на разлике између либералне и представничке демократије. Тако Schiller посебно наглашава следеће компоненте политичке партиципације, које омогућава либерална демократија:

- политичку једнакост као основни нормативни принцип којим се свима омогућава равноправно учешће у политичком процесу;

- грађане, јер поседују когнитивни потенцијал за смислену партиципацију одн. имају способност изражавања сопствених преференци и формирања политичких ставова;
- културолошке компоненте партиципације, којом грађани развијају сопствене преференце и стичу знања о политици и политичким процесима (Schiller, 2007).

Према Лајпхартовом мишљењу, „демократија је појам који готово да се опире дефиницији“ (Лајпхарт, 1992). Ово се у великој мери подудара са ставом Карла Фридриха који каже да је „демократија вероватно најконтроверзнија реч која се користи у савременим политичким дискусијама“ (Фридрих, 1996). Schumpeter је демократију редуковао на методу избора политичких вођа. У свему другоме, како је истицао, „народ је неактиван, неми посматрач политичког живота, у коме демократски изабране вође имају кључну улогу“ (Schumpeter, 1981). „Грађани су контролори, али не и учесници“ (Parry and Moyser, 1992). Овај демократски елитизам Barber назива „ауторитативном демократијом“. „Ауторитативну демократску власт врши изабрана елита која користи свој ауторитет у тежњи за остваривањем укупног интереса своје изборне базе“ (Barber, 2003). Будућност демократије овај аутор ипак види у снажној демократији, која је одређена кроз директну политичку партиципацију и супротна је ауторитативној демократији. Снажна демократија се кроз политичку партиципацију реализује преко самовладавине грађана. Заправо, самовладавину креирају цивилне институције, које олакшавају процес партиципације. Шумпетеров модел демократије често је критикован због тога што оставља простор само за врло ослабљен облик демократије.

У свом приступу демократији Хантингтон се надовезује на Шумпетера и истиче да је она одређена терминима који се односе на изворе ауторитета владе, циљевима којима служи влада и процедурама конституисања владе. Овај аутор такође наглашава процедуралну дефиницију демократије и каже да „у демократији вође бира народ на изборима и то је њена основна процедура“ (Хантингтон, 2004). Данило Золо (1992) пак тврди да је модел конкурентног елитизма као доминантни модел демократије, који је развио Шумпетер, заправо застарео. У комплексним друштвима су нарушени чак и

минимални услови за које се веровало да пружају могућност за демократију. Конкретно, Золо сматра да не постоји истинска конкуренција између ставова за које би бирачи могли да се одреде и наводи неколико разлога за то:

- 1) Не постоји истинска конкуренција између партија;
- 2) Присутан је ризик политичке парализе, уз фрагментацију интереса који на политички процес делују управо изван политичке сфере, укључујући интересе економских, верских и технолошких група;
- 3) Међусобно политичко преговарање ових група углавном се одвија иза сцене и информације о томе нису доступне просечном гласачу;
- 4) Развој масовних медија има за последицу сужавање јавне сфере, у којој су грађани раније размењивали политичке ставове и где се расправљало о проблемима. Како истиче Золо, сва лична искуства и размишљања исказују се путем телевизије и уопште медија, тако да политичке задатке постављају они који контролишу аргументе, а не сами грађани (Zolo, 1992).

Процедурално одређење демократије се појављује и код Норберта Бобија, који под демократским системом подразумева „систем чији се легитимитет проверава периодично путем слободних избора, уз опште право гласа, где постоје главни протагонисти, а то су партије и где је утврђен главни начин вођења политике за највећи део националне заједнице, а то су избори“ (Бобио, 1991).

Насупрот процедуралистичком приступу стоје партиципаторни и делиберативни концепти демократије, који наглашавају неопходност учествовања грађана у политичком животу. Заступници тзв. делиберативне демократије суштину легитимности демократије и партиципације грађана виде у учествовању појединаца у расправи о релевантним политичким одлукама. Савремену демократску теорију чини, како примећује Кимлика, заокрет од гласачких ка дискурзивним теоријама демократије, у чијој су основи делиберација и политичка партиципација (Кимлика, 2009). Offe тврди да савремена друштва треба схватити као комплексна, а не модерна, нарочито не постмодерна. Разлог за то лежи у њиховој нефлексибилности. Овај аутор ипак помиње два извора наде за демократију и с тим у вези говори о појави друштвених покрета у грађанском друштву и истиче да је неопходно поједностављивање друштва ради

успостављања демократије (Offe, 1996). Хабермас сматра да комплексност савременог друштва значи да демократско учешће у управљању мора бити ограничено. Он се врло мало бавио институционалном базом демократије, али је био преокупиран, пре свега, разрадом основа за нормативне идеале који настају у комуникативној акцији. Комуникација полази, како истиче Хабермас, „од претпоставке могућег истинског консензуса и могућности за неспутану расправу која је равноправно доступна свим саговорницима и у којој побеђује снага јачег аргумента“ (Неш, 2006). Ово је, у ствари, принцип на коме је утемељено демократско одлучивање. Хабермасова дискурзивна демократија ставља грађанина изнад појединца који се руководи искључиво својим интересима. Идеја да је демократија јавни дискурс и да се најбоље остварује кроз дијалог и размену мишљења, да не може бити агрегација било чијих преференција, чини основу овог модела. Хабермасов модел демократије у условима комплексности јесте „реконцептуализација јавне сфере у којој су друштвени покрети основни чиниоци формирања демократске воље, кроз функционисање у циљу дефинисања проблематике у мање формалном окружењу, да би затим била усмерена у конвенционалне политичке канале“ (Habermas, 1996).

Висок степен политичке партиципације грађана је претпоставка снажне демократије. Систем који почива на високој политичкој партиципацији грађана значи да они имају једнаке компетенције као и елита. Партиципација свакако истиче улогу грађана и повећава њихов утицај и, поред тога, утиче и на повећање политичке одговорности. На основу дефиниције демократије може се закључити да постоје различита гледишта о улози грађана у демократији. Тако постоје становишта да демократија представља форму елитистичке репрезентације где се улога грађана своди на гласање; демократија је често, како истиче Kufmann, сведена на гласање на изборима за политичке партије које не пружају праву алтернативу (Kufmann, 2004). Сличног мишљења је и Anderson који указује на то да нивои грађанског задовољства у савременим демократијама не произилазе из капацитета грађана и захтева који теже да буду активније укључени у политички систем. Ипак, проблеми неједнакости у демократској владавини се, према овом аутору, не решавају тражењем ширих могућности за грађанско учешће у

политичком систему. Заправо, системи постају нестабилни уколико је велика мањина искључена из политичког процеса (Anderson, 2005).

Постоје и становишта према којима грађани осим изборне партиципације треба да учествују у друштвеном животу, и то посредством различитих група и удружења, али опет не у процесу доношења одлука. Дакле, учешће грађана у политици се не своди искључиво на избор вођства, већ они на овај начин представљају брану елитама да монополизују власт. Дакле, учествовање у политици у демократском друштву подразумева читав низ активности које превазилазе гласање и чланство у удружењима. Иако је ретко практикована као глобални систем, партиципативна демократија има дугу историју и различите форме. У основи овог модела демократије је претпоставка о политици као процесу одлучивања. Партиципативна демократија је, заправо, такав систем који настоји да омогући директну партиципацију и утицај грађана у процесу политичког одлучивања на свим нивоима политичке организације који захтевају њихов ангажман и лојалност (наведено према: Васовић, 2012).

Тако је овај модел у супротности не само са либералном, већ и са представничком, елитистичком и корпоративном формом демократије. Сегол Патеман истиче да је „за опстанак демократског друштва неопходно постојање партиципативног друштва, друштва у коме су сви делови система демократизовани и где социјализација кроз партиципацију треба да узме место у свим областима“. Она изједначава политичку партиципацију са партиципативном демократијом и супротставља је савременим теоријама о демократији које имају процедурално одређење (Patemann, 1970).

Партиципативна демократија је постала нова политичка култура. „Арканска (невидљива) моћ, без учешћа јавности у процесу одлучивања, угрожава демократију“ (Марјановић, 2016). Управо је ова форма демократије препознатљива по настојању да у процес одлучивања укључи различите форме непосредне демократије и цивилног одлучивања. Модел партиципационе демократије је дизајниран, пре свега, као конструктивни оквир политике и управљања. Dahl је разликовао демократију (као скуп идеала) и полиархију (као емпиријски опис постојећих демократских режима). С тим у вези треба рећи да демократија подразумева делотворну политичку партиципацију, укљученост

грађана у политички процес и разумевање политичких питања од стране грађана док се полиархија заснива на изабраном представништву, периодичним и поштеним изборима, политичким правима и аутономији удружења. Поменути аутор сматра да одговорност владе треба да буде у складу са преференцијама грађана. Он се залаже за што ширу и квалитетнију партиципацију у различитим облицима и нивоима друштва и власти (у предузећима, у локалној заједници, различитим интересним групама и удружењима, изборима и другим облицима политичког деловања) зато што је ефикасна и делотворна партиципација кључна за стварање демократског друштва. Највећи проблем у стварању демократског система за Dahla јесу сами избори, јер су због њиховог периодичног дешавања појединци лишени пуне информације о процесима у друштву (Dahl, 1983). У неким својим радовима, под егидом економске демократије, Dahl је заступао не само изборну партиципацију већ и партиципацију у сфери рада (Dahl, 1985). Овакво схватање Ishijama је разумео као постављање две базичне димензије: а) једне која подразумева политичко такмичење између алтернативних идеолошко-политичких групација и б) друге која обухвата све видове политичке партиципације (Ishijama, 2012). Полазећи од става да влада треба трајније да буде одговорна према захтевима грађана, Дал говори о могућностима које би сви пуноправни грађани морали имати:

1. могућност да формулишу своје захтеве;
2. могућност да своје захтеве изнесу пред суграђане и владу путем индивидуалних или колективних акција;
3. могућност да њихови захтеви буду једнако вредновани од стране владе одн. да се не прави никаква дискриминација с обзиром на садржај захтева или извор из којег долазе (Дал, 1997).

Кочнице и могућности ограничења власти су у социјалној структури, а главни услов Далове полиархије је социјални плурализам. Заправо, ради се о друштвеном и организационом плурализму који претпоставља постојање знатног броја друштвених група које су релативно независне једна од друге, али и од саме владајуће структуре. Стога би његова полиархија требало да садржи следеће компоненте:

- Контрола над владавином је уставно обезбеђена путем изабраних представника;
- Политички представници су изабрани на слободним, фер и честим изборима;
- Практично сви одрасли имају право да учествују у изборима;
- Практично сви одрасли имају право да буду бирани на политичке функције;
- Грађани имају право да се слободно изражавају о политичким питањима;
- Алтернативни извори информација су слободно и правно доступни;
- Свако има право да формира партије, групе за притисак и друга удружења независно од државе (Dahl, 1973).

Доминантна тема савремених расправа је она која се тиче вредности и сврхе демократског одлучивања и партиципације грађана. Велики утицај на сагледавање политичке партиципације остварила је културна перспектива која се бави утицајем вредности и ставова на елементе политичке партиципације (Inglehart, 2000). У теоријском смислу, чести су ставови да демократско одлучивање нема инхерентни морални легитимитет. На практичном плану, реч је о кризи поверења грађана у демократске институције. Разлоге за то треба тражити у ограничавању политичке партиципације грађана за изгласавање поверења или неповерења политичким елитама.

4.4 Политичка партиципација и социјални капитал

Демократија почива на неколико битних стубова, међу којима је нарочито важан социјални капитал; без њега би демократија била лишена функционалне снаге. Социјални капитал је производ редовне или периодичне друштвене интеракције и смештен је у структури односа између актера. Бурдије га одређује као „специфичну врсту ресурса која обухвата разноврсне садржаје који олакшавају одређене акције актера унутар дате друштвене структуре“ (Coleman, 1988).

Плодне теоријске дебате на тему социјалног капитала покренуте су појавом књиге Роберта Патнама *Учинити демократију делотворном* (Putnam, 1993). Истраживања која је аутор спровео у Италији показала су да је „поверење било кључни састојак у етосу који је одржавао привредну динамику и делотворност управе“. Патнамова кључна теза је да развијено цивилно друштво погодује развоју поверења будући да вертикална мрежа, без обзира колико густа била, не може одржавати друштвено поверење и сарадњу (Патнам, 2003).

Патнам социјални капитал одређује као „скуп карактеристика друштвене организације, као што су поверење, норме и мреже, које могу да побољшају ефикасност друштва олакшавајући заједничке акције“. Социјални капитал, који се налази у различитим друштвеним мрежама и удружењима цивилног друштва, који афирмишу политичку партиципацију, утиче на демократски развој друштва на два начина: спољашњим утицајем на државну заједницу и унутрашњим ефектом на појединца (Патнам, 2003). Патнам сматра да је значајно уочити разлику између два основна облика социјалног капитала – повезујућег и премошћујућег. Социјални капитал који првенствено јача групну хомогеност и трансформацију идентитета из „ја“ у „ми“ Патнам назива повезујућим социјалним капиталом. С друге стране, мреже контаката које се развијају могу водити премошћавању разлика, повезивати људе и јачати поверење међу онима који немају много сличности. Такав социјални капитал аутор назива премошћујућим. Обе врсте капитала, сматра поменути аутор, имају позитивне друштвене ефекте. Тако је повезујући социјални капитал добар за подупирање специфичне узајамности и за јачање солидарности. С друге стране, премошћујуће мреже боље

су за повезивање са спољним средствима и за ширење информација (Putnam, 2000). Треба нагласити да повезујући и премошћујући социјални капитал нису међусобно замењиви појмови.

Као што можемо приметити, наведено одређење социјалног капитала се темељи на формалним и неформалним везама међусобне интеракције.

Још је Алексис де Токвил велику важност у развоју демократије доделио добровољним удружењима грађана, па је, према томе, кључна ставка у развоју демократије то што се кроз учешће грађана у различитим организацијама развија и увећава социјални капитал. Токвил је истицао да снажно цивилно друштво води већој партиципацији и представља један од услова здраве демократије. „Основно умеће у демократским земљама је умеће удруживања и оно је основ напретка свих осталих умећа“ (Токвил, 1990).

Фукујама социјални капитал одређује као „низ неформалних вредности и норми које важе међу припадницима једне групе или друштва, које им омогућавају да међусобно сарађују и делају“ (Фукујама, 2004).

Разуђена мрежа друштвене интеракције води јачању поверења и увећању социјалног капитала. Из тога следи и јачање цивилног друштва, а без снажног цивилног друштва нема ни демократске владавине као крајњег циља. Само снажно друштво, како истиче Витингтон, води снажној држави (Витингтон, 2004). Међутим, ова корелација често је била мета критика, које су указивале на то да ова наизглед логична веза не мора увек да буде потврђена. Критичари су истицали да цивилно друштво понекад може и да угрози демократске политичке институције, јер демократија не зависи само од друштвених односа него и од политичких институција и уставног поретка. У овом случају чинилац дестабилизације долази из сфере цивилног друштва и испољава се кроз умањење степена лојалности и функционалности политичких институција.

Грађењем социјалног капитала кроз учествовање у формалним и неформалним мрежама, како наводи Рахтон, „утиче се на демократски развој на два начина: прво, социјални капитал помаже у креирању демократије у земљи која није демократска или која је на пола пута између ауторитарног и либерално-демократског режима и друго, социјални капитал помаже у одржавању и напредовању постојеће демократије“ (Рахтон, 2002). И један и други начина

истичу политичку партиципацију као важну чињеницу демократске консолидације. Дакле, политичком партиципацијом се развија и акумулира социјални капитал као незаменљива сировина у производњи елемената на којима почива демократија. Социјални капитал пак помаже грађанима да буду ефикаснији пред државним институцијама и јача поверење у њих.

4.5 Димензије политичке партиципације

4.5.1 Интересовање за политику

Интересовања се могу одредити као „тежња појединца да редовно обраћа пажњу на одређене објекте и садржаје и да се њима, било ментално било активно, бави“ (Рот, 1994) или као „један облик вредности за који је карактеристична закупљеност свести омиљеним садржајима и/или бављење изабраним активностима“ (Пантић, 1980).

У анализи политичке културе посебан значај има концепт интересовања. Наиме, интересовање за политику води релевантном политичком понашању, дискутовању о политици, на пример, али и другим облицима политички релевантног социјалног капитала. Ова врста понашања има корене у античком свету. Јавну сферу полиса чинили су слободни грађани који су кроз чланство, у ствари, исказивали суштину свог постојања и схватани као *zoon politikon*. Иако је у средњем веку јавност била потиснута, развој градова и настанак тржишне привреде условио је и настанак грађанске јавности. Она је временом добила пресудан значај за политичко просвећивање грађана, као и за демократску контролу јавне власти. Ово комуникативно деловање за Хабермаса представља најзначајнији друштвени процес у модерним друштвима. Изворна функција јавног мњења је за Хабермаса критика и контрола коју грађани неформално, а за време избора и формално, врше над државно организованом влашћу. Међутим, аутор постаје свестан инверзних процеса који нагризају структуру грађанске јавности.

„Она из улоге активног и будног критичара улази у улогу публике као пасивног посматрача и некритичког реципијента“ (Хабермас, 1969).

Према степену заинтересованости за политику, Касе и Barnes су разрадили четири модела политичког деловања: 1) модел политичке апатије, 2) модел политичке пасивности, 3) модел експресивног деловања и 4) модел инструменталног деловања (Kaase, Barnes, 1979).

Интересовање за политику представља кључни предуслов за активније облике учествовања. Неопходно је нагласити да су, уколико не постоји интересовање за политику, нарушене основне претпоставке истинске политичке партиципације. Занимање за политичка питања условљено је дневним новинама, без обзира на то да ли је реч о младима или старима, с тим што основни ниво интересовања слаби како старија генерација полако одлази са сцене. Дакле, политичка питања не постају незанимљива већ је опадање интересовања специфично генерацијско.

У савременој демократској и уопште политичкој теорији, мас- медији имају велики значај и утицај у политичком систему. Томе у прилог иде и констатација да се о њима говори као о четвртој грани власти и заиста важној компоненти демократије. У том правцу је и Брајс дефинисао демократију као владавину јавног мњења. И Дал третира информисање као једно од битних обележја и уопште услова демократије, тачније полиархије (Васовић, 2012). Медији све више преузимају социјализаторску и информациону улогу. Већа доступност различитих информација посредством средстава масовне комуникације чини да бирачи све више постају независни у погледу стицања знања о политичким догађајима и разумевања политичких проблема. Како Далтон истиче, „информације које су страначки обликоване бирачи боље памте и о њима су склонији да размисле. Страначка наклоност и идентификација су веома важне за подстицање интересовања за политику“ (Dalton, 2008). Бројна истраживања су показала да је утицај медија веома јак на људе који нису упућени у политичка дешавања, на оне који нису чланови страначких организација, али и на грађане са нижим нивоом образовања. Они који су упућени и боље информисани, више и партиципирају у политичким догађајима. Медији су, како Чупић истиче,

„одговорни када је у питању формирање, ширење и одржавање политичке културе неког појединца, друштва и државе“ (Чупић, 2009).

Интересовање за политику операционално меримо кроз четири питања – прво се тиче става испитаника о томе колико је политика важна у њиховом животу; друго се тиче учесталости политичке комуникације; треће мери степен интересовања за политику; четврто степен у коме је политика праћена у медијима (према Бешићевом моделу, Бешић, 2014).

4.5.2 Политички активизам

Под политичким активизмом се подразумева „спремност грађана на предузимање одређених акција како би се утицало на доносиоце одлука, укључујући и радикалне облике деловања“ (Бешић, 2014). Политички активизам се односи на активности грађана који имају намеру и потребу да утичу на државне структуре, као и на колективно обавезујуће одлуке. Овај концепт се може означити и као неконвенционална политичка партиципација. Емпиријски је потврђено да опадање конвенционалне политичке партиципације прати пораст броја неформалних група, транснационалних група за заговарање, политички конзумеризам, редовно потписивање и слање петиција и спонтану организацију протеста и скупова (Stolle, Dietlind, Hooghe, Marc, Micheletti, Michele, 2005).

Kaase и Barnes су у својим истраживањима протестног понашања као новог облика политичке партиципације показали како је дошло до пораста овог облика неконвенционалног деловања, што носи одређене ризике. Они су истицали да овај облик политичког деловања носи и одређене елементе неодговорности, а то утиче на демократију и њено функционисање. „Како протестни потенцијал не би био деструктиван, неопходна је политичка социјализација грађана и одговорно понашање политичких елита“ (Kaase, Barnes, 1979). Истраживања која је спровео Dalton указала су на то да су различити облици политичког активизма више везани за лево оријентисане грађане у односу на оне чија је оријентација доминантно десна (Dalton, 2008).

У операционалном смислу, овај концепт сачињава пет варијабли: а) потписати петицију, б) придружити се бојкотима, в) учествовати на законски одобреним демонстрацијама, г) придружити се неслужбеним штрајковима и д) заузети зграде или фабрике.

4.5.3 Чланство у организацијама и волонтеризам

Припадање формалним организацијама је само једно од лица друштвеног капитала и обично се узима као употребљив барометар учествовања у животу заједнице. Друштвени капитал има и приватно и јавно лице одн. садржи и индивидуални и колективни аспект. Суштинска идеја теорије друштвеног капитала јесте да друштвене мреже имају вредност. Друштвени капитал упућује на везе између појединаца – друштвене мреже и норме узајамности и поверење које произилази из њих. Поверење „подмазује” друштвени живот, па је у том смислу друштвени капитал дубоко повезан са грађанском врлином. Заправо, он указује на то да је грађанска врлина најснажнија када представља део густе мреже реципрочних друштвених односа. Групе које поседују већу количину капитала преко својих организација у већем степену партиципирају у политичком животу друштва и тако ефективније бране своје интересе (Verba, Nie, 1972).

У демократском друштву се чланство у организацијама схвата као својеврсна „школа демократије“ с обзиром да је то заправо место на коме се могу усвојити знања и вештине које су важне за практиковање демократије (Putnam, 1995). Грађанска удружења и организације посвећене одређеним темама постали су важни друштвени актери, па су од политичких партија полако преузели функцију артикулације интереса. „Чланство у организацијама је један од механизма агрегације интереса, скупљања информација и уобличавања ставова посредством којих се повећава укупан капацитет за политички активизам“ (Hirst, 1994). Мање формалне мреже омогућавају својим члановима да стекну и

практичне вештине које су неопходне да би се учествовало у јавном животу. Тако је још Токвил приметио да се „осећања и идеје освеже, срце буде веће, а разумевање се повећа само узајамним деловањем једног човека према другом“ (Токвил, 1990). Без приступа асоцијацији која је вољна и способна да се заузме за наша гледишта и вредности, како истиче Amy Gutmann, ми имамо јако ограничену могућност да нас други људи чују или да утичемо на политичке процесе (Gutmann, 1998).

Постоје различита тумачења и разумевања волонтирања, која су заправо израз традиције, културних прилика и друштвеног контекста. Традиционално разумевање представља волонтирање као узајамну подршку, давање услуга и активно укључивање у друштво (Жижак, 2004). Узајамна подршка се темељи на природној тежњи људи да живе боље, а одвија се унутар круга блиских особа. Волонтирање у облику давања услуга углавном је везано за институцијске контексте. Суштина овог облика волонтирања је у давању помоћи (Ћулум, 2008).

Волонтирање се често интерпретира и као природна противтежа опадању других облика грађанске партиципације. С друге стране, оно је израз доброг грађанства и политичког учешћа; волонтери су више заинтересовани за политику и тиме је волонтирање знак позитивног укључења у политику (Патнам, 2008). Беговић волонтирање види као „непрофитну и неплаћену активност којом појединци доприносе добробити заједнице или целог друштва“ (Беговић, 2006).

Европска повеља о волонтерству (1998) волонтерски рад одређује као:

- делатност у интересу људи;
- делатност која није мотивисана финансијским интересом;
- делатност која је добровољна;
- делатност која је утемељена на личној мотивацији и на слободи избора;
- делатност која побољшава квалитет живљења на начелима солидарности;
- подстицај самоорганизовању људи при решавању проблема.¹

¹<http://www.fortica.com.hr/Dokumenti/europska%20povelja%20o%20volonterstvu.pdf>
(приступљено 30.07.2016.)

„Волонтирање представља један од основа цивилног друштва, афирмишући оно најплеменитије у човеку – пацифизам, слободу, једнаке могућности, безбедност и правду за све људе. У ери глобализације и непрестаних промена, свет постаје све мањи, међусобно зависнији и комплекснији. Волонтирање, било да је индивидуално или групно, начин је којим се јачају и чувају основне људске вредности: заједништво, брига и помагање; пружа могућност сваком појединцу да постане и буде одговоран члан заједнице, да помажући другима учи и стиче вредна искуства; успоставља везе које умањују разлике међу људима и кроз заједнички рад ствара услов за заједнички живот“.²

Повећање удела неконвенционалне партиципације у укупној политичкој партиципацији последица је преласка са материјалистичких на постматеријалистичке вредности. Усвајање постматеријалистичких вредности праћено је повећаним очекивањима од демократије и ширењем обима партиципације. „Постматеријалисти подржавају демократију, али су критички настројени према начину на који она функционише, па се може рећи да су заговорници и носиоци партиципативне револуције која мења обрасце политичке активности у савременим демократским системима“ (Dalton, 2004).

Наведену димензију политичке партиципације можемо разматрати кроз чланство у следећим организацијама: социјалној организацији за старије особе, особе са посебним потребама или сиромашне; верској или црквеној организацији; образовној, уметничкој, музичкој или културној активности; синдикату, политичкој партији или групи; локалној организацији која се бави питањима сиромаштва, запошљавања, становања, једнакости раса; организацији која се бави развојем трећег света или људским правима; организацији која се бави очувањем животне средине, екологијом, правима животиња; професионалним удружењима; активностима младих (попут извиђача, клубова младих, водича); спортским или рекреативним организацијама; женским групама; покрету за мир; добровољној организацији која се бави здравственим питањима.

² Универзална декларација о волонтеризму, усвојена од стране међународног управног одбора IAVE (Међународне асоцијације за волонтерске активности), на њиховој 16. светској конференцији одржаној у Амстердаму, Холандија, јануар 2001. године.

4.5.4 Изборна партиципација

„Једино она партиципација која је заснована на перцепцији могућности деловања путем изборне ситуације на задовољавање својих потреба јесте права партиципација“ (Campbell, 1954).

И поред мишљења неких аутора да избори више служе за „забаву маса“, неутрализацију колективних акција и везивање за поредак него за изражавање интереса најширих друштвених слојева, мишљења смо да они представљају најзначајнији део демократског политичког система. Избори су, у ствари, облик политичке борбе. С обзиром на то да је представљање једна од кључних идеја у демократској теорији, избори се доживљавају као представничка институција у једном демократском политичком поретку. Значај и тежина избора најбоље се могу разумети из функција које им се приписују. Тако Вучина Васовић истиче следеће функције избора:

- омогућавају легитиман избор владара или управљача одн. владајуће партије;
- њима се бира и одговарајући пут или стратегија развоја;
- погодна су прилика за информисање грађана у вези са кључним питањима друштва;
- они су и порука шта народ жели и, на неки начин, упозорење лидерима да је њихова власт привремена и променљива;
- представљају вид комуникације политичке елите и народа;
- представљају начин добијања легитимитета политичке елите;
- имају едукациону функцију;
- требало би да буду фактор стабилности и смањења напетости и конфликта у једном друштву;
- средство су артикулације интереса и захтева појединаца и група у друштву;
- оријентир су политичким партијама;
- мера су демократичности једног политичког поретка (Васовић, 2012).

Излазак на изборе се сматра најчешћим обликом политичке партиципације. Гласање представља најопштији облик политичке активности, који садржи најфундаменталније демократске принципе једнакости. Не гласати значи повући се из политичке заједнице. С друге стране, гласање не представља типичан начин политичке партиципације. Тако Verba, Schlocman и Brady указују на то да је непотпуно и погрешно грађанску партиципацију разумети искључиво кроз гласање (Патнам, 2008). У поређењу са онима који учествују у различитим политичким деловањима, код бирача се примећује различита мешавина задовољства и бриге које се крију иза њихових поступака. Опадање партиципације у гласању само је показатељ ширег искључивања из живота заједнице.

Европска повеља о локалној самоуправи (*European Charter of local self-government*) истиче важност учешћа грађана у управљању јавним пословима, при чему је акценат на учешћу грађана у изборним механизмима представничких и других тела локалне самоуправе, а стидљиво се спомињу и други облици одлучивања (референдум, зборови).³ Треба споменути и *Препоруку* Комитета министара Савета Европе о подстицању учешћа грађана у јавном животу на локалном нивоу од 6. децембра 2001. године којом се уређују основни принципи политике подстицања грађана да учествују у процесу демократског одлучивања – подстицање учешћа свих грађана у локалном јавном животу, а посебно оних категорија грађана који из разних разлога мање учествују у јавном животу локалних заједница; подстицање учешћа грађана на локалним изборима и у систему представничке демократије; подстицање непосредног учешћа јавности у процесу локалног одлучивања (Димитријевић, Вучетић, 2011).

У литератури се наилази на различите моделе анализе изборне партиципације. Тако је Vogt анализирао изборну партиципацију у Европи користећи две групе независних варијабли. Наиме, прву групу су чиниле две вредносне оријентације (религиозно-секуларна и материјалистичко-постматеријалистичка) док су другу групу чиниле стандардне социоекономске варијабле. Посебно га је занимало како вредносне оријентације утичу на изборну

³ Савет Европе је *Европску повељу о локалној самоуправи* усвојио 15. октобра 1985. године у Стразбуру.

партиципацију. Анализа је показала да вредносни расколи нису били посебно значајни за изборно понашање грађана, а да су значајно утицали на њихово неконвенционално понашање (Borg, 1995).

Дакле, политичку партиципацију није довољно посматрати искључиво кроз изборну партиципацију, па је стога наше сагледавање политичке партиципације шире и обухвата сва четири наведена модела. Овај вид политичке партиципације ћемо мерити кроз питање у упитнику – да ли би гласао на изборима уколико би они били одржани сутра.

5 ПОЛИТИЧКА КУЛТУРА

5.1 Дефинисање политичке културе

Политичка култура је један од важних чинилаца снажне демократије. С обзиром на то да политичка култура постоји и у недемократским друштвима, треба нагласити да, када је о демократији реч, та политичка култура би морала бити демократска или партиципативна, а не било која. На темељима бројних истраживања, и страних и домаћих аутора, чини се да данас преовлађује тврдња да демократију не можемо свести само на формалне институције и везе међу њима, већ да је фактор политичке културе неизоставна јединица анализе савремених демократија. Политичка култура подразумева велики број категорија, почевши од партиципације преко компетенције за учествовање у демократским процесима све до норми поверења и узајамности. Према Подунавцу (1998), „политичка култура укршта у себи елементе свих релевантних дискурзивних стратегија у савременој политичкој теорији – либерализма, комунитаризма и републиканизма. Она је израз сукоба и потребе за уједначавањем општег и индивидуалног у друштвеним системима вредности“. Уколико говоримо о политичкој култури као о психолошком феномену, „треба имати у виду да се ради о конкретним садржајима друштвене свести и обрасцима понашања, који се материјализују као свест и понашање конкретног појединца с обзиром на његову животну ситуацију, положај групе одн. група у структури друштва, као и с обзиром на доминантне садржаје свести и обрасце понашања на нивоу глобалног друштва“ (Шибер, 1992).

За одређење садржаја политичке културе неопходно је имати у виду економску развијеност, политичке одреднице развоја, социјалне норме, преовлађујући тип социјалног менталитета, религију – на нивоу глобалног друштва – али и особине конкретних људи – на индивидуалном нивоу. Тако Almond и Verba (1963) наглашавају да анализа политичке културе мора бити заснована на следећа четири елемента:

1. на анализи промена, револуција, верских покрета, сукоба;
2. на анализи институционалних и идеологијских норми – очекивања и захтева система;
3. на анализи економских и социјалних услова повезаних са демократским захтевима;
4. на анализи структуре личности, што представља субјективну страну политичке културе.

Читав низ теорија идентификује однос политичке културе и политичких институција друштва. Монтескје, на пример, наглашава утицај политичке културе на природу првих принципа политике и квалитет политичког поретка. Он изједначава политичке обичаје (*mores*) са технологијом политичког владања (*instrumenta regni*). Русо представља политичку културу као посредни симболички свет преко кога се уређује и расветљава политичко искуство народа и група. „Управо у овој симболичкој компоненти политике он налази поуздан ослонац политичког поретка“ (Подунавац, 1998). За Токвила (1990) политичка култура представља „универзалну истину којој се искуство и истраживање увек враћају“. Његов концепт политичке културе подразумева хијерархијски концепт: *mores*, закон и утицај физичке околине.

Almond теоријски статус политичке културе изводи из следећих елемената:

1. Политичка култура се односи на модел субјективних политичких оријентација у оквиру читаве нације или њених појединих делова;
2. Саставне делове политичке културе чине когнитивни, афективни и вредносни елементи. Она укључује сазнање и мишљење о политичкој стварности, осећања везана за политику, као и политичке вредносне ставове;
3. Садржај политичке културе резултат је социјализације у детињству, васпитања, утицаја медија и доживљаја одраслих особа;
4. Политичка култура утиче на структуру власти и политике, али и на њихове резултате (наведено према: Подунавац, 2001).

Руе одређује политичку културу као скуп ставова, назора и сентимената који дају смисао и значење политичким процесима, али истовремено представљају и скуп правила која детерминишу понашање у политичком систему. „Појам политичке културе претпоставља да традиција неког друштва, дух његових јавних установа, страсти и колективна размишљања његових грађана као и стил и начин деловања његових вођа нису само случајни производ историјског искуства, већ заједно чине део смисаоне целине и конституишу разумљиву шему односа“ (Руе, 1972).

Полазећи од наведеног (Almond, Verbe, Руе), Шибер (1992) поставља критеријуме развијене политичке културе:

1. осећај идентитета са заједницом;
2. лојалност и поверење као основа међусобних односа у заједници;
3. ауторитет и хијерархија одн. подложност ауторитету, његово прихватање, интеракција и комуникација с ауторитетом;
4. отворени егo одн. спремност на сарадњу и уважавање другог;
5. спремност да се с другим деле вредности, да се припада и да се заједнички делује;
6. вишеструка вредносна оријентација која подразумева одсуство вредносне искључивости;
7. поверење у социјалну околину, социјалне односе и подршку других;
8. одсуство анксиозности, сигурност у себе и своје могућности;
9. управљање конфликтом, нужност контролисања и, на друштвено прихватљив начин, изражавања агресивности.

Роберт Дал дефинише политичку културу као мрежу политичких оријентација (Dahl, 1994) коју чине:

1. оријентације ка политичком систему;
2. оријентације према другим људима;
3. оријентације ка колективној акцији;
4. оријентације ка решавању проблема.

Посебну пажњу заслужује оријентација ка политичком систему, јер се кроз ову димензију може проникнути у природу и квалитет односа грађана према

политичком систему – да ли су ти односи засновани на поверењу или неповерењу, отуђености или привржености. У оквиру ове оријентације се, како истиче Дал, могу искристалисати три подтипа политичке културе: а) поданичка, б) апатична и в) отуђујућа. Ако чланови друштва некритично стварају емоције и ставове према постојећем политичком систему, реч је о поданичком подтипу политичке културе; апатични подтип се заснива на неутралном ставу према политичком систему; трећи подтип, отуђујућа политичка култура, производ је услова који подстичу негативне ставове и емоције према политичком систему.

Дал (1994) говори и о другим оријентацијама, као што су кооперативне и некооперативне, у смислу односа порема колективним циљевима. Постоје и оне које се могу разликовати по односу субјекта према решавању друштвених проблема (прагматичне и дедуктивно-рационалне оријентације). На основу свих класификација типова оријентације, Дал кристалише своју дуалну типологију политичких култура. Тако првој групи политичких култура припадају оне позитивне, кооперативне и прагматичне оријентације, које су углавном усмерене на политичку праксу и ефективни друштвени утицај. Другој групи припадају апатичне, натуралне, некооперативне и дедуктивне оријентације, које су ограничавајуће и усмерене ка прављењу дистанце између друштва, група и појединаца.

Разматрање теорија о политичкој култури чини занимљивијом анализа теорија демократског елитизма и постмодерне парадигме. Теорија демократског елитизма истиче проблеме стабилности поретка као језгра политике. Основно обележје ових концепција, као што је наглашено у претходном поглављу, јесте да се појам демократије своди на правила политичке игре. У ствари, реч је о процедурама и правилима политичке игре, који омогућавају да људи одаберу једну од мноштва политичких елита које се боре за власт. Овде препознајемо Шумпетерову идеју процедуралне демократије која се данас означава као модел минималне демократије.

Ова теорија има нарочити значај за истраживање политичке културе и у оквиру доминантне теорије политичке културе је снажно подржавана и развијана.

5.2 Политичка култура и политичка социјализација

За настанак сваке политичке културе пресудна су два фактора: политичка традиција и политичка социјализација. „Политичка традиција не подразумева само велике политичке и колективне догађаје и процесе у прошлости, већ и сва она шира збивања која посредно или непосредно имају велики значај за заједничку егзистенцију, самосвест и идентитет. Када је реч о политичкој социјализацији, треба разликовати спонтане и несвесне процесе идентификације и социјализације од оних који су усмерени, програмирани и рационализовани“ (Матић, Подунавац, 1997). Политичка социјализација се најчешће разуме као „континуиран и кумулативан развојни процес којим се обликују и преносе елементи политичке културе“ (Вујчић, 1993). Неки аутори сматрају (Almond, Coleman, 1960) да су за настанак политичке културе, поред политичке социјализације, кључни и артикулација интереса од стране интересних група, агрегација интереса кроз рад политичких странака и политичка комуникација. Најман, Verba, Almond и Lasvel комбинују психолошка проучавања политичке културе са социолошким и културолошким проучавањима. Њихова шема проучавања обухвата читаву скалу фактора, од процеса несвесне и спонтане социјализације и идентификације до политичких митова, симбола, ритуала и њиховог утицаја на формирање ставова грађана. Оно што је посебно значајно у проучавањима политичке културе код ових аутора јесте то што су нагласак ставили на начин учења личних улога, које се одговарајућим модификацијама понашања преносе и на политички терен. Тако је и Руе у средиште својих проучавања поставио начин прихватања политичке културе од стране појединаца, као важног елемента у изграђивању њиховог идентитета, али и улогу појединих друштвених и политичких институција и њихову прилагођеност животним потребама и могућностима појединаца и група (наведено према: Матић, Подунавац, 1997).

Almond (1997) политичку социјализацију дефинише као „процес којим се појединци укључују у политичку културу и стварају систем оријентација ка кључним политичким објектима“. Greenstein (1992) говори о „политичкој социјализацији као комплексу социјалног учења који укључује формално и

неформално учење, планирано и непланирано учење, али и учења која нису директно везана за политику а могу да утичу на политичко понашање појединца“. Шибер (1974) разликује примарне, неструктуриране, персонализоване и секундарне, институционализоване облике политичке социјализације. Примарним облицима се формирају одређене вредности и облици понашања у непосредном додиру са другим људима (породица, група пријатеља); секундарни одн. институционализовани носиоци политичке социјализације делују као институције, са одређеним циљем и програмом (школа, друштвено-политичке организације, средства масовног комуницирања, црква). Вујчић (1993) истиче два приступа политичкој социјализацији: психолошки и дидактичко-методички приступ. Док се психолошки приступ заснива на објашњењу стицања политичке културе кроз индивидуалне процесе учења, дидактичко-методички приступ се, код овог аутора, заснива на интеракцијском односу социјалне средине и процесима учења појединца у тој средини.

5.3 Политичка култура и политичка структура

Прихватање демократије као поретка и поверење грађана у институције представљају нужне елементе политичке културе без којих није могуће обезбедити демократско функционисање система. Да би друштво било демократско, потребно је осигурати механизме којима ће се политичка власт често стављати на проверу. Грађани могу бити незадовољни начином како демократија функционише, али, упркос томе, могу бити дубоко одани начелима демократије. Онда кад подршка демократији постане безусловна, можемо рећи да је демократија консолидована и сигурна. Тачније, „када јавна подршка демократији постане дубоко укорењена, она не слаби када опада поверење у политичке вође и институције“ (Diamond, 1999).

Политичка култура и структура демократије заједно чине нормативни поредак унутар кога можемо идентификовати два нивоа институционализације –

први је ниво примене демократских вредности и принципа демократије путем закона, а други ниво представља општи консензус унутар друштва око самих вредности демократије и њене структуре. Алмонд и Верба (1963) су истицали да веза између политичке културе и политичке структуре постаје један од најзначајнијих истраживачких аспеката проблема политичке стабилности и промене. Политичку културу су истраживали у пет земаља (САД, Мексико, Италија, Велика Британија и Немачка) и дошли до закључка да само у две земље (САД и Велика Британија) постоји модел политичке културе који се највише приближава идеално-типском моделу грађанске политичке културе. И управо је њихова теза да демократском политичком поретку, као специфичној политичкој структури, одговара тип грађанске политичке културе.

Стабилност демократије зависи од нивоа примене главних елемената културе и структуре демократије, као и од нивоа опште подршке међу грађанима. Требало би истакнути да грађанска политичка култура не представља чист тип политичке културе већ је, у ствари, тип мешовите политичке културе. Како истичу Алмонд и Верба, као што ни сама демократија није један чисти политички поредак, већ је поредак многих унутрашњих контрадикција, тако ни политичка култура демократије, грађанска политичка култура, није чист тип политичке културе. Она је, дакле, „мешовита култура и култура балансираних диспаритета“ (Алмонд, Верба, 1963). Оно што је посебно значајно у истраживању поменутих аутора јесте закључак да постоји значајан јаз између политичке компетенције грађана и њиховог стварног утицаја на локалне и националне структуре власти, као што постоји раскорак између свести о партиципацији и стварне партиципације. Што је овај јаз већи, то је и одступање од модела грађанске политичке културе веће.

Када је реч о односу политичке културе и политичке структуре, треба истакнути да можемо наићи на бројна супротстављена гледишта. Тако за Инглехарта политичка култура представља нужну везу између демократије и економског развоја. Трајност и стабилност демократије у различитим земљама, сматра овај аутор, зависе од економске развијености тих земаља, а веза између економије и демократије је посредована управо нивоом политичке културе

грађана. Главна теза овог аутора је да стабилна демократија представља одраз интеракције економских, политичких и културних чинилаца. „Ако економски раст не прате промене у социјалној структури и политичкој култури, није могуће нити успостављање нити трајање демократије“ (Инглехарт, 1988).

Амерички теоретичар Weil (1994) говори о три основна приступа односу политичке културе и политичке структуре и о последицама тог односа на демократију. Први је већ поменути приступ Алмонда и Вербе, према коме је политичка култура главни елемент детерминисања политичких структура и режимских последица. Овај приступ се често означава кореспондентним будући да полази од тога да датој политичкој структури одговара одређени модел политичке културе. Тако демократском политичком поретку одговара грађанска или демократска политичка култура (Вујчић, 1999). Слабост модела Алмонда и Вербе лежи у непрецизном дефинисању појма стабилност демократије, али и у недовољној конкретизацији појма политичка структура. Стога је у истраживању односа између политичке културе и политичке структуре било потребно обухватити све релевантне варијабле и сагледати како оне воде ка демократији.

Бројне критике овог приступа уобличене у другом приступу односу политичке структуре и политичке културе—марксистичка, критика новог институционализма, критика теорије рационалног избора – носиле су тврдњу да политичка култура не игра неку нарочиту улогу и да једноставно произилази из структуре и институција режима. Трећи приступ је онај који је изложио Алмонд (1980), а састоји се у томе да политичку културу треба третирати и као независну и као зависну варијаблу, као ону која узрокује структуру, али је њоме и узрокована. Други и трећи приступ би се могли означити као интеракцијски ако имамо у виду да демократија представља сложен интеракцијски однос између политичке структуре и политичке културе и да је демократија, у ствари, само последица те интеракције.

Истраживања која су спровели Rice и Feldman (1997) на посебан начин говоре о односу политичке структуре и политичке културе. Наиме, они су настојали да утврде колики је утицај етничког порекла и новог политичког контекста на развој демократске политичке културе. Поменути аутори су се у истраживању ослањали на Патнама (1993) и његова испитивања везе грађанских

ставова и успешности функционисања демократије у Италији. Патнам је испитивао четири основне димензије грађанске политичке културе: 1) грађанску активност, 2) политичку једнакост, 3) солидарност, поверење и толеранцију и 4) социјалне структуре кооперације одн. чланство у разним удружењима и клубовима (Putnam, 1993). Ово је послужило као основа америчким истраживачима који су показали да постоје значајне корелације између ставова грађанске политичке културе савремених Американаца европског порекла и Европљана. Наиме, резултати су упућивали на то да се етничко културално наслеђе задржало у грађанским ставовима Американаца и поред тога што је нова средина утицала на њихову хомогенизацију (Rice, Feldman, 1997).

Хантингтон је у свом раду испитивао утицај четири групе фактора на развој и стабилизацију демократије – економско благостање, социјална структура, окружење и фактори културне средине. Према његовом мишљењу, највише пажње треба посветити културалном контексту. Наиме, у демократији постоји структурални конфликт између вредности индивидуалне слободе, као највише вредности демократије, и сигурности и реда, као највиших вредности у ауторитарним порецима. Веома важна компонента културалног контекста, по Хантингтону, јесте социјално поверење. Социјално поверење међу грађанима је, заправо, „индикатор демократске интеграције у друштву“ (Huntington, 1984).

Свакако треба поменути и истраживање Bootha и Seligsona (1993), који су испитивали везе између политичке културе и типа режима. Занимало их је да ли у земљама као што су Костарика (демократски режим) и Никарагва и Мексико (ауторитарни режим) постоји веза између политичке културе и типа режима. Политичку културу су мерили кроз две компоненте: екстензивну партиципацију, која обухвата и конвенционалне и неконвенционалне облике политичке партиципације, и инклузивну партиципацију, која обухвата грађанске слободе и права на разлику. Очекивало се да ауторитарном типу режима одговара ауторитарна политичка култура, а демократском типу режима демократска политичка култура. Међутим, истраживање је показало да у Мексику, као земљи са ауторитарним режимом, постоји висок ниво подршке екстензивној и инклузивној политичкој партиципацији. У Костарики је већина испитаних подржала обе димензије политичке партиципације, а у Никарагви је већина оних

који су подржали инклузивну партиципацију. Према томе, очигледно је да не постоји подударност између типа режима и типа политичке културе, па су аутори покушали да објасне ову ситуацију политичком идеологијом грађана. Пошли су од тезе да они који припадају политичкој левици више подржавају цивилна права и слободе од оних који припадају политичкој десници. Ипак, ни ово није дало адекватно објашњење ситуације будући да у Костарики политичка левица чешће подржава цивилна права и слободе, док у Никарагви то чини политичка десница. Аутори су у објашњењу отишли још даље, па су ову парадоксалну ситуацију покушали представити кроз актуелну позицију деснице и левице на власти. Дакле, основни разлог зашто у Никарагви није потврђен традиционални став да левица више подржава цивилне слободе, према мишљењу аутора, лежи у чињеници да је у време њихових истраживања у Никарагви левица била на власти а десница у опозицији. Ово је показало да позиција у власти одређује однос према цивилним слободама више него идеологија. Наиме, они који су на власти подржаваће цивилних слобода доживљавају као угрожавање својих владајућих позиција, док они који су у опозицији подржавају цивилне слободе јер мисле да ће тако лакше доћи и осигурати владајуће позиције.

Јасно је, дакле, да веза између политичке структуре и политичке културе није једнозначна и да је посредована бројним факторима. Рекло би се да сва наведена истраживања у обзир узимају недовољан број фактора који објашњавају природу везе између политичке културе и политичке структуре, али и да је, такође, недовољно прецизиран појам политичке структуре и њене садржине. Сматрамо да је класични приступ функционалном слагању структуре и културе превазиђен и да више пажње треба посветити интеракцијском приступу у којем се анализирају односи између различитих варијабли културе и варијабли структуре и демократија као последица тог односа.

5.4 Димензије политичке културе

„Политичка култура је и област политичких идеја, веровања, митова, формула легитимизације, вредносних опредељења, представа, стереотипа, али и на овима заснованих установа, поступака, процедура, понашања“ (Становчић, 1993). Дефиниција политичке културе коју даје Загорка Голубовић (2004), осим облика партиципације појединаца у друштвеној пракси, укључује и норме и услове њихове партиципације, а то значи и типове политичких акција, као и процесе у оквиру којих се врше припреме за друштвену партиципацију.

Verba (1965) сматра да политичку културу одређују четири димензије – национални идентитет, политичка идентификација са суграђанима, идентификација са политичком влашћу и политичка партиципација и одлучивања. Национални идентитет представља осећај припадности једној држави. Политичка идентификација појединца садржи идеју о томе каква би држава требало да буде. Идентификација са политичком влашћу показује прихватање носилаца политичких одлука и њихових идеја. Иако су све наведене димензије значајне јер утичу на само политичко понашање и често су испреплетене, политичка партиципација се, за разлику од претходно наведених, може разматрати као потпуно независна и самостална. Она је посебно значајна за наше истраживање и у разматрању политичке културе има централно место.

Утканост вредности, ставова и афеката политичке културе у целину политичких процеса представља темељ савремених демократских политичких система. То на најбољи начин илуструје и дефиниција политичке културе коју су дали Матић и Подунавац: „Политичка култура представља онај део опште културе који обухвата вредности, уверења, ставове, симболе, склоности и обрасце понашања у односу на политику и политичка питања, као и она питања која се односе на опште услове заједничког живота у једном друштву и на избор праваца и циљева укупног друштвеног развоја“ (Матић, Подунавац, 1994). Ова дефиниција је на најбољи могући начин показала да појам политичке културе обухвата ширу област људских вредности и колективне праксе. За Матића и Подунавца је посебно интересантно виђење политичке културе из перспективе Бира и Улама, који основни садржај политичке културе посматрају кроз

вредности, уверења, емоционалне симболе и ставове, стилове политичког понашања и политичког живота (Матић, Подунавац, 1994). Ови елементи су често у сукобу и посебно је значајно то уочити уколико се жели поуздано просуђивати о перспективама политичког развоја једне заједнице.

Саставни део политичке културе су вредности и вредносне оријентације. Кроз однос вредности и политичке културе огледа се узајамни утицај појединца и заједнице, али и усвојени културни обрасци и захтеви за променама. Тако Almond политичку културу схвата као „мрежу индивидуалних оријентација и ставова припадника једне заједнице према политичком систему“ (Almond, Verba, 1963). Оријентација свакако представља базу и претходи заузимању ставова. Ставови људи према политици пак садрже когнитивне, афективне и вредносне димензије које се преплићу, а од оне која превлада зависе став и изглед политичког понашања.

Пантић (1998) истиче да су за политичку културу посебно важне вредности које потичу од институција, али и оне које потичу од индивидуа. Он говори о утицају вредности на политичку културу у смислу вредности као диспозиције личности и елемената друштвене свести становништва, али и у смислу интегративног карактера и мотивационе снаге вредности.

За политичку културу су посебно важне функције прилагођавања јединке социјалној средини као и протективна функција. Тако, по мишљењу Вујадиновић, политичка култура обезбеђује појединцу одређене препоруке, захтеве, водиче, али, такође, партиципативна и грађанска политичка култура у модерним демократским земљама остављају појединцу простор за самостално стицање политичких знања и искустава и тиме за аутономно креирање сопствених опредељења, иницијатива и одлука (Вујадиновић, 2009).

5.4.1 Демократска вредносна оријентација

„Вредносне оријентације су логички повезан скуп основних вредности, норми и вредносних ставова који усмеравају однос конкретних социјалних актера према социјалном окружењу“. То су, у ствари, опште вредносне концепције о пожељним облицима односа појединца према себи и свету. „Вредносне оријентације грађана представљају одраз доминантних друштвених вредности, али и доминантних обележја политичке културе“ (Малдини, 2006). Концепт политичке културе би требало да одговори на питање зашто у оквирима релативно истих политичких система различите земље постижу различите резултате. Ако пођемо од тога да у сваком политичком систему постоји одређени систем вредности који представља садржај саме друштвене свести, онда није тешко закључити да од њега зависи и успех у функционисању политичког система. Како ниједна политика није вредносно неутрална, произилази да свака почива на одређеном вредносном опредељењу. Како вредносно опредељење најпростије разумемо као опредељење или избор за одређене вредности, демократску политику, према томе, разумемо као политику избора. Посебно место у демократском вредносном избору заузима елемент личне одговорности. „Свако елиминисање из вредносног избора личне одговорности јесте елиминисање вредносно рационалног деловања. То није ништа друго него искључење појединца из политичког деловања и уопште из политичког живота“ (Чупић, 2001).

Од степена привржености демократији и демократским вредностима зависе функционисање и одрживост демократије. Често се може уочити несклад између демократског система и вредности на којима тај систем почива (Бешић, 2014). Политичка култура демократије није тип културе кога нужно детерминише садржај, већ знатно више изражена способност одржања и уравнотеживања различитих елемената који је чине. Управо се кроз ово њено својство, али и кроз способност грађана да управљају различитим и супростављеним политичким улогама, огледа главно обележје грађанске политичке културе. Алмонд и Верба кажу да је „главно обележје грађанске политичке културе заправо способност уравнотеживања различитих улога (поданичких, пароксијалних и

партиципативних) и супростављених оријентација“ (Almond, Verba, 2000). Демократска политичка култура се, према Малдинију, може одредити преко два поља – а) структурално релевантних вредности које су кодификоване друштвеним нормама и б) уверења друштва да те вредности примени. Оба поља повезује опредељење за вредности које чине срж политичке културе (Малдини, 2006).

Демократску вредносну оријентацију операционално меримо кроз четири става за које је коришћена четворостепена лествица процене од „слажем се у потпуности“ до „у потпуности се не слажем“, према Бешићевом моделу мерења демократске вредносне оријентације:

- демократија може имати проблема, али је боља од било којег облика управљања;
- у демократији привредни систем лоше функционише;
- демократија је неодлучна и производи превише размирица;
- демократије нису добре за одржавање реда (Бешић, 2014).

5.5 Типологије политичке културе

Досадашње типологије политичке културе углавном су настале на основама критеријума вредносних оријентација, типова друштвених односа и типова социјализације личности. Almond и Verba (1963) су предложили класификацију која обухвата три основна типа политичке културе, па разликују парохилалну, поданичку и партиципацијску политичку културу. Критеријум ове класификације јесте начин и степен политичке партиципације у политичком животу друштва. Парохилална политичка култура карактерише она друштва у којима политички систем не функционише одвојено од других друштвених подсистема и у којима његови чланови врло мало знају о политичкој стварности. Поданичка политичка култура се заснива на немогућности појединаца да се уздигну изнад постојеће власти и утемељених ауторитета. Заправо, ради се о томе

да појединци немају развијена средства која би омогућила активно укључивање у политичка дешавања. Партиципативна политичка култура је онај тип политичке културе који се заснива на могућностима друштва да утиче на политичка дешавања и носиоце политичке власти. Партиципацијска политичка култура је карактеристична за демократске владавине, док у ауторитарним владавинама доминирају пароксијална и поданичка политичка култура. Припадници пароксијалних и поданичких политичких култура су незаинтересовани за политички живот, па их лако држе у покорности. Они се према политичком животу и власти односе на два начина – или је обожавају и слепо су јој одани или су пак незаинтересовани и равнодушни.

Интересантна је још једна типологија политичке културе коју су понудили Almond и Verba (2000), према којој се разликују рационално-активистичка и грађанска политичка култура. Основне карактеристике грађанске политичке културе се огледају кроз њене тенденције ка ублажавању унутрашњих разлика. За њен пун изглед мора постојати висок ниво политичке информисаности и висок ниво партиципације учесника у политичким процесима.

Liphart разликује три типа политичке културе, узимајући као критеријум њихове интегралне особине: центрипеталну, центрифугалну и споразумевајућу политичку културу. Центрипетална политичка култура је оријентисана ка центру за разлику од центрифугалне која се удаљује од центра. У споразумевајућој политичкој култури су константно отворени путеви за тражење консензуса о главним политичким питањима (наведено према: Матић, Подунавац, 1997).

Постоји и подела на традиционалну, модерну и постмодерну политичку културу, затим на конвенционалну и протестну. На основу вредносне оријентације, честа је подела на демократску и аутократску политичку културу. Досадашња истраживања политичке културе су за последицу имала резултат да политичке институције представљају празне љуштуре уколико нису прожете одређеним типом политичке културе. Ово нарочито важи за демократске институције које своју стабилност црпе из норми политичке културе. „Уколико политичка култура није способна да подржава демократски систем, шансе за успех овог система су мале“ (Almond, Verba, 1963).

Значајна типологија политичке културе настаје уколико за критеријум узмемо вредносну оријентацију (модерност/традиција) у комбинацији са типом односа (демократски/егалитарни или ауторитарни/хијерархијски). Уколико је политичка култура демократска, она је оквир, али и предуслов, за стабилно функционисање савремене демократије. Уколико, пак, постојећа политичка култура садржи елементе традиционализма, ауторитаризма, национализма и популизма, сваки покушај изградње демократског система је осуђен на неуспех. Наиме, како то подвлачи Rawls, „политичка концепција добро уређеног демократског друштва се не формулише према некој свеобухватној метафизичкој доктрини, већ према неким фундаменталним идејама које су латентно присутне у његовој јавној политичкој култури“ (Rawls,1993). Демократска политичка култура би, заправо, била последица политичке партиципације грађана и стварања демократских вредности.

Стварању демократске политичке културе претходи политичка трансформација. До сада су се већ искристалисале бројне теорије и приступи који су проистекли из истраживања политичке трансформације, а ми ћемо се посебно осврнути на културолошки приступ. Аутори који су дали највећи допринос развоју овог приступа су већ поменути Патнам и Хантингтон. Наиме, Патнам се бавио социјалним мрежама (социјалним капиталом) и улогом коју оне имају у процесу демократизације, док Хантингтон питање демократизације сагледава кроз културу, коју је дефинисао према религијском односу становништва. Недостатак Хантингтонове теорије је у погледу поимања партиципације. Наиме, он партиципацију своди на изборе, а институционализоване изборне процедуре сматра основном карактеристиком демократског система. С обзиром на тему којом се бавимо, јасно је зашто је културолошком приступу дат примат.

Разматрајући однос политичке културе и демократије, Подунавац закључује да „демократском систему највише одговара онај тип политичке културе који, са једне стране, дозвољава активизам и партиципацију, а са друге стране, подржава и подаништво и покорност идеји за коју су се определили“ (Подунавац, 2008).

Претпоставка за постојање развијене демократске политичке културе су, према Чупићу, следећи елементи:

1. подизање нивоа опште културе грађана;
2. прихватање универзалних вредности као мерила и оријентира;
3. формирање и поштовање личности – васпитање и образовање за аутономну личност, а не за поданика;
4. поштовање и гарантовање индивидуалних и колективних права;
5. поверење између грађана и поверење између власти и грађана;
6. јавни дух и јавност;
7. одговорност учесника у власти за изговорену јавну реч и одговорност пред сопственом савешћу (Чупић, 2002).

Као што се може приметити из наведених типологија, поље политичке културе је, пре свега, „дијалектичко поље“, поље сукоба. Дијалектичност највише долази до изражаја у борби за превласт различитих модалитета и цивилизацијских тенденција на пољу политичке културе.

5.5.1 Ауторитарна политичка култура

Иако се у оквиру концепта политичке културе не спомиње непосредно појам ауторитарности, чини се да је управо она неопходна за разумевање поредака који су успостављени у земљама без традиције грађанског друштва. У ауторитарним владавинама доминирају парохијална и поданичка политичка култура (Алмонд, Верба, 2000). Ауторитарност у тим друштвима представља основу ауторитарног поретка. Имајући у виду да пропаст поретка није била праћена нестанком ауторитарне свести, ауторитарност тако остаје ограничавајући фактор за успостављање демократског поретка. Тако разликујемо следеће типове ауторитарне политичке културе: лидерско-поданички, експертско-елитистички и милитаристички тип (Бешић, 2014).

Ауторитарна политичка култура се ослања на традиционализам и ауторитарност. Основне карактеристике ауторитарне политичке културе су: затвореност, искључивост, идеолошка ригидност и догматичност, затворени начин комуницирања, нетрпељивост према другчијем, осветољубивост, политика пријатеља и непријатеља, претње и употреба насиља. Ауторитарна политика искључује могућност избора вредности; она злоупотребљава универзалне вредности и користи их у парцијалне и појединачне сврхе, руководећи се исто тако постављеним циљевима (Чупић, 2002).

Ако пођемо од чињенице да је комунистички поредак успостављен у земљама без традиције грађанског друштва, разумљиво је зашто је ауторитарност била основа ауторитарног поретка. Међутим, са променом поретка није промењена ауторитарна свест, тако да је она представљала ограничавајући фактор успостављања демократског поретка. У вези са истраживањем ауторитарности на простору бивше Југославије, интересантно је споменути закључке неких истраживања (Шибер, 1989):

- Ауторитарност се у југословенским условима појављује као саставни део егалитарно-елитистичке оријентације;
- Ауторитарне особине су повезане са етноцентризмом и социјалним дистанцирањем;
- Ауторитарност је повезана са некритичношћу према појединим идејним оријентацијама;
- Изразита присутност ауторитарности представља реалну претпоставку наметања различитих утицаја, нарочито у ситуацијама друштвених превирања, несигурности и конфликта.

Преференцијал у односу на три облика политичке културе (лидерско-поданички, експертско-елитистички и милитаристички) операционално меримо посредством четворостепене скале – „добар“, „веома добар“, „лош“, „веома лош“ (Бешић, 2014).

6 ЦИВИЛНО ДРУШТВО И ПОЛИТИЧКА КУЛТУРА

6.1 Цивилно друштво: појам и дефиниција

Појмом цивилног или грађанског друштва означава се „од државе слободан и политички далек простор односно друштво грађанских приватних власника“ (Павловић, 2009). Према неким ауторима, термин цивилно друштво је дослован превод старогрчког *politike koinonia* одн. *societas civilis* (Риедел, 1988). Ипак, модерно значење појма цивилно друштво је значајно различито у односу на античко, где је између грађанског и политичког друштва постојао знак једнакости. Има и оних који указују да је *societas civilis* појам римске републиканске традиције који је просветитељство 18. века измислило ради револуције против свега постојећег. Концепт цивилног републиканизма се означава и као редефиниција класичне либертетске и контрактуалистичке идеје о цивилном друштву. „Цивилно друштво у овој конструкцији има функцију да скуп индивидуалних и цивилних права индивидуа заштити од арбитрарности политичке власти, али и од захтева хоризонталног и егалитарног обликовања политичке воље“ (Матић, Подунавац, 1997). Грађанин као власник својине представља полазну тачку класичног схватања појма цивилног друштва. „Први који се ограђујући неко земљиште усудио рећи – ово је моје, и наишао на простодушне људе да у то поверују, био је истински оснивач грађанског друштва“ (Русо, 1949).

Од античког доба преко средњег до новог века не може се доказати одвајање *societas civilis* од државе. Појам цивилног друштва се јавља у модерној политичкој теорији половином 18. века и то у вези са питањима ограничавања власти, односа државе и друштва, односа државне власти и индивидуалне слободе. Заправо, овај појам припада оном пољу модерне политичке праксе заснованом на контроли и ограничавању политичке власти, прожетом процесима демократизације и партиципативности друштва. Монтескје у свом *Духу закона* први одваја грађанско од политичког стања. Хегел начелно одваја грађанско друштво, као подручје разлике и конкуренције, од државе. Он је *societas civilis* превео као грађанско друштво, што је представљало темељну промену у односу

на изворно значење. Алексис де Токвил цивилно друштво поставља наспрам народа, масе. У том смислу, страх од тираније већине може нестати само уколико му се супростави активно, организовано грађанство (Reese-Schafer, 2004). Gramsci прави разлику између *societa borghese* и *societa civile*. Како истиче, „цивилно друштво се налази између економских структура и државе са њеним законодавством и присилом“ (Gramsci, 1995).

У савременој теорији су се искристалисале бројне дефиниције цивилног друштва, међусобно различите, чак и контроверзне. Како примећује Вујадиновић, „разлике се крећу од схватања о нужној контроли државе над цивилним друштвом, схватања о уређивању поља аутономије друштва уз помоћ ограничене власти, наглашавања саморегулативне функције цивилног друштва, схватања о супростављености цивилног друштва државној власти, до схватања о партнерству државе и цивилног друштва“. Ипак, суштина свих дефиниција јесте релативна аутономија цивилног делања у односу на државу и политичку власт. Тако је Walzer цивилно друштво дефинисао као „простор непринудног удруживања људи као и низ мрежа односа унутар тог простора, формираних за сврхе породице, вере, интереса, идеологије“ (наведено према: Вујадиновић, 2009). Насупрот овој, дефиниција цивилног друштва коју је формулисао Gary Diamond искључује економске, религијске и породичне односе. Он цивилно друштво представља као „оквир организованог социјалног живота који је отворен, добровољан, аутономан у односу на државу и везан законским поретком. Такво друштво је различито од друштва уопште јер укључује грађане који делају колективно у јавној сфери ради изражавања својих интереса и идеја, размене информација и да би пред државу поставили захтеве“ (Diamond, 1997). Јединственост модерног цивилног друштва Gellner види у томе да кроз везе или споне које прожимају читаво друштво настају услови за индивидуалну слободу у либералној демократији (Gellner, 1995). Dubiel (1994) појмом цивилног друштва означава све недржавне облике колективног деловања. Barber (1995) пак говори о цивилном друштву као о утопији и истиче цивилни простор који би требало да стоји између власти и приватног сектора. И Keane сматра да је цивилно друштво идеално-типска категорија која описује „комплексни и динамични скуп легално заштићених невладиних институција које настоје да буду ненасилне, самоорганизујуће, саморефлексивне, у тензији једне

према другима и у односу на државне институције, које и омогућавају и ограничавају њихове активности“ (Keane, 1998). Према Reese-Schäferu (2004), појам цивилно друштво описује све оно што се у друштвеној интеракцији може сматрати недржавним и непривредним. „Цивилно друштво постоји свуда где постоје посреднички и организацијски облици између односно покрај државе и привреде“. Lewis (2001) пак говори о цивилном друштву као оруђу политике. По њему, појам цивилног друштва има глобални значај за јачање развоја и демократије, при чему „у неразвијеним земљама појам доживљава локалне адаптације везане примарно за савладавање проблема сиромаштва и потреба развоја“. Вукашин Павловић цивилно друштво дефинише као „агрегатни појам за скуп друштвених комуникација и социјалних веза, социјалних институција и друштвених вредности“. Његови главни актери су: грађанин са својим цивилним правима, грађанске организације, удружења, друштвени покрети и грађанске институције, као и све оно што се у модерном друштву обухвата термином јавност. Цивилно друштво је, заправо, такав концепт који „служи и помаже да се мотивишу и мобилишу грађани и остали социјални актери како би установили и развили различите садржаје и облике цивилних активности“ (Павловић, 1995).

Анализа дефиниција цивилног друштва је показала да су све оне осуђене на релативизацију и модификацију, будући да је појам цивилног друштва последњих деценија заживео у деловима света који се не уклапају у модел уставне демократије. Различите употребе овог појма указују на потребу његовог контекстуалног разумевања. Разлоге за наведено треба тражити и у томе што се све више говори о појму глобалног цивилног друштва, који само показује да можемо говорити о нивоима цивилног друштва и њиховој интеракцији у савременој епохи.

6.2 Цивилно друштво: од класичне традиције до савременог концепта

Цивилно друштво је појам из домена Аристотелове политичке филозофије. У аристотеловском смислу, цивилно друштво представља заједницу грађана добровољно уједињених зарад срећног живота. Ова заједница је особена по томе што се стара за врлине својих грађана и тек када их подстакне на морално делање и тиме на добар живот, она постаје држава. Хришћанска политичка теорија (Тома Аквински) говори о располућености овог појма. Томе посебно доприносе два чиниоца – први је изражен кроз Аристотелов појам политике који потајно постаје друштво, док други чинилац извире из различитих циљева политичке заједнице и друштва, на које се гледа као на различите власти у оквиру исте политичке заједнице. У политичким идејама Макијавелија, Бодена и Хобса наилазимо на радикалну негацију цивилног друштва. Тако се уместо овог појма употребљава појам „грађански живот или живљење“. За разлику од оваквог схватања, Лок обнавља идеје природног права и класичну идеју државе која садржи врлину и опште добро. За Канта је грађанско друштво „заједнички именоватељ друштва и државе“. „Стање појединаца у народу и њихови међусобни односи“, сматра он, „чине грађанско друштво, а целина истог у односу на делове представља државу“. Кант државу назива још и заједницом, јер она представља повезаност свих заједничким добром у једном добро уређеном правном стању. Дакле, док се у аристотеловској политичкој филозофији појам цивилно друштво представља као друго име за политички организовану заједницу грађана који захваљујући једнаком статусу обликују начин живота и опште добро, код Хегела и Маркса раздвајање појмова цивилно друштво и држава означава „основни организацијски принцип модерног друштва“, а сами појмови су, „лежеће антитезе модерне политичке свести“ (наведено према: Матић, Подунавац, 1997).

Тејлор у теоријско-концептуалном смислу разликује две главне традиције у развоју појма цивилног друштва – прва полази од Лока, а друга од Монтескјеа. Да би се уочила разлика између два становишта, Тејлор указује на пет услова за настанак цивилног друштва. Наиме, први услов је да друштво није исто што и његова политичка организација, држава; други услов лежи у западном хришћанству – црква представља независно духовно друштво у односу на

овоземаљско друштво; трећи услов је развој идеје личних права и друштвеног уговора; четврти услов је постојање независних градова који су имали своју самоуправу; пети услов лежи у политичкој структури средњовековних држава у којима је монарх владао уз несталну подршку властеле (Тејлор, 2000). Оно што Тејлор налази као заједничко обележје Локове и Монтескјеове теорије јесте да обе имају антиапсолутистичко обележје. Разлика је у томе што Лок друштво схвата као изванполитичку стварност и његов термин цивилно друштво значи исто што и политичко друштво. Код Монтескјеа је идеја цивилног друштва присутна на два начина: као грађанско стање и као мрежа посредујућих моћи или тела. И у једном и у другом случају цивилно друштво се налази између централне власти и законом утврђених права (Тејлор, 2000).

Павловић (2009) скреће пажњу на пет модела односа цивилног друштва и државе Џона Кина:

1. Први модел гледа на државу као на радикалну негацију природног стања, у коме влада рат свију против свих, и из тог разлога држава преузима на себе обавезу да то стање учини подношљивим за све. Као резултат тог процеса настаје цивилно друштво које се изједначава са државом.
2. За разлику од првог модела за који можемо рећи да репрезентује Хобсове идеје, други модел заступа Џон Лок. Он је сматрао да је очување приватне својине темељ грађанског друштва. За разлику од Хобса, Лок сматра да држава не треба да замени природно друштво, већ да га на изванполитички начин сачува. Ипак, у овом смислу граница између политичког и грађанског друштва остаје замагљена.
3. Трећи модел представља ограничену државну моћ у корист цивилног друштва. Овај модел је присутан код Пејна, по коме је најсавршеније оно цивилно друштво које у што већој мери само регулише своје послове. На овај начин остаје мање простора за мешање владе. Пејн државу представља као неопходно зло, а делегирану друштвену моћ за заједничко добро и корист друштва.
4. Према четвртном моделу, задатак државе је да сачува, али и трансформише цивилно друштво. Хегел најбоље представља овај модел

истичући став да цивилно друштво није природни услов слободе, већ историјски изграђена сфера етичког живота која укључује економију, интересне друштвене групе и институције које су одговорне за извршење цивилних закона.

5. Пети модел полази од страха који прети да угуши цивилно друштво новим формама државне интервенције. Представници овог модела су Џон Стјуарт Мил и Алексис де Токвил. Мил у први план истиче грађанску одн. индивидуалну слободу и једини принцип на основу кога држава може ограничити индивидуалну слободу јесте да се спречи повреда индивидуалне слободе других чланова. За овај модел је значајно Токвилово упозорење због тираније већине над мањином.

Теорија цивилног друштва се 70-их година 20. века обнавља кроз парадигму цивилно друштво – правна држава. Теорија цивилног друштва обнавља се на Западу у оквирима либерално-демократске традиције. Двадесети век, према Вукашину Павловићу доноси три значајне теоријске иновације у односу на класични концепт цивилног друштва Грамшијево схватање цивилног друштва, теорију нових друштвених покрета и Хабермасово истраживање настанка јавног мњења. У средишту Грамшијеве теорије је однос између цивилног друштва и државе, борба за хегемонију, однос између силе и пристанка и трансформација из економско-корпоративне у етничко-политичку структуру друштва. Његово објашњење буржоаског класног друштва се темељи на два основна принципа: „принципу хегемоније и принципу доминације“ (Павловић, 2009). Принцип хегемоније се остварује путем културних садржаја и асоцијативних форми цивилног друштва, а принцип доминације путем права, бирократског, војног и полицијског апарата државе. Цивилно друштво је, према Грамшију, састављено од две врсте елемената: а) културно- вредносних садржаја, норми и значења и б) мреже институција и грађанских асоцијација. Овај аутор на цивилно друштво гледа као на арену у којој се води борба за нови поредак. Заправо, у тој борби учествују два концепта цивилног друштва: концепт владајућих и концепт подређених класа. У супротности према држави стоји грађанско друштво као апарат владајуће класе. Грамши сматра да „под државом не би требало

подразумевати само апарат власти, већ истовремено и приватни апарат хегемоније или грађанског друштва“ (наведено према: Матић, Подунавац, 1997).

Седамдесетих и осамдесетих година 20. века теоретичари попут Турена, Офеа, Кина и Мелучија развили су теорију нових друштвених покрета. Они цивилно друштво доживљавају као неформалну мрежу друштвених покрета и грађанских иницијатива, који се разликују и од традиционалних добровољних удружења и од класних организација – партија и синдиката. Цивилно друштво је, заправо, родно место друштвених покрета. Њихова акција је усмерена како према држави као политичкој заједници, тако и према друштву као друштвеној заједници (Павловић, 2009).

Развоју савременог концепта цивилног друштва значајан допринос дала је и Хабермасова студија о јавном мњењу. Ова студија је указала на значај јавности и јавног мњења за разумевање грађанског односно цивилног друштва. Општи појам јавности садржи два значења: оно које је упућено држави као јавној власти и оно које је упућено друштву као јавном мњењу. „Грађанска јавност се развија у напонском пољу између државе и друштва, али тако да она сама остаје део приватног домена. Јавност тако добија статус органа самопосредовања грађанског друштва са државном влашћу која одговара његовим потребама“ (Хабермас, 1969). Хабермас наглашава промену појма грађанско друштво у цивилно друштво. „Цивилно друштво се састоји од спонтано насталих удружења, организација и покрета, која комуникацијске структуре јавности укотвљују у друштвене компоненте живота“ (Habermas, 1992).

Суштинска одлика класичног концепта цивилног друштва јесте непосредна комуникација грађана. Кроз модерни концепт цивилног друштва рефлектује се тежња за померањем тежишта ка јавности, која постаје битан део цивилног друштва. „Данас се јавни комуникативни простор поставља као големо друштвено подручје које обухвата многобројне различите облике удруживања и умрежавања, контекстуалних оквира, културних модела и односа моћи“ (Dahlgren, 2002).

6.3 Цивилно друштво и демократска политичка култура

Становиште да развијено грађанско друштво поспешује демократију има веома дугу традицију и темељи се на већ поменутиим филозофским поставкама Лока, Монтескјеа, Токвила и Хабермаса. Лок истиче важност независности друштва у односу на државу. Он је, заправо, друштво замислио као сферу изван политичког простора. Ту сферу држава подупире и осигурава, али је не води. Из овога проистиче да је главна функција грађанског друштва, према Локу, да заштити појединачне слободе и простор од уплитања државе. Ову оштру супротност између државе и друштва Монтескје је ублажио постављајући равнотежу између политичке власти и социјеталних мрежа. Он је смисао владавине закона и ограничавања власти видео управо у обуздавању снажне политичке власти. Стога је у социјеталним мрежама видео механизам за повезивање државне и социјеталне сфере (наведено према: Павловић, 2009). Токвил је развио концепт слободних асоцијација и сматрао га је гаранцијом постојања слободне заједнице. Асоцијације у склопу грађанског друштва функционишу као „школе демократије“ у којима се грађани уче демократском мишљењу и грађанском понашању (Токвил, 1990). Оне представљају темељ грађанских врлина и поспешују акумулацију друштвеног капитала без кога демократије не могу ни настати. Спонтано настале организације и покрети за Хабермаса представљају језгро грађанског друштва. „Они налазе, апсорбују, сажимају и пребацују јавне проблеме у политичку арену попут звучника“ (Хабермас, 1992).

Као што можемо да приметимо, сви наведени аспекти грађанског друштва штите појединца од произвољног деловања државне власти (Лок), поспешују владавину закона и ограничење власти (Монтескје), образују грађане за демократију (Токвил) и институционализују јавност као медиј демократске саморефлесије (Хабермас). Такође, сви наведени аспекти указују да цивилно друштво има веома значајну улогу у формирању и преношењу фундаменталних културних вредности и одређеног типа политичке културе. „Ова улога се у великој мери ослања на класичну идеју да је једна од кључних димензија цивилног друштва етичка визија социјалног живота“ (Павловић, 1995).

Развој демократске политичке културе од суштинског је значаја за развој цивилног друштва, а унапређење развоја демократске политичке културе представља плодно тло за развој аутономног типа личности, грађанског идентитета и тиме цивилног друштва. С друге стране, постојање и деловање цивилног друштва је један од неопходних услова демократије. Принципи на којима почива идеја цивилног друштва (аутономија, плурализам, асоцијативност, самоорганизација, солидарност и др.) представљају важне претпоставке на којима почива организација модерног демократског политичког живота (Павловић, 2009). Almond и Verba (2000) су показали да функционисање демократије у великој мери зависи од постојања демократске политичке културе, односно од распрострањености посебног типа оријентација према политици међу грађанима. Такође, учили су да чланство у добровољним организацијама има позитиван утицај на развој демократске политичке културе. Установили су и да активно чланство у организацији има већи утицај на политичку компетентност у односу на пасивно чланство.

Ипак, треба рећи да постојање цивилног друштва не води аутоматски ка демократској политици. Има и оних који заступају став да одређени тип цивилног друштва може да уништи демократски поредак (He, 2010). Искуство источноевропских земаља показује да је постојање активног цивилног друштва нужен, али не и довољан услов за консолидацију нових демократија. „Цивилно друштво подржава и обезбеђује демократију, али не може само да је узрокује и створи“ (Schmitter, 1994). „Нормалност режима“ је, према речима Галића, „постигнута када главна карактеристика политичког живота постане учествовање политичких актера према транспарентним правилима политичке игре у структури демократског цивилног друштва“ (Галић, 2000).

За разлику од Шумпетеровог елитистичког облика демократије, плуралистичка демократија истиче неопходност постојања цивилног друштва. То само указује на ситуацију да се демократија не завршава на изборима за политичко вођство, већ подразумева активну улогу грађана у цивилном друштву. Тако већ поменути Дал сматра да политичке партије и демократски избори нису довољни да сами обезбеде равнотежу у демократским државама. Потребно је мноштво различитих грађанских група и организација да би се онемогућила

доминација само једне групе. Цивилно друштво има бројне демократске функције, а најважнија је она „којом ствара претпоставке за демократско функционисање институција државне власти и представља главно средство за подривање легитимитета недемократских режима“. Такође, „цивилно друштво представља својеврсни контролни социјални мониторинг и ограничење у односу на начин вршења власти од стране државе“ (Diamond, 1994).

С друге стране, кључни утицај на развој цивилног друштва има неколико чинилаца: квалитет политичке културе, политичких институција и законодавства; културно- историјско наслеђе; начин на који делују друштвене елите; начин на који се формира јавно мњење. „Преовлађујући тип личности, вредносних оријентација и нормативних образаца, као и преовлађујући тип друштвеног менталитета, представљају спону између поља цивилног друштва и поља политичке културе“ (Вујадиновић, 2008). Протеклих година су смањена партиципација и смањено укључивање у западном грађанском друштву најавили надлазећу ерозију демократије. Тако Патнам (2000) истиче да све мања грађанска инволвираност има за резултат слабљење социјалног капитала међу грађанима. Ово је покренуло бројне расправе, па су многи објашњење налазили у „новој култури медија која монополизира време“ (Edwards, Foley, Diani, 2001). Други су пак истицали улогу државе и правног оквира у обликовању карактера цивилног друштва (Cohen, Arato, 1992).

7 ИСТРАЖИВАЧКИ ДЕО

7.1 РЕЛИГИОЗНОСТ

7.1.1 Религијско веровање

Религиозност меримо ајтемима и питањима који обухватају неколико димензија религиозности. Прва димензија јесте религијско веровање. У Табели 1.1. приказане су вредности мерења религијског концепта веровања по следећим индикаторима – веровање у Бога, у живот после смрти, пакао, рај и грех.

Табела 1.1. Процент оних који верују/не верују у (N-1512):

	Бога	Живот после смрти	Пакао	Рај	Грех
Да	84.5	29.1	25.4	32.1	33.4
Не	7.7	55.1	58.5	51.9	54.6
Без одговора	3.6	3.8	4.4	4.3	4.3
Не зна	4.2	12.0	11.8	11.8	7.8

Од 1512 испитаника 84.5% верује у Бога, у рај 32.1%, у живот после смрти 29.1%, а најмање је оних који верују у пакао – 25.4%. Приближно исти број је оних који су без одговора на питање да ли верују у Бога и живот после смрти (3.6% – 3.8%) и оних који нису дали одговор на питање да ли верују у пакао и рај (4.4%, 4.3%). Исти проценат испитаника је на питање да ли верује у пакао и у рај одговорио да не зна (11.8%), у живот после смрти (12.0%) и одговор не зна забележен је код 4.2% испитаника на питање да ли верује у Бога.

Такође, испитали смо да ли постоји међузависност између веровања у Бога, у живот после смрти, у пакао и у рај (Табела 1.2).

Табела 1.2 Корелациона матрица ајтема веровања

Веровање у:		Веровање у Бога	Веровање у живот после смрти	Веровање у пакао	Веровање у рај
Бога	Пирсонова корелација	1	.201**	.223**	.262**
Живот после смрти	Пирсонова корелација		1	.635**	.661**
Пакао	Пирсонова корелација			1	.842**
Рај	Пирсонова корелација				1

Највиши степен корелације је утврђен између веровања у рај и веровања у пакао ($r(1198) = .842, p < 0.01$), а најнижи је између веровања у живот после смрти и веровања у Бога ($r(1198) = .201, p < 0.01$). Овако ниска корелација између веровања у Бога и живот после смрти показује да религија нуди слабо дистанцирање од света и не отвара перспективу трансценденције, што иначе јака повезаност између ова два ајтема значи (Зриншчак, Чрпић, Кушар, 2000).

Да бисмо повећали првобитну вредност Cronbach's Alpha коефицијента (4 items, $\alpha = .801$) избацили смо скор веровање у Бога и повећали вредност Cronbach's Alpha коефицијента на .881 (3 items, $\alpha = .881$). Консеквентно, на основу ове три варијабле формиран је скор који називамо „веровањем”. Скор је формиран факторском анализом (анализа базичних компоненти). Резултати факторске анализе на основу које је формиран скор представљени су у табелама 1.3 до 1.5.

Табела 1.3 Иницијална екстракција ајтема

	Иницијал	Екстракција
Веровање у живот после смрти	1.000	.707
Веровање у пакао	1.000	.852
Веровање у рај	1.000	.870

Табела 1.4 Компоненте и проценат објашњене варијансе

Компоненте	Иницијалне ејген вредности			Екстраховане ејген вредности		
	Укупно	%	Кумулатив	Укупно	%	Кумулатив
		Варијансе	%		Варијансе	%
1	2.430	80.989	80.989	2.430	80.989	80.989

Табела 1.5 Факторска оптерећења

Веровање у живот после смрти	.841
Веровање у пакао	.923
Веровање у рај	.933

Од фактора који су се издвојили, вредност преко 1 има фактор који је заједнички за све три варијабле (веровање у живот после смрти, веровање у пакао и веровање у рај). Закључујемо да постоји висока корелација између ових варијабли.

У Табели 1.6 приказана је дистрибуција добијеног факторског скорa који је формиран као регресиони скор.

Табела 1.6 Статистичке вредности дистрибуције скова религијског веровања

N	Валидно	1188
	Недостаје	324
Аритметичка средина		.000
Стандардна грешка АС		.029
Медијана		-.787
Модус		-.787
Стандардна девијација		1.000
Варијанса		1.000
Скјунис		.693
Куртозис		-1.297
Опсег		2.357
Минимум		-.787
Максимум		1.57
Перцентили	25	-.787
	50	-.787
	75	.839

7.1.1.1 Религијско веровање у односу на образовање

XI Очекује се да ће се са већим нивоом образовања смањивати степен религијског веровања.

Као што смо навели, ова хипотеза проистиче из теорије секуларизације. Наиме, образовање је нека врста проксија за индивидуализацију, а претпоставља се да са вишим нивоом индивидуализације ниво религиозности негативно корелира. Како истичу неки аутори, процес индивидуализације утиче на смањење укупног утицаја религије у друштву, али и религиозности појединаца који у том друштву живе (Dobbelaere, 1995; Vrcan, 1986).

У Табели 1.7 прилажемо резултате мерења религијског веровања у односу на образовање. Процент испитаника са незавршеном основном школом или без образовања који верују у Бога износи 93.1%. Међу испитаницима са основном школом 97.1% верује у Бога. Код испитаника са средњом школом трећег степена 96% верује у Бога. Испитаници са средњом четворогодишњом школом 90.9% верују у Бога. Међу испитаницима са вишом школом и факултетом њих 87.2%

верује у Бога. Приметно је да је највећи степен веровања у Бога код оних грађана Србије који су завршили основну школу, а да је највише оних који не верују у Бога присутно међу грађанима са вишом школом и факултетом. Хи квадрат тест потврђује да у испитиваном узорку постоје значајне разлике у погледу веровања у Бога код испитаника различитог нивоа образовања ($\chi^2(4)=16.396$, $p < 0.1$). Испитаници са незавршеном основном школом или без образовања у живот после смрти верују са 57.3%. Међу испитаницима са основном школом 44.9% верује у живот после смрти. Испитаници са средњом школом трећег степена у живот после смрти верују са 43.1%. Код испитаника са средњом школом четвртог степена 29.8% верује у живот после смрти. Испитаници са вишом школом и факултетом верују у живот после смрти са 30.7%. Дакле, у живот после смрти највише верују грађани без образовања и са незавршеном основном школом. Највише оних који не верују у живот после смрти има међу грађанима са средњом школом четвртог степена, па онда код оних са вишом школом и факултетом. Хи квадрат тест потврђује да постоје значајне разлике у нивоима образовања када је у питању веровање у живот после смрти ($\chi^2(4)= 35.606$, $p < 0.1$). Испитаници са незавршеном основном школом или без образовања у пакао верују са 52.2%. Међу испитаницима са основном школом у пакао верује 39.1%. Испитаници са средњом школом трећег степена верују у пакао са 39.2%. Међу испитаницима са средњом школом четвртог степена, у пакао верује 26.7%. Испитаници са вишом школом и факултетом у пакао верују са 24.8%. Како се показује, у пакао највише верују грађани са незавршеном основном школом или без образовања, а најмање они са вишом школом и факултетом. Хи квадрат тест потврђује да постоје значајне разлике у веровању у пакао код испитаника различитих нивоа образовања ($\chi^2(4)= 33.000$, $p < 0.1$). Испитаници са незавршеном основном или без образовања у рај верују са 60.9%. Код испитаника са основном школом 51.6% њих верује у рај. Испитаници са средњом школом трећег степена у рај верују са 49.7%. Код испитаника средње школе четвртог степена 34.6% верује у рај. Код оних са вишом школом и факултетом 28.9% верује у рај. У рај, дакле, највише верују грађани са незавршеном основном школом или без образовања, а најмање верују они са вишом школом и факултетом. Хи квадрат тест потврђује да постоје значајне

разлике у веровању у рај код испитаника различитих нивоа образовања ($\chi^2(4)=14.464$, $p < 0.1$).

Табела 1.7 Религијско веровање у односу на образовање

Верују у:	Бога	Живот после смрти	Пакао	Рај
Незавршена основна или без образовања	93.1	57.3	52.2	60.9
Основна школа	97.1	44.9	39.1	51.6
Средња школа III степен	96.0	43.1	39.2	49.7
Средња школа IV степен	90.9	29.8	26.7	34.6
Виша и факултет	87.2	30.7	24.8	28.9
χ^2 (df=4)	16.396 p < 0.1	35.606 p < 0.1	33.000 p < 0.1	14.464 p < 0.1

Дакле, резултати показују да са вишим нивоом образовања опада веровање по свим ајтемима религијског веровања. Што је виши ниво образовања, мањи је степен религијског веровања, чиме је потврђена наша теоријска хипотеза.

Такође, у служби тестирања исте хипотеза у Табели 1.8 дајемо приказ просечних вредности скова религијског веровања по свим нивоима образовања.

Табела 1.8 Средње вредности религијског веровања у односу на ниво образовања

	N	АС	СД	F-тест
Незавршена основна или без образовања	66	.60	1.07	F (4, 1165) = 11.239, p<0.1
Основна школа	81	.19	1.03	
Средња школа III степен	168	.21	1.08	
Средња школа IV степен	619	-.09	.95	
Виша и факултет	236	-.14	.95	

Уочавамо да највише вредности религијског веровања имају испитаници са незавршеном основном школом или без образовања, а најниже они са вишом школом и факултетом. Резултати ф-теста потврђују да постоје статистички значајне разлике између испитаника различитих нивоа образовања у погледу религијског веровања ($F(4, 1165) = 11.239, p < 0.1$). Дакле, веровање у Бога, живот после смрти, пакао, рај и грех је у обрнуто пропорционалном односу са вишим нивоом образованости, иако не значи да су они са вишим нивоом образовања нерелигиозни.

7.1.1.2 Религијско веровање у односу на пол/род

X2 Очекује се да је код жена виши степен религијског веровања него код мушкараца.

Према нашој другој хипотези, религиозност зависи од пола/рода испитаника, односно жене су религиозније од мушкараца. Разлоге за то смо нашли у социјалној улози коју жена има у друштву. Она је окренута према породици, а таква улога је компатибилна са религиозношћу. Део истраживача на религиозност гледа као на један од предиктора брачне стабилности (Hunt, King, 1978; Call, Heaton, 1997; Wilson, Musick, 1996; Williams, Lawler, 1998; Curtis, Ellison, 2002). Резултати унакрсних табела којима смо иницијално тестирали ову хипотезу могу се видети у Табели 1.9.

У Бога верује 95.4% жена; мушкарци верују у Бога са 87.4%. Хи квадрат тест потврђује да постоје значајне разлике између мушкараца и жена када је у питању веровање у Бога ($\chi^2(1)= 29.057$, $p < 0.05$). У живот после смрти жене верују са 38.2%; код мушкараца 30.6% верује у живот после смрти. Хи квадрат тест показује да постоје значајне разлике у погледу веровања у живот после смрти између мушкараца и жена ($\chi^2(1)= 8.140$, $p < 0.05$). У пакао верује 33.1% од укупног броја жена; код мушкараца 27.2% верује у пакао. Између мушкараца и жена постоје статистички значајне разлике када је у питању веровање у пакао ($\chi^2(1)= 5.218$, $p < 0.05$). Жене верују у рај са укупно 41.4%; од укупног броја мушкараца 35.0% верује у рај. Постоји статистички значајна разлика између мушкараца и жена у погледу веровања у рај ($\chi^2(1)= 5.604$, $p < 0.05$). У грех верује 66.3% од укупног броја жена; код мушкараца тај проценат износи 57.3% . У погледу веровања у грех, постоје статистички значајне разлике између мушкараца и жена ($\chi^2(1)= 11.385$, $p < 0.05$).

Табела 1.9 Религијско веровање у односу на пол/род

Верују у:	Бога	Живот после смрти	Пакао	Рај	Грех
Жене	95.4	38.2	33.1	41.4	66.3
Мушкарци	87.4	30.6	27.2	35.0	57.3
X² (df=1)	29.05 p<0.05	8.140 p<0.05	5.218 p<0.05	5.604 p<0.05	11.385 p<0.05

Статистичке разлике између мушкараца и жена су значајне мерено кроз све индикаторе религијског веровања. Дакле, евидентно је да су жене религиозније од мушкараца, чиме смо потврдили нашу теоријску хипотезу.

Разлике између мушкараца и жена, када је о религијском веровању реч, такође смо мерили упоређујући средње вредности на скали религијског веровања (Табела 1.10).

Табела 1.10 Средње вредности религијског веровања у односу на полу/родну припадност

	N	АС	СД	F
Жене	608	.078	1.024	F=7.586
Мушка рци	581	-.081	.968	df=1, 1186 p<0.05

Дакле, уочавамо више вредности религијског веровања код жена, с тим што су разлике статистички значајне ($F(1, 1186)=7.586, p<0.05$).

7.1.1.3 Религијско веровање у односу на град/село

ХЗ Очекује се да ће степен религијског веровања бити виши на селу него у граду

Као чувар традиције, село је, у односу на град, било мање изложено утицају социјалистичке идеологије. Познато је да је у земљама бившег реалног социјализма религиозност била угрожена од стране социјалистичке идеологије. Религија је карактерисана као опијум за народ или као средство владајуће класе у помоћ којег се обезбеђује послушност експлоатисаних класа. У таквом контексту, јавно исказивање религиозности било је потпуно замађено. Такође, како потврђују теоријски и емпиријски налази, утицај религије је снажнији у мањим срединама. У мањим местима социјална динамика је интензивнија, па је и притисак групе за прихватање или неприхватање одређеног понашања израженији. Међусобно познавање чланова заједнице доводи до интензивнијег прихватања неког понашања, па и религиозног, у односу на градску средину. Осим тога, начин живота на селу је обележен традицијом, што је у сагласју са религиозношћу, док је градска средина подложнија променама, већи је проток информација и мањи је социјални притисак због одбацивања традиционалних вредности. Највећи број истраживача је кроз своја истраживања потврдио тезу да

је село религиозније у односу на град (Тимић, 1966; Бахтијаревић, 1975; Мариновић Јеролимов, 2000б; Цифрић, 2000).

Од испитаника који живе на селу 93.4% верује у Бога; од укупног броја оних који живе у граду 88.8% верује у Бога. Између села и града постоје статистички значајне разлике када је у питању веровање у Бога ($\chi^2(1)= 8.377$, $p < 0.1$). У живот после смрти верује 32.7% градског становништва, а 36.6% оних који живе на селу. У погледу веровања у живот после смрти нема статистички значајних разлика између села и града ($\chi^2(1)= 1.990$, $p > 0.1$). Они који живе у граду у пакао верују са 26.1%, док је код оних који живе на селу тај проценат 33.9%. Хи квадрат тест потврђује да постоје статистички значајне разлике између села и града у погледу веровања у пакао ($\chi^2(1)= 8.327$, $p < 0.1$). Од укупног броја испитаника који живе у граду, 34.3% верује у рај; код испитаника који живе на селу 41.8% верује у рај. Између села и града постоје статистички значајне разлике када је у питању веровање у рај ($\chi^2(1)= 6.900$, $p < 0.1$). У грех верује 62.2% испитаника који живе у граду и 62.6% оних који живе на селу. Дакле, не постоје статистички значајне разлике између села и града када је у питању веровање у грех ($\chi^2(1)= 0.23$, $p > 0.1$).

Табела 1.11 Религијско веровање у односу на село/град

Верују у:	Бога	Живот после смрти	Пакао	Рај	Грех
Село	93.4	36.6	33.9	41.8	62.6
Град	88.8	32.7	26.1	34.3	62.2
χ^2 (df=1)	8.377 p < 0.1	1.990 p > 0.1	8.327 p < 0.1	6.900 p < 0.1	0.23 p > 0.1

Као што можемо да приметимо, када су у питању веровање у живот после смрти и веровање у грех, разлике између села и града нису статистички значајне, док по осталим ајтемима религијског веровања уочавамо статистички значајне разлике.

Разлике између села и града у погледу религијског веровања мерили смо тако што смо упоредили средње вредности на скали религијског веровања (Табела 1.12).

Табела 1.12 Средње вредности религијског веровања у односу на село/град

	N	АС	СД	F-тест
Село	566	.073	1.029	F = 6.732
Град	522	-.083	.960	df=1,1085 p< 0.1

Дакле, село показује више вредности религијског веровања у односу на град и резултати ф-теста указују да постоје статистички значајне разлике између села и града у погледу религијског веровања ($F(1,1085)=6.732$, $p<0.1$), што је у складу са очекивањима.

7.1.1.4 Религијско веровање у односу на припадност религијским конфесијама

Х4 Очекује се да ће степен религијског веровања бити виши код припадника исламске вероисповести него код православаца, католика и протестаната.

Муслимани и католици су у периоду социјализма исказивали виши ниво религиозности у односу на православце, па је очекивано да ће тако бити и после више од две деценије након распада СФРЈ. Најнижи ниво религиозности је увек мерен код православаца, док је највиши, како наводи Бешић, до краја 70-их мерен код католика. Тада долази и до наглог јачања религиозности код муслимана (Бешић, 2000). Такође, ову хипотезу заснивамо и на основу сагледавања глобалних трендова у религиозности, који указују да ће муслимани бити религиознији у односу на католике, протестанте и православце. Осим тога, снажније традиционалне институције припадника ислама, као и већа

испреплетеност њихових духовних и световних институција, указује на виши ниво религиозности.

Православци у Бога верују са 97.4%, католици 93.2, муслимани 100% и протестанти 91.3%. Између православаца, католика, муслимана и протестаната не постоје статистички значајне разлике у погледу веровања у Бога на нивоу 95% ($\chi^2(3)= 7.658$, $p=0.054$). У живот после смрти православци верују са 37.9%, католици 50.7%, муслимани 70.8% и протестанти 23.5%. Између религијских конфесија постоји статистички значајна разлика у погледу веровања у живот после смрти ($\chi^2(3)= 16.248$, $p < 0.05$). У пакао највише верују муслимани (62.5%), затим католици (46.1%), православци (34.3%) и протестанти (18.8%). Између ових религијских конфесија постоји статистички значајна разлика када је у питању веровање у пакао ($\chi^2(3) = 13.666$, $p < 0.05$). У рај највише верују муслимани (75.0%), затим католици (48.0%), па протестанти (44.4%) и православци (43.8%). Постоји статистички значајна разлика између ових религијских конфесија када је у питању веровање у рај ($\chi^2(3) = 9.408$, $p < 0.05$). У грех највише верују муслимани (72.0%), нешто мало мање католици (69.3%) и православци (68.0%), а најмање протестанти(59.1%). Између православаца, католика, муслимана и протестаната не постоји статистички значајна разлика када је у питању веровање у грех ($\chi^2(3) = 1.047$, $p > 0.05$).

Табела 1.13 Религијско веровање у односу на религијске конфесије

Верују у:	Бога	Живот после смрти	Пакао	Рај	Грех
Православци	97.4	37.9	34.3	43.8	68.0
Католици	93.2	50.7	46.1	48.0	69.3
Муслимани	100	70.8	62.5	75.0	72.0
Протестанти	91.3	23.5	18.8	44.4	59.1
χ^2 (df=3)	7.658 p=0.054	16.248 p<0.05	13.666 p < 0.05	9.408 p<0.05	1.047 p > 0.05

Дакле, разлике између религијских конфесија када је у питању веровање у Бога и веровање у грех, нису статистички значајне на нивоу 95%, а по свим

осталим димензијама разлике су статистички значајне. Ова веза између веровање у Бога и грех само показује разумевање религије у смислу да она може давати људима правила за деловање и поступање на личном и друштвеном плану (Зриншчак, Чрпић, Кушар, 2000).

Разлике између религијских конфесија у погледу религијског веровања приказане су и поређењем просечних вредности на скали религијског веровања (Табела 1.14).

Табела 1.14 Средње вредности религијског веровања у односу на религијске конфесије

	N	АС	СД	F-тест
Православци	704	.107	1.031	F = 5.290, df = 3, 809 p < 0.1
Католици	72	.367	1.119	
Муслиман	24	.835	1.037	
Протестанти	14	-.132	.939	

Из Табеле можемо закључити да постоје статистички значајне разлике између религијских конфесија у погледу религијског веровања ($F(3,809)=5.290$, $p<0.1$). Највише вредности религијског веровања меримо код муслимана, што је у складу са очекивањима.

7.1.2 Став према религијској конфесији/цркви

Друга димензија религиозности која је предмет мерења у овом делу јесте став према религијској конфесији/цркви. Ову димензију религиозности анализирамо користећи исти хипотетички оквир као и за религијско веровање. У ЕВС-у постоје два питање, од којих једно има четири посебна ајтема и мери став према цркви кроз изражавање става о томе да ли црква даје или не даје одговоре на морална питања, породичне проблеме, духовне потребе и социјалне проблеме.

Дистрибуцију одговора на ова четири ајтема приказујемо у Табели 2.1, а у Табели 2.2 прилажемо резултате мерења поверења у цркву/религијску конфесију. Степен поверења се мери четворостепеном скалом процене: „веома велико“, „велико“, „не баш велико“ и „никакво“.

Табела 2.1 Црква/конфесија даје одговоре на (изражено у процентима):

Црква/конфесија даје одговоре на :	Моралне проблеме	Породичне проблеме	Духовне потребе	Социјалне проблеме
ДА	43.3	33.7	62.8	58.9
НЕ	39.7	48.4	24.4	21.3
Без одговора	3.0	3.0	2.9	3.7
Не зна	14.0	14.8	9.9	16.1

Највећи проценат испитаника сматра да црква даје одговоре на духовне потребе (62.8%), затим на социјалне проблеме (58.9%), на моралне проблеме (43.3%), а најмањи проценат испитаника сматра да црква даје одговоре на породичне проблеме (33.7%).

Табела 2.2 Поверење у цркву/религијску конфесију (изражено у процентима)

Веома велико	Велико	Не баш велико	Никакво
21.4	37.4	29.1	9.0

Највећи број испитаника показује „велико поверење“ у цркву/конфесију (37.4%), затим „не баш велико“ (29.1%), „веома велико“ (21.4%), а најмање испитаника нема поверење („никакво“) у цркву/конфесију (9.0%).

Испитали смо да ли постоји међузависност између ставова по питањима да ли црква даје одговоре на моралне проблеме, породичне проблеме, духовне потребе и социјалне проблеме (Табела 2.3).

Табела 2.3 Корелациона матрица ајтема става према цркви/конфесији

Црква даје одговоре на:	Моралне проблеме	Породичне проблеме	Духовне потребе	Социјалне проблеме
Моралне проблеме	1.000	.681	.508	.516
Породичне проблеме		1.000	.476	.597
Духовне потребе			1.000	.359
Социјалне проблеме				1.000

Дакле, утврђујемо солидну повезаност између одговора на питање да ли црква даје одговоре на моралне проблеме, породичне проблеме, духовне потребе и социјалне проблеме. Најјача међузависност је утврђена између ајтема црква даје одговоре на моралне проблеме и црква даје одговоре на породичне проблеме ($r = .681$). Вредност Cronbach's Alpha коефицијента за скалу става према конфесији износи .816 (4 items, $\alpha = .816$). Факторском анализом је формиран скор, а резултати су представљени у табелама од 2.4 до 2.6.

Табела 2.4 Иницијална екстракција ајтема

	Иницијал	Екстракција
Црква даје одговоре на моралне проблеме	1.000	.729
Црква даје одговоре на породичне проблеме	1.000	.759
Црква даје одговоре на духовне потребе	1.000	.505
Црква даје одговоре на социјалне проблеме	1.000	.590

Табела 2.5 Компоненте и проценат објашњене варијансе

Компоненте	Иницијалне ејген вредности			Екстраховане ејген вредности		
	Укупно	%	Кумулатив	Укупно	%	Кумулатив
	Варијансе			Варијансе		
		%	%		%	%

1	2.582	64.559	64.559	2.582	64.559	64.559
---	-------	--------	--------	-------	--------	--------

Табела 2.6 Факторска оптерећења

Црква даје одговоре на моралне проблеме	.854
Црква даје одговоре на породичне проблеме	.871
Црква даје одговоре на духовне потребе	.710
Црква даје одговоре на социјалне проблеме	.768

Анализом смо идентификовали само једну компоненту, те смо на основу ова четири ајтема формирали скалу става према цркви/конфесији. Вредности КМО теста и Cronbach's Alpha коефицијента указују на висок степен релијабилности скале за укупан узорак који је предмет нашег интересовања.

Дистрибуцију добијеног факторског скорa приказујемо у Табели 2.7.

Табела 2.7 Статистичке вредности дистрибуције скорa става према цркви/конфесији

N	Валидно	1126
	Недостаје	386
	Аритметичка средина	.000
	Стандардна грешка АС	.029
	Медијана	-.357
	Стандардна девијација	1.000
	Варијанса	1.000
	Скјунис	.333
	Куртозис	-1.300
	Опсег	2.65
	Минимум	-1.155
	Максимум	1.500
Перцентили	25	-1.155
	50	-.357
	75	.586

7.1.2.1 Став према цркви/конфесији у односу на образовање

XI: Очекује се да ће са вишим нивоом образовања бити негативнији став према цркви/конфесији и не баш велико поверење у цркву.

Да црква даје одговоре на моралне проблеме сматра 57.3% испитаника са незавршеном основном или без образовања; они са завршеном основном школом и средњом школом трећег степена дају позитиван одговор у 57.2%; испитаници са средњом школом четвртог степена сматрају да црква даје одговор на моралне проблеме са 49.6%; најмање је оних са вишом школом и факултетом који сматрају да црква даје одговоре на моралне проблеме (48.8%). Хи квадрат тест показује да не постоје статистички значајне разлике када је у питању став да ли црква даје одговоре на моралне проблеме ($\chi^2(4)=6.602$, $p > 0.05$).

Да црква даје одговоре на породичне проблеме највише сматрају испитаници са основном школом (60.4%), а најмање је оних са средњом школом четвртог степена (37.5%). Од испитаника са незавршеном основном школом или без школе 38.2% сматра да црква даје одговоре на породичне проблеме. Међу испитаницима са средњом школом трећег степена позитиван одговор на питање да ли црква даје одговоре на породичне проблеме дало је њих 41.8%. Они са

вишом школом и факултетом сматрају да је одговор на ово питање позитиван у 42.0%. Између испитаника различитих нивоа образовања постоје статистички значајне разлике у погледу става да ли црква даје одговоре на породичне проблеме ($\chi^2(4)=18.524$, $p<0.05$) Да црква даје одговоре на духовне потребе највише верују они са основном школом (83.0%), затим они са незавршеном основном школом или без образовања (78.0%), следе испитаници са средњом школом трећег степена (71.3%) и испитаници са вишом школом и факултетом (70.8%), и на крају они са средњом школом четвртог степена (69.8%). Између испитаника различитих нивоа образовања не постоје статистички значајне разлике када је у питању став према томе да ли црква даје одговоре на духовне потребе ($\chi^2(4)=9.251$, $p>0.05$). Од испитаника са незавршеном основном школом или без образовања 32.3% сматра да црква даје одговоре на социјалне проблеме. Од испитаника са основном школом њих 29.4% има позитиван став о томе да црква даје одговоре на социјалне проблеме. Од укупног процента испитаника са средњом школом трећег степена њих 27.5% сматра да црква даје одговоре на социјалне проблеме. Међу испитаницима са средњом школом четвртог степена 24.3% сматра да црква даје одговоре на социјалне проблеме. Од укупног процента испитаника са вишом школом и факултетом 26.1% њих сматра да црква даје одговоре на социјалне проблеме. Не постоји статистички значајна разлика између испитаника различитих нивоа образовања када је у питању став према томе да ли црква даје одговоре на социјалне проблеме ($\chi^2(4)=3.041$, $p>.05$).

Табела 2.8 Став према цркви/конфесији у односу на образовање

Црква даје одговоре на:	Моралне проблеме	Породичне проблеме	Духовне потребе	Социјалне проблеме
Незавршена основна школа или без образовања	57.3	38.2	78.0	32.3

Основна школа	57.7	60.4	83.0	29.4
Средња школа III степен	57.2	41.8	71.3	27.5
Средња школа IV степен	49.6	37.5	69.8	24.3
Виша школа и факултет	48.8	42.0	70.8	26.1
X² (df=4)	6.602	18.524	9.251	3.041
	p>.05	p<.05	p>.05	p>.05

Дакле, примећујемо да је код питања да ли црква даје одговоре на моралне проблеме најпозитивнији став код испитаника са нижим нивоом образовања, док са порастом нивоа образовања тај став опада. Тако је и када је у питању став о томе да ли црква даје одговоре на социјалне проблеме. Код става о томе да ли црква даје одговоре на породичне проблеме и духовне потребе је другачије. Позитивнији став се бележи код испитаника вишег нивоа образовања. Уочавамо да не постоје статистички значајне разлике између испитаника различитог нивоа образовања када су у питању индикатори да ли црква даје одговоре на моралне проблеме, духовне потребе и социјалне проблеме. Разлике су статистички значајне само када је у питању индикатор да ли црква даје одговоре на породичне проблеме ($\chi^2(4)=18.524$, $p<.05$).

Табела 2.9 Средње вредности става према цркви/конфесији у односу на образовање

	N	АС	СД	F-тест
--	---	----	----	--------

Незавршена основна школа или без образовања	59	.038	1.058	F (4, 1102) = 1.726, p>0.1
Основна школа	81	.203	0.970	
Средња школа III степен	66	.032	1.002	
Средња школа IV степен	83	.054	0.983	
Виша школа и факултет	18	.028	.021	

Резултати ф-теста указују да не постоје статистички значајне разлике између испитаника различитог нивоа образовања у погледу става према религијској конфесији/цркви ($F(4, 1102) = 1.726, p > 0.1$). Дакле, за разлику од религијског веровања, виши ниво образованости не значи негативан однос према цркви/конфесији. Ово можемо тумачити раширеношћу алтернативне религиозности код оних са вишим нивоом образовања. Треба имати у виду да је друштво плуралистичко са становишта постојања и изражавања различитих космологија тј. различитих схватања човека и живота (Крстић, 2012). Како истиче Глигорић (2001), у виду треба имати и то да религија прелази у посед пропулзивнијих друштвених група и оних са вишим образовањем.

7.1.2.2 Поверење у цркву у односу на образовање

На скали „веома велико“ поверење у цркву/конфесију највише вредности показују они испитаници са незавршеном основном или без образовања (42.7%), затим они са средњом школом трећег степена (30.4%), следе они са основном школом (28.0%) и испитаници са вишом школом и факултетом (19.2%) и, на крају, они са средњом школом четвртог степена (18.0%). На скали „велико“ поверење у цркву/конфесију највише вредности примећујемо код испитаника са незавршеном основном школом или без образовања (42.7%), затим они са средњом школом четвртог степена (39.2%), па они са вишом школом и факултетом (37.1%), онда испитаници са средњом школом трећег степена (36.8%) и они са основном школом (35.5%). „Не баш велико“ поверење имају они са незавршеном основном (11.2%), са основном школом (27.1%), испитаници са

средњом школом трећег степена (25.0%), са средњом школом четвртог степена (33.9%) и они са вишом школом и факултетом (30.4%). Вредности хи квадрат теста показује да постоје статистички значајне разлике између испитаника различитих нивоа образовања у погледу поверења у цркву/конфесију ($\chi^2(12)=57.670$, $p < 0.1$).

Исти проценат испитаника са незавршеном основном школом или без образовања има „веома велико“ поверење у цркву и „велико“ поверење у цркву (42.7%). „Не баш велико“ поверење највише имају они са средњом школом четвртог степена и испитаници са вишом и факултетом (33.9% и 30.4%), а најмање је таквих међу испитаницима са незавршеном основном школом или без образовања (11.2%).

Табела 2.10 Поверење у цркву у односу на образовање

	Веома велико	Велико	Не баш велико	Никакво
Незавршена основна школа или без образовања	42.7	42.7	11.2	3.4
Основна школа	28.0	35.5	27.1	9.3
Средња школа III степена	30.4	36.8	25.0	7.8
Средња школа IV степен	18.0	39.2	33.9	8.9
Виша школа и факултет	19.2	37.1	30.4	13.3
	χ^2 (df=12)		57.670 p < 0.1	

Највише вредности „веома великог“ и „великог поверења“ у цркву уочавамо код испитаника нижег нивоа образовања. Када је у питању поверење у цркву разлике су статистички значајне између испитаника различитог нивоа образовања ($\chi^2(12)=57.670$, $p < 0.1$). Дакле, овај налаз упућује на јак утицај теорије секуларизације када је у питању поверење у цркву/конфесију.

7.1.2.3 Став према цркви у односу на пол/род

H2: Очекују се разлике у ставу према цркви/конфесији у односу на пол (жене – афирмативан став према цркви / конфесији, мушкараци – негативан став према цркви / конфесији). Жене – „веома велико“ поверење у цркву, мушкараци – „не баш велико“.

Резултати тестирања ове хипотезе приказани су у Табели 2.11. Да црква даје одговоре на моралне проблеме позитиван одговор има 54% жена и 50.2% мушкараца. Вредност хи квадрат теста показује да разлика између мушкараца и жена, када је у питању став о томе да ли црква даје одговоре на моралне проблеме, није статистички значајна ($\chi^2(1)= 1.781, p>0.05$). Када је у питању став да ли црква даје одговоре на породичне проблеме, 40.5% жена има позитиван одговор, а мушкараца 41.6%. Између мушкараца и жена разлике нису статистички значајне када је у питању став према томе да ли црква даје одговоре на породичне проблеме ($\chi^2(1)= .152, p>0.05$). Процент жена који сматра да црква даје одговоре на духовне потребе је 74.7%, а мушкараца 68.9%. Када је у питању став да ли црква даје одговоре на духовне потребе, разлике између мушкараца и жена су статистички значајне ($\chi^2(1)= 5.418, p<0.05$). Да црква даје одговоре на социјалне проблеме сматра 26.7% жена и 26.6% мушкараца. Разлике између мушкараца и жена овде нису статистички значајне ($\chi^2(1)=.975, p>0.05$).

Табела 2.11 Став према цркви/конфесији у односу на пол/род (изражено у процентима)

Црква/конфесија даје одговоре на :	Моралне проблеме	Породичне проблеме	Духовне потребе	Социјалне проблеме
Жене	54	40.5	4.7	26.7

Мушкарци	50.2	41.6	8.9	26.6
X² (df=1)	1.781 p>0.05	.152 p>0.05	5.418 p<0.05	.975 p>0.05

Разлике између полова су, дакле, статистички значајне само по питању става о томе да ли црква даје одговоре на духовне потребе ($\chi^2(1)=5.418$, $p<0.05$).

Став жена и мушкараца према цркви/конфесији мерили смо и тако што смо упоредили средње вредности става према цркви/конфесији (Табела 2.11).

**Табела 2.11 Средње вредности става према цркви/конфесији у односу на
полну/родну припадност**

	N	АС	СД	Т-тест
Женско	562	.025	.994	t (1095)= .855
Мушко	534	-.026	1.006	p>.05

Резултати т-теста показују да не постоје статистички значајне разлике између мушкараца и жена ($t(1095)= .855$ $p>.05$) када је у питању став према цркви/конфесији. Ово се може тумачити, с једне стране, општом угроженошћу људи, која доводи до промене слике тзв. типичног верника на крају последње деценије 20. века у Србији (Радисављевић-Типаризовић, 2006). С друге стране, ово можемо објаснити и на начин на који је то чинио Ђорђевић (1990) у својим истраживањима проблематизовања религиозности жене, која је важила за конвенционално религиознију, наводећи да се проценат религиозности смањивао и код жена и код мушкараца, нарочито у Србији.

7.1.2.4 Поверење у цркву у односу на полну/родну припадност

„Веома велико“ поверење у цркву/конфесију има 23.5% жена и 20.5% мушкараца. „Велико“ поверење има 42.8% жена и 33.9% мушкараца. „Не баш велико“ поверење има 26.8% жена и 33.6% мушкараца. „Никакво“ поверење у

цркву/конфесију има 6.9% жена и 11.9% мушкараца. Постоје статистички значајне разлике између мушкараца и жена када је у питању поверење у цркву/конфесију ($\chi^2(3)=24.569$, $p < .05$).

Табела 2.12 (%) Поверење у цркву/конфесију у односу на полу/родну припадност

Поверење у цркву/конфесију	Веома велико	Велико	Не баш велико	Никакво
Жене	23.5	42.	26.8	6.9
Мушкарци	20.5	33.	33.6	11.9
X² (df=3)	57.670			
	p < .05			

Резултати показују да је поверење жена у цркву/конфесију на вишем нивоу у односу на мушкараце, чиме смо потврдили нашу теоријску хипотезу у вези са поверењем.

7.1.2.5 Став према цркви/конфесији у односу на град/село

ХЗ: Очекују се разлике у ставу према цркви/конфесији на релацији рурално/урбано (село – афирмативан став према цркви/конфесији, град – негативан став према цркви/конфесији; село – „веома велико“ поверење у цркву, град – „не баш велико поверење“).

Да црква даје одговоре на моралне проблеме мисли 47.2% испитаника који живе у граду и 54.6% испитаника који живе на селу. Разлике између села и града су статистички значајне када је у питању став према томе да ли црква даје одговоре на моралне проблеме ($\chi^2(1)=6.239$, $p < 0.05$). Када је у питању став о томе да ли црква даје одговоре на породичне проблеме, афирмативан став има 37.5% испитаника из града и 43.6% испитаника са села. Разлике између села и града су статистички значајне ($\chi^2(1)=4.275$, $p < 0.05$). Да црква даје одговоре на духовне потребе, афирмативан став има 68.7% испитаника из града и 74.8% испитаника са села. Разлике између села и града су статистички значајне ($\chi^2(1)=5.558$, $p < 0.05$).

Да црква даје одговоре на социјалне проблеме сматра 23.4% испитаника из града и 28.5% испитаника који живе на селу. Разлике између села и града нису статистички значајне када је у питању став према томе да црква даје одговоре на социјалне проблеме ($\chi^2(1)=3.713$, $p=0.054$).

Табела 2.13 Став према цркви/конфесији у односу на село/град

Црква/конфесија даје одговоре на :	Моралне проблеме	Породичне проблеме	Духовне потребе	Социјалне проблеме
Град	47.2	37.5	68.7	23.4
Село	54.6	43.6	74.8	28.5
χ^2 (df=1)	6.239 p< 0.05	4.275 p< 0.05	5.558 p< 0.05	3.713 p =0.054

По појединачним индикаторима постоје статистички значајне разлике између села и града, осим по питању става о томе да ли црква даје одговоре на социјалне проблеме, где су разлике незнатне ($\chi^2(1)=3.713$, $p =0.054$).

Став према цркви/конфесији у односу на село/град мерили смо и упоређивањем средњих вредности за село и град (Табела 2.14).

Табела 2.14 Средње вредности става према цркви/конфесији у односу на село/град

	N	АС	СД	T-тест
Град	483	-.087	.991	$t(999) = 2.432,$

Село	519	.066	.992	p>0.05
------	-----	------	------	--------

Вредност т-теста показује да не постоје статистички значајне разлике између града и села у погледу става према религијској конфесији ($t(999) = 2.432$, $p>0.05$).

7.1.2.6 Поверење у цркву: село/град

„Веома велико“ поверење у цркву има 18.6% испитаника који живе у граду и 26.1% оних који живе на селу. „Велико“ поверење у цркву има 35.8% оних који живе у граду и 40.0% оних који живе на селу. „Не баш велико“ поверење има 32.7% испитаника који живе у граду и 27.0% испитаника који живе на селу. „Никакво“ поверење у цркву има 12.8% испитаника из града и 6.9% оних који живе на селу. Разлике између села и града, када је у питању поверење у цркву, јесу статистички значајне ($\chi^2(3)=25.400$, $p< 0.05$).

Табела 2.15 Поверење у цркву/конфесију у односу на село/град

Поверење у цркву/конфесију	Веома велико	Велико	Не баш велико	Никакво
Град	18.6	35.0	32.7	12.8
Село	26.1	40.0	27.0	6.9
X² (df=3)		25.400		
		p<0.05		

Дакле, село показује виши ниво поверења у цркву/конфесију у односу на град.

7.1.2.7 Став према цркви/конфесији у односу на припадност религијским конфесијама

X4: Очекује се да ће код припадника исламске вероисповести бити афирмативнији став према цркви/конфесији у односу на православце и католике. Код припадника исламске вероисповести очекује се „велико“ поверење у цркву, код католика- „велико“, код православца и протестаната – „не баш велико“.

Да црква даје одговоре на моралне проблеме највише сматрају муслимани (69.6%), затим католици (62.1%), следе православци (58.1%) и протестанти (44.4%). Између религијских конфесија не постоје статистички значајне разлике када је у питању став о томе да ли црква даје одговоре на моралне проблеме ($\chi^2(3)=2.917$, $p > 0.05$). Да црква даје одговоре на породичне проблеме највише сматрају муслимани (54.5%), затим католици (50.0%), следе протестанти (47.4%) и православци (46.9%). Између религијских конфесија разлике нису статистички значајне када је у питању став о томе да ли црква даје одговоре на породичне проблеме ($\chi^2(3)=.715$, $p > 0.05$). Да црква даје одговоре на духовне потребе највише сматрају муслимани (85.0%), затим католици (78.4%), следе протестанти (77.8%) и православци (77.7%). Разлике између религијских конфесија нису статистички значајне ($\chi^2(3)=.621$, $p > 0.05$). Да црква даје одговоре на социјалне проблеме, православци сматрају са 30.6%, католици 34.8%, муслимани 31.8% и протестанти 17.6%. Разлике између религијских конфесија у ставу према томе да ли црква даје одговоре на социјалне проблеме нису статистички значајне ($\chi^2(3)=.589$, $p > 0.05$).

Табела 2.16 Став према цркви/конфесији у односу на припадност религијским конфесијама

Црква/конфесија даје одговоре на :	Моралне проблеме	Породичне проблеме	Духовне потребе	Социјалне проблеме
Православци	58.1	46.9	77.7	30.6

Католици	62.1	50.0	78.4	34.8
Муслимани	69.6	54.5	85.0	31.8
Протестанти	44.4	47.4	77.8	17.6
X² (df=3)	2.917	.715	.621	.589
	p> 0.5	p> 0.5	p> 0.5	p> 0.5

Дакле, између религијских конфесија не постоје статистички значајне разлике када је у питању став према цркви/конфесији.

7.1.2.8 Религијске конфесије: поверење у цркву

„Веома велико“ поверење у цркву има 25.6% православаца, 24.1% католика, 31.6% муслимана и 36.4% протестаната. „Велико“ поверење има 42.3% православаца, 38.0% католика, 31.6% муслимана и 31.8% протестаната. „Не баш велико“ поверење има 28.1% православаца, 29.1% католика, 31.6% муслимана и 9.1% протестаната. „Никакво“ поверење у цркву има 4.1% православаца, 8.9% католика, 5.3% муслимана и 22.7% протестаната. Између религијских конфесија постоје статистички значајне разлике када је у питању поверење у цркву ($\chi^2(9)=23.681$, $p< 0.1$).

Табела 2.17 Поверење у цркву у односу на религијске конфесије

Поверење у цркву/конфесију	Веома велико	Велико	Не баш велико	Никакво
Православци	25.6	42.3	28.1	4.1
Католици	24.1	38.0	29.1	8.9

Муслимани	31.6	31.6	31.6	5.3
Протестанти	36.4	31.8	9.1	22.7
X² (df=9)		23.681		
		p < 0.1		

„Веома велико“ поверење у цркву/конфесију имају протестанти (36.4%), на скали велико православци показују највише вредности (42.3%). Исти проценат муслимана има „веома велико“ и „не баш велико“ поверење у цркву/конфесију (31.6%).

Табела 2.18 Средње вредности става према цркви/конфесији у односу на припадност религијским конфесијама

	N	АС	СД	F-тест
Православци	681	.134	.995	F = .321 df = 3, 775 p>0.1
Католици	66	.288	1.005	
Муслимани	19	.282	.881	
Протестанти	14	.052	1.041	

Закључујемо да не постоје статистички значајне разлике између религијских конфесија када је у питању став према цркви/конфесији ($F(3, 775) = .321, p > 0.1$), чиме није потврђена наша теоријска хипотеза. Ово објашњавамо тиме што код муслимана препознајемо тзв. емоционалну религиозност, која се везује за религијско веровање и персонализовану религиозност, као и чињеницом да они више раде на успостављању дубље и интимније везе са Богом, што став према цркви/конфесији не подразумева.

7.1.3 Персонализована религиозност

Трећа димензија религиозности којом смо се бавили у дисертацији јесте персонализована религиозност. У ову димензију спада веровање у неку врсту духа/животне силе, заинтересованост за свето/натприродно, али и налажење утехе у вери, као и утврђивање да ли се испитаници моле и/или медитирају. Мерења по ајтемима представљено је различитим скалама. Дистрибуцију одговора по ајтемима приказујемо у табелама од 3.1.1 до 3.1.4.

Табела 3.1.1 Верује у личног бога, духа или животну силу (N-1433), приказано у процентима

У личног Бога	Духа или животну силу
18.7	55.9

Табела 3.1.2 Унутрашња духовност (N-1469), у процентима

Веома заинтересовано	18.2
Донекле заинтересовано	40.0
Није баш заинтересовано	25.5
Уопште није заинтересовано	13.5

Табела 3.1.3 Колико је Бог важан у твом животу (N-1452), у процентима

1 Није ми уопште важан	7.8
2	2.4

3	3.7
4	3.9
5	13.3
6	7.0
7	9.2
8	12.8
9	9.1
10 Веома ми је важан	26.8

Табела 3.1.4 Налази утеху у вери (N-1397), моли се и/или медитира (N-1466), у процентима

Налази утеху у вери	Моли се и/или медитира
19.8	26.1

У табелама је дата дистрибуција одговора по свим индикаторима и, као што можемо да видимо у Табели 3.1.1, у личног бога верује 18.7%, а у духа или животну силу 55.9% испитаника. За унутрашњу духовност (Табела 3.1.2) је веома заинтересовано 18.2% испитаника, донекле је заинтересовано 40.0%, није баш заинтересовано 25.5%, а 13.5% испитаника уопште није заинтересовано за унутрашњу духовност. На питање колико је Бог важан у твом животу (Табела 3.1.3) понудили смо скалу од 1 до 10, која се заправо креће у распону није ми уопште важан, и то показује 7.8% испитаника, до веома ми је важан, што показује 26.8% испитаника. Утеху у вери налази 19.8%, а моли се и/или медитира 26.1% испитаника (Табела 3.1.4).

Резултати факторске анализе као и Cronbach's Alpha коефицијенти представљени су у табелама од 3.2 до 3.4.

Табела 3.2 Иницијална екстракција ајтема

	Иницијал	Екстракција
Веровање у личног бога или духовну силу	1.000	.447
Унутрашња духовност	1.000	.437
Бог важан у животу	1.000	.631
Налази утеху у вери	1.000	.613
Моли се/медитира	1.000	.578

Табела 3.3 Компоненте и проценат објашњене варијансе

Компоненте	Иницијалне ејген вредности			Екстраховане ејген вредности		
	Укупно	%	Кумулатив	Укупно	%	Кумулатив
		Варијансе	%		Варијансе	%
1	2.706	54.114	54.114	2.706	54.114	54.114

Табела 3.4 Факторска оптерећења

Веровање у личног бога/духа или животну силу	.669
Унутрашња духовност	.661
Бог важан у животу	.794
Налази утеху у вери	.783
Моли се и/или медитира	.760

У Табели 3.5 приказујемо дистрибуцију добијеног факторског скорa.

Табела 3.5 Статистичке вредности дистрибуције скорa персонализоване религиозности

Веровање у личног бога/духа или животну силу	Унутрашња духовност	Бог важан у животу	Налази утеху у вери	Моли се и/или медитира
--	---------------------	--------------------	---------------------	------------------------

N	Валидно	1433	1469	1452	1397	1466
	Недостаје	79	43	60	115	46
Аритметичка средина		2.08	2.35	6.92	.79	.73
Стандардна грешка АС		.020	.025	.075	.011	.012
Медијана		2.00	2.00	8.00	1.00	1.00
Модус		2	2	10	1	1
Стандардна девијација		.767	.939	2.862	.410	.444
Варијанса		.589	.882	8.193	.168	.197
Скјунис		.686	.254	-.645	-1.397	-1.043
Куртозис		.519	-.805	-.673	-.047	-.914
Опсег		3	3	9	1	1
Минимум		1	1	1	0	0
Максимум		4	4	10	1	1
Перцентили	25	2.00	2.00	5.00	1.00	.00
	50	2.00	2.00	8.00	1.00	1.00
	75	2.00	3.00	10.00	1.00	1.00

7.1.3.1 Персонализована религиозност у односу на образовање

XI: Са већим нивоом образовања смањује се степен персонализоване религиозности.

Укупан проценат испитаника са незавршеном основном школом или без образовања који верује у личног бога је 36.0%, а у духа и животну силу верује њих 45.3%. Од испитаника са основном школом 28.8% њих верује у личног бога, а 59.6% у духа или животну силу. Међу испитаницима са основном школом трећег степена у личног бога верује 25.2%, а у духа или животну силу 55.0%. Испитаници са средњом школом четвртог степена у личног бога верују са 15.8%, а у духа или животну силу са 61.8%. Од укупног процента испитаника са вишом школом и факултетом 17.9% верује у личног бога, а 59.6% верује у духа или животну силу. Хи квадрат тест потврђује да су разлике између испитаника различитог нивоа образовања статистички значајне у погледу веровања у личног бога, духа или животну силу ($\chi^2(12)=42.573$, $p < 0.1$).

Међу испитаницима са незавршеном основном школом или без образовања за унутрашњу духовност је веома заинтересовано 31.7% испитаника, 42.7% је

донекле заинтересовано, није баш заинтересовано 12.2% и уопште није заинтересовано 13.4% испитаника. У групи испитаника са основном школом 25.7% испитаника је веома заинтересовано за унутрашњу духовност, 40.0% је донекле заинтересовано, 23.8% није баш заинтересовано и 10.5% уопште није заинтересовано. Од укупног броја испитаника са средњом школом трећег степена 19.4% је веома заинтересовано за унутрашњу духовност, 38.8% је донекле заинтересовано, 27.2% није баш заинтересовано и 14.6% уопште није заинтересовано. Међу испитаницима са средњом школом четвртог степена 14.3% је веома заинтересовано за унутрашњу духовност, 44.3% је донекле заинтересовано, 27.6% није баш заинтересовано и 13.7% уопште није заинтересовано. Од испитаника са вишом школом и факултетом 23.8% је веома заинтересовано за унутрашњу духовност, 35.9% је донекле заинтересовано, није баш заинтересовано 26.9% и уопште није заинтересовано 13.4%. Између испитаника различитих нивоа образовања статистички су значајне разлике по питању унутрашње духовности ($\chi^2(12)=33.998$, $p < 0.1$).

Од испитаника са незавршеном основном школом или без образовања 92.9% сматра да налази утеху у вери, а 7.1% не налази утеху у вери. Од укупног процента испитаника са основном школом 84.3% сматра да налази утеху у вери, а 15.7% није таквог става. Међу испитаницима са средњом школом трећег степена 81.7% налази утеху у вери, а 18.3% не налази. Када су у питању испитаници са средњом школом четвртог степена, 77.1% налази утеху у вери, а 22.9% не налази. Код испитаника са вишом школом и факултетом 73.4% налази утеху у вери, а 26.6% њих не налази. Разлике између испитаника различитих нивоа образовања су статистички значајне када је у питању налажење утехе у вери ($\chi^2(12)=18.474$, $p < 0.1$).

Од укупног процента испитаника са незавршеном основном школом или без образовања моли се и/или медитира 83.0%, а 17.0% то не чини. Од испитаника са основном школом 86.9% се моли и/или медитира, а 13.1% то не чини. Код испитаника са средњом школом трећег степена моли се и/или медитира 77.8%, а не моли се и/или медитира 22.2% испитаника. Од испитаника са средњом школом четвртог степена 71.4% се моли и/или медитира, а њих 28.6% то не ради. Чак 65.7% испитаника са вишом школом и факултетом се моли и/или медитира, а из ове групе испитаника то не ради њих 34.3%. Дакле, када је у питању молитва

и/или медитација, разлике између испитаника различитог нивоа образовања јесу статистички значајне ($\chi^2(4)=25.981$, $p < 0.1$).

Табела 3.6.1 Верује у личног бога, духа или животну силу у односу на образовање

	Верује у личног бога	Верује у духа или животну силу
Незавршена основна школа или без образовања	36.0	45.3
Основна школа	28.8	
Средња школа III степен	25.2	55.0
Средња школа IV степен	15.8	61.8
Виша школа и факултет	17.9	59.6
χ^2 (df=12)	42.573	p<0.1

Табела 3.6.2 Унутрашња духовност у односу на образовање

	Веома заинтересовано	Донекле заинтересовано	Није баш заинтересовано	Уопште није заинтересовано
Незавршена основна школа или без образовања	31.7	42.7	12.2	13.4
Основна школа	25.7	40.0	23.8	10.5
Средња школа III	19.4	38.8	27.2	14.6

степен				
Средња школа IV степен	14.3	44.3	27.6	13.7
Виша школа и факултет	23.8	35.9	26.9	13.4
	X² (df=12)		33.99	
			p<0.1	

Табела 3.6.3 Налази утеху у вери, моли се и/или медитира у односу на образовање

	Налази утеху у вери	Моли се и/или медитира
Незавршена основна школа или без образовања	92.9	83.0
Основна школа	84.3	86.9
Средња школа III степен	81.7	77.8
Средња школа IV степен	77.1	71.4
Виша школа и факултет	73.4	65.7
	X² (df=4)	18.474
	p<0.1	25.981
		p<0.1

Дакле, више вредности персонализоване религиозности налазимо код испитаника нижег нивоа образовања и тиме изводимо закључак да је нижи степен персонализоване религиозности што је виши степен образовања.

Табела 3.7 Средње вредности персонализоване религиозности у односу на категорије образовања

	N	АС	СД	F-тест
Незавршена основна школа или без образовања	77	.302	.829	F (4, 1239) = 5.280, p<0.1
Основна школа	100	.257	.819	
Средња школа III степен	185	.100	.930	
Средња школа IV степен	643	-.050	.983	
Виша школа и факултет	239	-.121	1.149	

Дакле, највиши степен персонализоване религиозности меримо управо код испитаника са најнижим нивоом образовања. Разлике су статистички значајне ($F(4, 1239) = 5.280, p < 0.1$).

7.1.3.2 Персонализована религиозност у односу на пол/род

X2: Степен персонализоване религиозности је већи код жена него код мушкараца.

Истражујући разлике у религиозности у односу на пол, Шрам (2001) је нашао да улогу дискриминацијских варијабли имају религијско уверење и религиозно искуство, док тзв. сакраментална религиозност не доприноси значајнијем разликовању мушкараца и жена. Код жена је, како истиче овај аутор, наглашенији само облик религиозности који није нужно повезан са црквом као установом. Тако су King и Hunt (1972) говорили о некој врсти приватне побожности код жена.

Када је у питању веровање у личног бога, верује 20.2% жена и 19.3% мушкараца. У духа или животну силу верује 61.0% жена и 56.7% мушкараца. Разлике између мушкараца и жена су статистички значајне када је у питању веровање у бога и веровање у духа и животну силу ($\chi^2(3)=11.610, p < 0.1$). За унутрашњу духовност веома је заинтересовано 20.8% жена и 16.4% мушкараца, донекле је заинтересовано 40.6% жена и 41.8% мушкараца, није баш

заинтересовано 25.4% жена и 27.1% мушкараца и уопште није заинтересовано 13.3% жена и 14.7% мушкараца. Разлике између мушкараца и жена нису статистички значајне када је у питању унутрашња духовност ($\chi^2(3)=4.895$, $p>0.1$). Од укупног процента испитаника, 82.5% жена и 74.2% мушкараца налази утеху у вери. Разлике између мушкараца и жена су статистички значајне када је у питању овај критеријум ($\chi^2(1)=14.183$, $p<0.1$). Моли се и/или медитира 80.4% жена и 64.9% мушкараца. Хи квадрат тест указује да су разлике између мушкараца и жена статистички значајне када је у питању ајтем моли се и/или медитира ($\chi^2(1)=44.802$, $p<0.1$).

Табела 3.8.1 Веровање у личног бога, духа или животну силу у односу на пол/род, у процентима

	Веровање у личног бога	Веровање у духа или животну силу
Жене	20.2	61.0
Мушкарци	19.3	56.7
χ^2 (df=3)	11.610 $p<0.1$	

Табела 3.8.2 Унутрашња духовност у односу на пол/род, у процентима

	Веома заинтересовано	Донекле заинтересовано	Није баш заинтересовано	Уопште није заинтересовано
Жене	20.8	40.6	25.4	13.3
Мушкарци	16.4	41.8	27.1	14.7
χ^2 (df=3)	4.895 $p>0.1$			

Табела 3.8.3 Налажење утехе у вери – моли се и/или медитира, у процентима

	Налажење утехе у вери	Моли се и/или медитира
Жене	82.5	80.4
Мушкарци	74.2	64.9
X² (df=1)	14.183 p<0.1	44.802 p< 0.1

Као што можемо да приметимо, разлике између мушкараца и жена нису статистички значајне само када је у питању унутрашња духовност ($\chi^2(3)=4.895$, $p>0.1$). И по свим осталим индикаторима жене показују више вредности у односу на мушкарце, што показују и резултати до којих су дошли Snarey и Dollahite (2001), Holdena (2001), те Шрам (2001) о већој религиозности код жена, која је нарочито изражена у погледу молитве.

**Табела 3.9 Средње вредности персонализоване религиозности у односу на
полну/родну припадност**

	N	АС	СД	Т-тест
Жене	684	.130	.904	$t(1266,)=$ 5.087, $p< 0.1$
Мушкарци	584	-.153	1.082	

Резултати т-теста показују да су разлике између полова статистички значајне ($t(1266,)= 5.087$, $p< 0.1$) у погледу персонализоване религиозности.

7.1.3.3 Персонализована религиозност: село – град

ХЗ: На селу постоји већи степен персонализоване религиозности него у граду.

У личног бога верује 15.3% испитаника из града и 24.2% оних који живе на селу; у духа и животну силу верује 63.6% испитаника из града и 54.7% испитаника који живе на селу. Разлике између села и града су статистички значајне када је у питању веровање у Бога и духа или животну силу ($\chi^2(3)=18.832$, $p<0.1$). У погледу унутрашње духовности веома је заинтересовано 18.4% испитаника из града и 20.4% испитаника са села, донекле је заинтересовано 42.7% испитаника из града и 39.6% испитаника са села, није баш заинтересовано 24.6% испитаника из града и 25.6% испитаника са села, и уопште није заинтересовано 14.3% испитаника из града и 14.4% испитаника са села. Разлике између села и града нису статистички значајне у погледу унутрашње духовности ($\chi^2(3)=1.575$, $p>0.1$). У вери налази утеху 74.0% испитаника из града и 81.3% оних који живе на селу. Разлике су статистички значајне ($\chi^2(1)=9.709$, $p<0.1$). Моли се и/или медитира 68.8% испитаника из града и 76.6% испитаника са села. Вредност хи-квадрат теста показује да су разлике статистички значајне ($\chi^2(1)=10.277$, $p<0.1$).

Табела 3.10.1 Веровање у личног бога, духа или животну силу у односу на село/ град

	Веровање у личног бога	Духа или животну силу
Град	15.3	63.6
Село	24.2	54.7
$\chi^2 (df=3)$	18.832, $p<0.1$	

Табела 3.10.2 Унутрашња духовност у односу на село/град, у процентима

	Веома заинтересовано	Донекле заинтересовано	Није баш заинтересовано	Уопште није заинтересовано
Град	18.4	42.7	24.6	14.3
Село	20.4	39.6	25.6	14.4
	$\chi^2 (df=3)$			1.575 $p>0.1$

Табела 3.10.3 Налажење утехе у вери – моли се и/или медитира у односу на село/ град

	Налажење утехе у вери	Моли се и/или медитира
Град	74.0	68.8
Село	81.3	76.6
X² (df=1)	9.709	10.277
	p<0.1	p< 0.1

У личног бога више верују више испитаници са села (24.2%) него они у граду (15.3%), али је ситуација другачија када је у питању веровање у духа или животну силу, где је у граду више оних који верују (63.6%) у односу на село (54.7%). Дакле, разлике између села и града су статистички значајне, осим када је у питању унутрашња духовност ($\chi^2(3)=1.575$, $p > 0.1$).

Табела 3.11 Средње вредности персонализоване религиозности у односу на град – село

	N	АС	СД	Т-тест
Град	553	-.096	1.048	t(1148,)= -2.903, p< 0.1
Село	597	.076	.976	

Дакле, село показује више вредности персонализоване религиозности у односу на град. Резултати т-теста указују на то да постоје статистички значајне разлике између села и града у погледу персонализоване религиозности ($t(1148,)= -2.903$, $p < 0.1$). Ови налази заправо потврђују да у селу и даље преовлађује емоционални тип религиозности, о коме је Шувар говорио (1988), и да се религиозна пракса на селу доживљава као нека врста социјалне потребе и социјалног чина у тренуцима излажења из свакидашњице физичког рада.

7.1.3.4 Персонализована религиозност: религијске конфесије

X4: Виши степен персонализоване религиозности се очекује код муслимана у односу на православце, католике и протестанте.

У личног бога верује 21.2% православаца, 35.1% католика, 37.5% муслимана и 27.3% протестаната. У духа или животну силу верује 63.9% православаца, 39.0% католика, 50.0% муслимана и 63.6% протестаната. Разлике између религијских конфесија су статистички значајне када је у питању веровање у Бога и духа или животну силу ($\chi^2(9)=24.520$, $p < 0.05$). За унутрашњу духовност је веома заинтересовано 20.1% православаца, 23.1% католика, 45.8% муслимана и 38.1% протестаната; донекле је заинтересовано 48.5% православаца, 34.6% католика, 45.8% муслимана и 19.0% протестаната; није баш заинтересовано 22.4% православаца, 28.2% католика, 8.3% муслимана и 28.6% протестаната; уопште није заинтересовано 9.0% православаца, 14.1% католика и 14.3% протестаната. Разлике између религијских конфесија су статистички значајне ($\chi^2(9)=25.097$, $p < 0.05$). Утеху у вери налази 86.9% православаца, 77.6% католика, 95.8% муслимана и 77.3% протестаната. Разлике између религијских конфесија су статистички значајне када је у питању налажење утехе у вери ($\chi^2(3)=8.327$, $p < 0.05$). Моли се и/или медитира 80.2% православаца, 78.2% католика, 91.3% муслимана и 82.6% протестаната. Разлике између религијских конфесија нису статистички значајне када је у питању овај ајтем персонализоване религиозности ($\chi^2(3)=2.064$, $p > 0.05$).

Табела 3.12.1 Веровање у личног бога, духа или животну силу у односу на припадност религијским конфесијама, у процентима

	Верованье у личног бога	Верованье у духа или животну силу
Православци	21.2	63.9
Католици	35.1	39.0
Муслимани	37.5	50.0
Протестанти	27.3	63.6

X² (df=9)	24.520 p < 0.05
-----------------------------	-------------------------------------

Табела 3.12.2 Унутрашња духовност у односу на припадност религијским конфесијама, у процентима

	Веома заинтересовано	Донекле заинтересовано	Није баш заинтересовано	Уопште није заинтересовано
Православци	20.1	48.5	22.4	9.0
Католици	23.1	34.6	28.2	14.1
Муслимани	45.8	45.8	8.3	
Протестанти	38.1	19.0	28.6	14.3
X² (df=9)	25.097 p < 0.05			

Табела 3.12.3 Налажење утехе у вери, моли се и/или медитира у односу на припадност религијским конфесијама, у процентима

	Налажење утехе у вери	Моли се и/или медитира
Православци	86.9	80.2
Католици	77.6	78.2
Муслимани	95.8	91.3
Протестанти	77.3	82.6

χ^2 (df=3)	8.327 p<0.05	2.064 p>0.05
-----------------	-----------------	-----------------

Дакле, осим веровања у духа или животну силу, где највише вредности уочавамо код протестаната, по свим другим индикаторима муслимани показују највише вредности.

Табела 3.13 Средње вредности персонализоване религиозности у односу на религијске конфесије

	N	АС	СД	Ф-тест
Православци	772	.222	.791	F (3,880) = 5.554, p< 0.1
Католици	70	-.041	1.049	
Муслимани	22	.723	.514	
Протестанти	21	.010	1.091	

Највиши степен персонализоване религиозности меримо управо код муслимана, а резултати ф-теста потврђују да постоје статистички значајне разлике између религијских конфесија у погледу персонализоване религиозности ($F(3,880) = 5.554$ $p < 0.1$). Као што смо већ истакли, емоционална религиозност код муслимана објашњава ове резултате.

7.2 ПОЛИТИЧКА ПАРТИЦИПАЦИЈА

7.2.1 Интересовање за политику

Ова димензија политичке партиципације представља базичну политичку партиципацију будући да је излишно говорити о осталим видовима политичке партиципације уколико не постоји интересовање за политику. Интересовање за политику операционално смо мерили кроз четири питања. Прво се тиче става испитаника о томе колико је политика важна у њиховом животу, друго се тиче

учесталости политичке комуникације, треће директно мери степен интересовања за политику док четврто мери у ком степену је политика праћена у медијима. У упитнику су за сва наведена питања коришћене скале различитог распона, а дистрибуција вредности за све четири варијабле представљена је у табелама од 4.1.1 до 4.1.4.

Табела 4.1.1 Колико је политика важна у животу (N-1481), у процентима

Веома важна	6.3
Важна	22.5
Није важна	43.0
Уопште није важна	26.1

Табела 4.1.2 Колико често дискутују о политици (N-1495), у процентима

Често	13.0
Повремено	54.0
Никада	31.8

Табела 4.1.3 Колико су заинтересовани за политику(N-1502), у процентима

Веома заинтересован	8.5
Донекле заинтересован	28.7
Није баш заинтересован	32.0
Уопште није заинтересован	30.2

Табела 4.1.4 Колико често прате политичке вести (N-1498), у процентима

Свакодневно	29.0
Неколико пута недељно	19.8
Једном или два пута недељно	12.5
Ретко	28.0
Никада	9.8

Од 1481 испитаника, 6.3% сматра да је политика веома важна у животу, 22.5% да је важна, 43.0% сматра да није важна, а 26.1% њих мисли да политика уопште није важна. Од 1495 испитаника, 13% често дискутује о политици, 54.0% повремено дискутује, а 31.8% никада не дискутује о политици. За политику је од 1502 спитаника веома заинтересовано 8.5%, донекле заинтересовано 28.7%, није баш заинтересовано 32.0%, а уопште није заинтересовано 30.2% испитаника. Политичке вести свакодневно прати 29.0% од 1498 испитаника, 19.8% неколико пута недељно, 12.5% једном или два пута недељно, ретко их прати 28.0%, а 9.8% никада не прати политичке вести.

У табелама од 4.2 до 4.4 представљени су резултати факторске анализе интересовања за политику.

Табела 4.2 Иницијална екстракција ајтема

	Иницијал	Екстракција
Политика им је важна у животу	1.000	.520
Колико често дискутују о политици	1.000	.569
Интересовање за политику	1.000	.718
Колико често прате политичке вести	1.000	.570

Табела 4.3 Компоненте и проценат објашњене варијансе

Компоненте	Иницијалне ејген вредности			Екстраховане ејген вредности		
	Укупно	%	Кумулатив	Укупно	%	Кумулатив

		Варијансе	%		Варијансе	%
1	2.376	59.403	59.403	2.376	59.403	59.403

Табела 4.4 Факторска оптерећења

Политика им је важна у животу	.721
Колико често дискутују о политици	.754
Интересовање за политику	.847
Колико често прате политичке вести	.755

Уочавамо да постоји висока корелација између варијабли.

У следећој табели приказујемо дистрибуцију добијеног факторског скорa.

Табела 4.5 Статистичке вредности дистрибуције скорa интересовања за политику

N	Валидно	1454
	Недостаје	58
	Аритметичка средина	.000
	Стандардна грешка АС	.026
	Медијана	-.068
	Модус	-.30
	Стандардна девијација	1.000
	Варијанса	1.000
	Скјунис	.153
	Куртозис	-.727

Опсег		4.07
Минимум		-1.74
Максимум		2.33
Перценти	25	-.787
	50	-.068
	75	.760

За однос димензија религиозности и димензија политичке партиципације користићемо исти хипотетички оквир:

H5: Религијско веровање и позитиван став према цркви/конфесији су у позитивној корелацији са чланством у удружењима и волонтеризмом, а у негативној корелацији са интересовањем за политику, изборном партиципацијом и политичким активизмом, док је персонализована религиозност у позитивној корелацији са свим димензијама политичке партиципације.

Ово објашњавамо тиме што персонализовану религиозност тумачимо као световни облик религиозности, за разлику од прве две димензије које смо сврстали у класичну религиозност. Како је у Србији доминантан класичан облик религиозности, у коју смо сврстали наше прве две димензије религиозности, очекујемо да оне више корелирају са чланством и волонтеризмом у организацијама као облицима политичке партиципације. У постсоцијалистичким друштвима цркве имају све већу улогу у домену социјалног и добротворног рада (Радисављевић-Ћипаризовић, 2006). Чланство у организацијама и волонтеризам тумачимо као нижи степен политичке партиципације, више као пружање узајамне подршке и помоћи, укључивање у друштво, него као активно учешће у процесу доношења одлука. То води стварању мрежа контаката које јачају поверење и солидарност међу људима (Putnam, 2000). Тако настаје специфична врста ресурса која олакшава акције актера, а коју Coleman (1988) назива социјалним капиталом.

Табела 4.6 Средње вредности димензија религиозности и колико је политика важна у животу

		N	АС	СД	Ф-тест
Религијско веровање	Веома важна	80	-.127	.994	F(3,1167)=.920, p>0.1
	Важна	267	.064	1.027	
	Није важна	512	-.027	.979	
	Уопште није важна	312	-.006	.996	
Став према цркви/конфесији	Веома важна	76	-.115	1.061	F(3,1075)=2.732, p<0.1
	Важна	250	.143	1.040	
	Није важна	472	-.035	.950	
	Уопште није важна	281	-.073	1.013	
Персонализована религиозност	Веома важна	84	-.129	1.052	F(3,1241)=.899, p>0.1
	Важна	274	.061	1.002	
	Није важна	556	-.018	.991	
	Уопште није важна	331	.012	.986	

У Табели 4.6 су приложене средње вредности укупног скорa који мери важност политике у животу, гледано кроз све три димензије религиозности. Највише вредности меримо код става према конфесији. Као што се може приметити, не постоје статистички значајне разлике код религијског веровања и персонализоване религиозности када је у питању важност политике у животу (F(3,1167)=.920, p>0.1; F(3,1241)=.899, p>0.1), док код става према конфесији/цркви постоје (F(3,1075)=2.732, p<0.1). Гледано појединачно, највише вредности религијског веровања бележимо код оних испитаника којима је политика важна у животу, а најниже код оних којима је политика веома важна. Највише вредности, када је реч о ставу према цркви/конфесији, меримо код оних испитаника којима је политика важна у животу, а најниже код оних којима је политика веома важна у животу. Исто је и код персонализоване религиозности.

Табела 4.7 Средње вредности димензија религиозности и учесталости дискусија о политици

Димензије религиозности	N	АС	СД	Ф-тест
----------------------------	---	----	----	--------

Религијско веровање	Често	156	-.072	.989	F(2,1173)=.715, p>0.1
	Повремено	645	-.009	1.007	
	Никада	376	.038	.986	
Став према цркви/конфесији	Често	151	.095	.982	F(2,1083)=.974, p>0.1
	Повремено	594	-.005	1.011	
	Никада	342	-.041	.986	
Персонализована религиозност	Често	166	.016	1.037	F(2,1252)=.282, p>0.1
	Повремено	688	.019	.988	
	Никада	401	-.026	.995	

Као што можемо видети из Табеле 4.7, не постоје статистички значајне разлике код димензија религиозности у погледу учесталости политичке комуникације религијско веровање:(F(2,1173)=.715, p>0.1; став према цркви/конфесији: F(2,1083)=.974, p>0.1; персонализована религиозност: F(2,1252)=.282, p>0.1). Највише вредности религијског веровања уочавамо код оних који никада не дискутују о политици; када је реч о ставу према конфесији, код оних који често дискутују о политици; код персонализоване религиозности највише вредности показују они који повремено дискутују о политици.

Табела 4.8 Средње вредности димензија религиозности и заинтересованости за политику

Димензије религиозности	N	АС	СД	Ф-тест	
Религијско веровање	Веома заинтересован	109	-.020	1.045	F(3,1180)=.426, p>0.1
	Донекле заинтересован	349	-.045	.987	
	Није баш заинтересован	363	.033	1.006	
	Уопште није заинтересован	364	.017	.994	

Став према цркви/конфесији	Веома заинтересован	94	.073	1.042	F(3,1085)=2.495, p<0.1
	Донекле заинтересован	327	.051	.984	
	Није баш заинтересован	343	.044	.994	
	Уопште није заинтересован	326	-.128	.999	
Персонализована религиозност	Веома заинтересован	105	-.141	1.154	F(3,1258)=1.639, p>0.1
	Донекле заинтересован	366	.041	1.002	
	Није баш заинтересован	416	.049	.945	
	Уопште није заинтересован	376	-.055	1.007	

Највише вредности интересовања за политику бележимо код става према конфесији, како можемо видети из Табеле 4.8. Не постоје значајне разлике код религијског веровања и персонализоване религиозности у погледу заинтересованости испитаника за политику (религијско веровање: $F(3,1180)=.426$, $p>.01$; персонализована религиозност: $F(3,1258)=1.639$, $p>.01$), а постоје код става према конфесији/цркви ($F(3,1085)=2.495$, $p<.01$). Код религијског веровања, највише вредности меримо код оних испитаника који нису баш заинтересовани за политику, а најниже код оних који су донекле заинтересовани. Код става према цркви/конфесији, највише вредности уочавамо код оних испитаника који су веома заинтересовани за политику, а најниже код оних који уопште нису заинтересовани. Највише вредности персонализоване религиозности уочавамо код оних који нису баш заинтересовани за политику, а најмање код оних који су веома заинтересовани за политику.

Табела 4.9 Средње вредности димензија религиозности и учесталости праћења политичких вести

Димензије религиозности	N	АС	СД	Ф-тест
Свакодневно	364	-.100	.969	

Религијско веровање	Неколико пута недељно	213	.113	1.049	F(4,1172)=1.775, p>0.1
	Једном или два пута недељно	153	-.004	1.013	
	Ретко	329	.030	.989	
	Никада	118	.053	1.024	
Став према цркви/конфесији	Свакодневно	335	.044	1.002	F(4,1080)=1.138, p>0.1
	Неколико пута недељно	201	-.023	.981	
	Једном или два пута недељно	144	.110	1.003	
	Ретко	298	-.024	.994	
	Никада	107	-.131	1.027	
Персонализована религиозност	Свакодневно	369	-.123	1.083	F(4,1257)=3.301, p<0.1
	Неколико пута недељно	246	.168	.870	
	Једном или два пута недељно	165	.038	.973	
	Ретко	358	.015	.990	
	Никада	126	-.037	1.013	

Не постоје статистички значајне разлике код религијског веровања и става према конфесији у погледу степена праћења политике у медијима (религијско веровање: $F(4,1172)=1.775$, $p>.01$; став према цркви/конфесији: $F(4,1080)=1.138$, $p>.01$), док су евидентне код персонализоване религиозности ($F(4,1257)=3.301$, $p>.01$). Највише вредности религијског веровања меримо код оних испитаника који политичке вести прате неколико пута недељно, а најниже код оних који свакодневно прате политичке вести; највише вредности става према цркви/конфесији меримо код оних испитаника који једном или два пута недељно прате политичке вести, а најниже код оних који никада не прате политичке вести; највише вредности персонализоване религиозности меримо код испитаника који неколико пута недељно прате политичке вести, а најниже код оних који их свакодневно прате.

7.2.2 Политички активизам

Као што смо већ истакли, под политичким активизмом подразумевамо спремност грађана на предузимање одређених акција како би се утицало на доносиоце одлука, укључујући и радикалније облике деловања. Овај концепт операционално чини пет варијабли, и то: потписати петицију, придружити се бојкотима, учествовати на законски одобреним демонстрацијама, придружити се неслужбеним штрајковима и заузети зграде или фабрике. У Табели 5.1 приказане су процентуалне вредности за сваки од облика политичког активизма оних који су се изјаснили да су овај облик политичке акције или радили, или би били спремни да раде или то никада не би радили.

Табела 5.1 Политички активизам по индикаторима (N-1512), у процентима

	Потписати петицију	Придружити се бојкотима	Учествовати у законским демонстрацијама	Придружити се неслужбеним штрајковима	Заузети зграде или фабрике
Радио/радила бих то	21.1	10.0	12.9	4.6	1.2
Могао/могла бих то да радим	47.7	41.2	40.6	22.4	10.2
Никада не бих то радио/радила	24.4	40.6	39.4	60.8	76.4

Од укупно 1512 испитаника 21.1% њих је одговорило да би потписало петицију, 47.7% да би то могло да ради, а 24.4% то никада не би радило. Бојкотима би се придружило 10.0% од укупног броја испитаника, 41.2% би могло то да ради, а никада то не би радило 40.6% испитаника. У законски одобреним демонстрацијама би учествовало 12.9% испитаника, 40.6% би могло то да ради, 39.4% никада то не би радило. Неслужбеним штрајковима би се придружило 4.6% испитаника, 22.4% би могло то да ради, а 60.8% испитаника то никада не би радило. Да би заузели зграде или фабрике одговорило је 1.2% испитаних, могло би то да ради 10.2% испитаника, а 76.4% то никада не би радило. Дакле, из табеле можемо видети да је највећи проценат оних који су одговорили да би потписали

петицију (21.1%), а најмањи је проценат оних који би заузели зграде или фабрике (1.2%).

Релијабилност скале којом меримо политички активизам тестирали смо факторском анализом. Екстракцијом смо добили само једну компоненту на свим узорцима, а оптерећења свих ајтема су сразмерно висока. На висок степен релијабилности указују КМО тест и Cronbach'Alpha коефицијент (Табела 5.2 до Табела 5.4).

Табела 5.2 Иницијална екстракција ајтема

	Иницијал	Екстракција
Потписати петицију	1.000	.494
Придружити се бојкотима	1.000	.734
Учествовати у законским демонстрацијама	1.000	.730
Придружити се неслужбеним штрајковима	1.000	.609
Заузети зграде или фабрике	1.000	.371

Табела 5.3 Компоненте и проценат објашњене варијансе

Компоненте	Иницијалне ејген вредности			Екстраховане ејген вредности		
	Укупн	%	Кумулатив	Укупно	%	Кумулатив
	о	Варијансе	%		Варијансе	%
1	2.937	58.736	58.736	2.937	58.736	58.736

Табела 5.4 Факторска оптерећења

Потписати петицију	.703
Придружити се бојкотима	.857
Учествовати у законским демонстрацијама	.854
Придружити се неслужбеним штрајковима	.780
Заузети зграде или фабрике	.609

Табела 5.5 Средње вредности димензија религиозности и потписати петицију

Димензије			

религиозности		N	АС	СД	Ф-тест
Религијско веровање	Радио/радила бих то	260	.093	1.016	F(2,1123)=4.709, p<0.1
	Могао/могла бих то да радим	560	-.112	.966	
	Никада не бих то радио/радила	306	.041	1.013	
Став према цркви/конфесији	Радио/радила бих то	228	-.036	.959	F(2,1040)=.942, p>0.1
	Могао/могла бих то да радим	533	.013	.992	
	Никада не бих то радио/радила	282	-.085	1.026	
Персонализована религиозност	Радио/радила бих то	264	.013	1.029	F(2,1199)=.422, p>0.1
	Могао/могла бих то да радим	604	.004	.970	
	Никада не бих то радио/радила	334	-.051	1.038	

Као што се из табеле може закључити када је у питању ајтем потписати петицију, разлике су статистички значајне само код религијског веровања (F(2,1123)=4.709, p<0.1). Највише вредности религијског веровања уочавамо код оних испитаника који би то радили, а најниже код оних испитаника који би могли то да раде. Ова нелинеарност указује на то да је потреба за утицајем на доносиоце политичких одлука и радикалним облицима деловања, али и неповерење у институције, компезовано религијским веровањем као духовнијим обликом религиозности. Највише вредности става према цркви/конфесији примећујемо код испитаника који би могли да потпишу петицију, а најниже код оних који то никада не би радили. Код персонализоване религиозности, највише вредности показују они који би потписали петицију, а најниже они који то никада не би урадили.

Табела 5.6 Средње вредности димензија религиозности и придруживања бојкотима

	N	АС	СД	Ф-тест
--	---	----	----	--------

Религијско веровање	Радио/радила бих то	130	.122	1.007	F(2,1115)=4.213, p<0.1
	Могао/могла бих то да радим	487	-.110	.968	
	Никада не бих то радио/радила	502	.038	1.011	
Став према цркви/конфесији	Радио/радила бих то	114	-.124	1.001	F(2,1032)=.879, p>0.1
	Могао/могла бих то да радим	454	-.021	.991	
	Никада не бих то радио/радила	467	.012	1.001	
Персонализована религиозност	Радио/радила бих то	127	-.071	1.111	F(2,1190)=.269, p>0.1
	Могао/могла бих то да радим	532	-.000	.955	
	Никада не бих то радио/радила	534	-.006	1.024	

И у погледу ајтема придружити се бојкотима, разлике су статистички значајне само код религијског веровања ($F(2,1115)=4.213, p<0.1$). Највише вредности религијског веровања примећујемо код оних који би се придружили бојкотима, а најниже код оних испитаника који би то могли да раде; највише вредности става према цркви/конфесији бележимо код испитаника који се никада не би придружили бојкотима, а најниже код оних који би то радили; највише вредности персонализоване религиозности уочавамо код оних испитаника који би могли то да раде, а најниже код оних који би то радили.

Табела 5.7 Средње вредности димензија религиозности и учествовати у законским демонстрацијама

Димензије религиозности	N	АС	СД	Ф-тест
Радио/радила бих то	168	.115	1.032	

Религијско веровање	Могао/могла бих то да радим	473	-.098	.962	F(2,1124)=3.019, p<0.1
	Никада не бих то радио/радила	487	-.012	.999	
Став према цркви/конфесији	Радио/радила бих то	150	-.017	1.005	F(2,1046)=.174, p>0.1
	Могао/могла бих то да радим	444	.010	.994	
	Никада не бих то радио/радила	455	-.028	1.000	
Персонализована религиозност	Радио/радила бих то	161	-.059	1.112	F(2,1193)=.260, p>0.1
	Могао/могла бих то да радим	516	.005	.948	
	Никада не бих то радио/радила	520	-.012	1.009	

Дакле, видимо да су, када је у питању ајтем учествовати у законским демонстрацијама, разлике статистички значајне само код религијског веровања (F(2,1124)=3.019, p<0.1). Највише вредности религијског веровања меримо код оних испитаника који би учествовали у законским демонстрацијама, а најниже код оних који би могли то да раде; највише вредности става према цркви/конфесији уочавамо код испитаника који би могли да учествују у законским демонстрацијама, а најниже код оних који никада то не би радили; највише вредности персонализоване религиозности уочавамо код оних испитаника који би могли да учествују у законским демонстрацијама, а најниже код оних који би то радили.

**Табела 5.8 Средње вредности димензија религиозности и придруживања
нелужбеним штрајковима**

Димензије религиозности	N	АС	СД	Ф-тест
Радио/радила	63	.187	1.032	

Религијско веровање	бих то				F(2,1080)=1.503, p>0.1
	Могао/могла бих то да радим	263	-.055	.984	
	Никада то не бих радио/радила	757	-.014	.998	
Став према цркви/конфесији	Радио/радила бих то	53	-.113	1.036	F(2,1009)=1.452, p>0.1
	Могао/могла бих то да радим	250	-.108	1.012	
	Никада то не бих радио/радила	708	.007	.987	
Персонализована религиозност	Радио/радила бих то	54	.047	.872	F(2,1139)=.309, p>0.1
	Могао/могла бих то да радим	281	.020	.928	
	Никада не бих то радио/радила	808	-.024	1.029	

У погледу ајтема придружити се неслужбеним штрајковима, разлике нису статистички значајне ни код једне димензије религиозности(религијско веровање: F(2,1080)=1.503,p>0.1; став према цркви/конфесији: F(2,1009)=1.452, p>0.1; персонализована религиозност: F(2,1139)=.309, p>0.1). Највише вредности религијског веровања меримо код оних испитаника који би се придружили неслужбеним штрајковима, а најниже код оних који би могли то да раде; највише вредности става према цркви/конфесији уочавамо код оних који се никада не би придружили неслужбеним штрајковима, а најниже код оних који би се придружили; највише вредности персонализоване религиозности уочавамо код оних испитаника који би се придружили неслужбеним штрајковима, а најниже код оних који никада то не би радили.

Табела 5.9 Средње вредности димензија религиозности и заузимања зграде или фабрике

Димензије религиозности		N	АС	СД	Ф-тест
Религијско веровање	Радио/радила бих то	17	.695	1.107	F(2,1070)=4.821, p<0.1
	Могао/могла бих то да радим	127	.023	1.031	
	Никада не бих то радио/радила	930	-.043	.981	
Став према цркви/конфесији	Радио/радила бих то	17	.322	.947	F(2,997)=.979, p>0.1
	Могао/могла бих то да радим	123	-.026	1.085	
	Никада не бих то радио/радила	860	-.018	.988	
Персонализована религиозност	Радио/радила бих то	15	.1425	.905	F(2,1131)=.595, p>0.1
	Могао/могла бих то да радим	129	.056	.979	
	Никада не бих то радио/радила	990	-.027	1.007	

Као што видимо из дате табеле, разлике у погледу ајтема заузети зграде или фабрике статистички су значајне само код религијског веровања ($F(2,1070)=4.821, p<0.1$). Највише вредности религијског веровања меримо код оних испитаника који би заузели зграде или фабрике, а најниже код оних који никада то не би радили. Код става према цркви/конфесији и персонализоване религиозности разлике нису статистички значајне. Највише вредности става према цркви/конфесији бележимо код оних испитаника који би заузели зграде или фабрике, а најниже код оних који то никада не би радили; највише вредности персонализоване религиозности уочавамо код испитаника који би заузели зграде или фабрике, а најниже код оних који то не би радили никада.

7.2.3 Чланство у организацијама и волонтеризам

Чланство у организацијама, као и степен волонтеризма у тим организација, јесу веома важан аспект политичке партиципације. Идентификовали смо у ком степену су чланство у организацијама и волонтеризам присутни у категоријама испитаника који су предмет нашег интересовања. Од укупно 1512 испитаника, 2.6% њих су чланови социјалне организације за старије особе, 3.3% верске или црквене организације, 4.4% образовне, уметничке, музичке или културне активности, 5.5% синдиката, 6.9% политичке партије, 2.2% локалне политичке активности, 1.3% организације која се бави људским правима, 2.7% су чланови организације за екологију, очување животне средине и права животиња, 3.7% испитаника су чланови професионалног удружења, 2.1% активности младих, 7.0% спортских или рекреативних организација, 1.9% припада женским групама, 1.1% њих су чланови покрета за мир и 3.0% добровољне организације која се бави здравственим питањима. Када је у питању волонтерство, од 1512 испитаника 1.3% су волонтери у социјалној организацији за старије особе, 1.2% у верској или црквеној организацији, 1.9% у образовној, уметничкој, музичкој или културној активности, 1.5% у синдикату, 2.8% у некој политичкој партији, 1.3% у локалној политичкој активности, 0.5% у организацији која се бави људским правима, 1.4% у организацији за екологију, очување животне средине и права животиња, 1.6% волонтира у професионалном удружењу, 1.0% у активностима младих, 3.3% у спортској или рекреативној организацији, 0.9% у женским групама, 0.6% у покрету за мир и 1.9% у добровољној организацији која се бави здравственим питањима. Дакле, подаци указују на то да је релативно низак степен укључености у организације и волонтеризам у њима. Такође учавамо да је највећи степен укључености у спортске или рекреативне организације (7.0%) и политичке партије (6.9%), а најнижи степен укључености бележимо код покрета за мир (1.1%), организација које се баве људским правима (1.3%) и у женским групама (1.9%). И у смислу волонтеризма, бележимо исто. Наиме, највиши степен волонтеризма је у спортским и рекреативним организацијама (3.3%), затим политичким партијама (2.8%), а најнижи у организацијама које се баве људским правима (0.5%), у покрету за мир (0.6%) и у женским групама (0.9%). У Табели 6.1 прилажемо списак организација, као и проценат оних који су чланови и волонтери сваке од њих.

Табела 6.1 Чланство и волонтеризам у организацијама, у процентима

	N	%чланство	%волонтеризам
Социјалној организацији за старије особе	1512	2.6	1.3
Верској или црквеној организацији	1512	3.3	1.2
Образовној, уметничкој, музичкој или културној активности	1512	4.4	1.9
Синдикату	1512	5.5	1.5
Политичкој партији	1512	6.9	2.8
Локалној политичкој активности	1512	2.2	1.3
Организација која се бави људским правима	1512	1.3	0.5
Организацији за очување животне средине, екологију, права животиња	1512	2.7	1.4
Професионалном удружењу	1512	3.7	1.6
Активности младих	1512	2.1	1.0
Спортским или рекреативним организацијама	1512	7.0	3.3
Женским групама	1512	1.9	0.9
Покрету за мир	1512	1.1	0.6
Добровољној организацији која се бави здравственим питањима	1512	3.0	1.9

Дакле, иако се организације могу класификовати на различите начине, подаци указују на то да имају мали број и чланова и волонтера.

Табела 6.2 Средње вредности димензија религиозности и чланства у организацијама

	N	АС	СД	Т-тест
Религијско веровање	30	.675	1.007	t(1186)= -3.796, p>0.1
Став према цркви/конфесији	26	.092	.850	t(1095)= -.478, p<0.1
Персонализована религиозност				t(1266)= -1.774, p<0.1
Социјалне организације за старије особе	35	.294	.806	

Религијско веровање Став према цркви/конфесији Персонализована религиозност	Верске или црквене организације	38	1.011	.987	t(1186)= -6.453, p<0.05
		36	.376	.769	t(1095)= -2.297, p<0.05
		41	.530	.738	t(1266)= -3.474, p<0.05
Религијско веровање Став према цркви/конфесији Персонализована религиозност	Образовне, уметничке, музичке или културне активности	55	.448	1.047	t(1186)= -3.428, p>0.05
		50	-.072	.853	t(1095)= .528, p<0.05
		59	.207	.851	t(1266)= -1.636, p<0.05
Религијско веровање Став према цркви/конфесији Персонализована религиозност	Синдиката	69	-.104	.995	t(1186)= .894, p>0.1
		55	-.236	.965	t(1095)= 1.801, p>0.1
		68	.216	1.079	t(1266)= 1.840, p>0.1
Религијско веровање Став према цркви/конфесији Персонализована религиозност	Политичке партије	82	.085	1.026	t(1186)= -.802, p>0.1
		75	.062	.943	t(1095)= -.559, p>0.1
		93	.045	1.048	t(1266)=.455, p>0.1
Религијско веровање Став према цркви/конфесији Персонализована религиозност	Локалне политичке активности	29	.614	1.065	t(1186)= -3.355, p>0.1
		19	.075	.723	t(1095)= .334, p<0.1
		33	.316	.855	t(1266)= -1.831, p<0.1

**Наставак Табеле 6.2 Средње вредности димензија религиозности и чланства
у организацијама**

Димензије религиозности	N	АС	СД	Т-тест
Религијско веровање Став према цркви/конфесији Персонализована религиозност	19	.683	1.008	t(1186)= -3.031, p>0.1
	12	-.027	.604	t(1095)= .094, p<0.1
	17	.378	.636	t(1266)= -1.581, p<0.1
Религијско веровање Став према цркви/конфесији Персонализована религиозност	32	.410	1.053	t(1186)= -2.371, p>0.1
	27	.069	.850	t(1095)= -.364, p<0.1
	35	.084	1.004	t(1266)= -.506, p>0.1

Религијско веровање Став према цркви/конфесији Персонализована религиозност	Професионалног удружења	47	.511	1.048	t(1186)= -3.605, p>0.1
		36	-.149	.938	t(1095)= -.910, p>0.1
		43	.243	.923	t(1266)= -1.631, p>0.1
Религијско веровање Став према цркви/конфесији Персонализована религиозност	Активности младих	27	.391	1.052	t(1186)= -2.047, p>0.1
		21	-.154	.837	t(1095)= -.719, p<0.1
		26	.299	.657	t(1266)= -1.545, p<0.1
Религијско веровање Став према цркви/конфесији Персонализована религиозност	Спортских или рекреативних организација	88	.112	1.016	t(1186)= -1.098, p>0.1
		68	.071	.950	t(1095)= .611, p>0.1
		94	.153	1.052	t(1266)= 1.550, p>0.1
Религијско веровање Став према цркви/конфесији Персонализована религиозност	Женских група	22	.339	1.158	t(1186)= -1.602, p<0.1
		18	.075	.727	t(1095)= -.327, p<0.1
		26	.180	.784	t(1266)= -.921, p<0.1
Религијско веровање Став према цркви/конфесији Персонализована религиозност	Покрета за мир	16	.482	1.111	t(1186)= -1.919, p>0.1
		8	.044	.843	t(1095)= -.129, p>0.1
		16	.486	.625	t(1266)= -1.986, p<0.1
Религијско веровање Став према цркви/конфесији Персонализована религиозност	Добровољне организације која се бави здравственим питањим	39	.564	1.055	t(1186)= -3.591, p>0.1
		32	.022	.774	t(1095)= -.128, p<0.1
		39	.320	.815	t(1266)= -2.048, p<0.1

Када је реч о чланству у социјалној организацији за старије особе, уочавамо да разлике нису статистички значајне код религијског веровања ($t(1186) = -3.796, p > 0.1$), а значајне су код става према конфесији/цркви и персонализоване религиозности (став према цркви/конфесији: $t(1095) = -.478, p < 0.1$; персонализована религиозност: $t(1266) = -1.774, p < 0.1$). Разлике у чланству у верској или црквеној организацији су значајне код свих димензија

религиозности (религијско веровање: $t(1186) = -6.453$, $p < 0.05$; став према цркви/конфесији: $t(1095) = -2.297$, $p < 0.05$; персонализована религиозност: $t(1266) = -3.474$, $p < 0.05$). У погледу чланства у образовној, уметничкој, музичкој или културној активности, разлике су статистички значајне код става према конфесији/цркви и персонализоване религиозности (став према цркви/конфесији: $t(1095) = .528$, $p < 0.05$; персонализована религиозност: $t(1266) = -1.636$, $p < 0.05$), а нису значајне код религијског веровања ($t(1186) = -3.428$, $p > 0.05$). Разлике у чланству у синдикату нису статистички значајне ни код једне димензије религиозности (религијско веровање: $t(1186) = .894$, $p > 0.1$; став према цркви/конфесији: $t(1095) = 1.801$, $p > 0.1$; персонализована религиозност: $t(1266) = 1.840$, $p > 0.1$). Ни у погледу чланства у политичкој партији разлике нису статистички значајне нити код једне димензије религиозности (религијско веровање: $t(1186) = -.802$, $p > 0.1$; став према цркви/конфесији: $t(1095) = -.559$, $p > 0.1$; персонализована религиозност: $t(1266) = .455$, $p > 0.1$). Када је у питању локална политичка активност, разлике нису статистички значајне код религијског веровања ($t(1186) = -3.355$, $p > 0.1$), а значајне су код става према конфесији и персонализоване религиозности (став према цркви/конфесији: $t(1095) = .334$, $p < 0.1$; персонализована религиозност $t(1266) = -1.831$, $p < 0.1$). И код чланства у организацији која се бави људским правима разлике нису статистички значајне код религијског веровања ($t(1186) = -3.031$, $p > 0.1$), а значајне су код става према конфесији/цркви и код персонализоване религиозности (став према цркви/конфесији: $t(1095) = .094$, $p < 0.1$; персонализована религиозност: $t(1266) = -1.581$, $p < 0.1$). У погледу чланства у организацији за екологију, очување животне средине и права животиња, разлике нису статистички значајне код религијског веровања и персонализоване религиозности (религијско веровање: $t(1186) = -2.371$, $p > 0.1$; персонализована религиозност: $t(1266) = -.506$, $p > 0.1$), а значајне су у ставу према конфесији/цркви ($t(1095) = -.364$, $p < 0.1$). Разлике у погледу чланства у професионалном удружењу нису статистички значајне ни код једне димензије религиозности (религијско веровање: $t(1186) = -3.605$, $p > 0.1$; став према цркви/конфесији: $t(1095) = .910$, $p > 0.1$; персонализована религиозност: $t(1266) = -1.631$, $p > 0.1$). У погледу чланства у организацији која се тиче активности младих, разлике нису статистички значајне код религијског веровања ($t(1186) = -2.047$,

$p > 0.1$), а значајне су код става према конфесији/цркви и код персонализоване религиозности (став према цркви/конфесији: $t(1095) = .719$, $p < 0.1$; персонализована религиозност: $t(1266) = -1.545$, $p < 0.1$). Разлике у погледу чланства у спортским или рекреативним организација нису значајне ни код религијског веровања ($t(1186) = -1.098$, $p > 0.1$), ни код става према конфесији/цркви ($t(1095) = .611$, $p > 0.1$) нити код персонализоване религиозности ($t(1266) = 1.550$, $p > 0.1$). Код чланства у женским групама, разлике су статистички значајне у све три димензије религиозности (религијско веровање: $t(1186) = -1.602$, $p < 0.1$; став према цркви/конфесији: $t(1095) = -.327$, $p < 0.1$; персонализована религиозност: $t(1266) = -.921$, $p < 0.1$). Када је реч о чланству у покрету за мир, разлике нису статистички значајне код религијског веровања и става према конфесији/цркви (религијско веровање: $t(1186) = -1.919$, $p > 0.1$; став према цркви/конфесији: $t(1095) = -.129$, $p > 0.1$), а статистички су значајне код персонализоване религиозности ($t(1266) = -1.986$, $p < 0.1$). И на крају, у погледу чланства у добровољној организацији која се бави здравственим питањима, разлике нису статистички значајне код религијског веровања ($t(1186) = -3.591$, $p > 0.1$), а значајне су у ставу према конфесији/цркви ($t(1095) = -.128$, $p < 0.1$) и код персонализоване религиозности ($t(1266) = -2.048$, $p < 0.1$).

Табела 6.3 Средње вредности димензија религиозности и волонтеризма

	N	АС	СД	Т-тест
Религијско веровање	16	.630	1.014	$t(1186) = -2.554$, $p > 0.1$
Став према цркви/конфесији	11	-.071	.978	$t(1095) = .241$, $p > 0.1$
Персонализована	117			$t(1266) = -.960$, $p > 0.1$
Социјалне организације за старије особе				

религиозност			.230	1.110	
Религијско веровање		15	.809	.992	t(1186)= -3.133, p>0.1
Став према цркви/конфесији	Верске или црквене организације	9	.572	.837	t(1095)= -1.722, p>0.1
Персонализована религиозност		14	.692	.636	t(1266)= -2.601, p<0.1
Религијско веровање		24	.542	1.113	t(1186)= -2.690, p<0.1
Став према цркви/конфесији	Образовне, уметничке, музичке или културне активности	20	.101	.890	t(1095)= -.462, p<0.1
Персонализована религиозност		27	.297	1.033	t(1266)= -1.547, p>0.1
Религијско веровање		21	.019	1.071	t(1186)= -.092, , p>0.1
Став према цркви/конфесији	Синдиката	17	-.231	.908	t(1095)= .948, p>0.1
Персонализована религиозност		19	-.540	1.393	t(1266)= 2.349, p<0.1
Религијско веровање		33	-.178	.868	t(1186)= 1.040, p<0.1
Став према цркви/конфесији	Политичке партије	27	-.194	1.051	t(1095)= 1.024, p>0.1
Персонализована религиозност		33	-.306	1.263	t(1266)= 1.788, p<0.1
Религијско веровање		18	.622	1.036	t(1186)= -2.679, p>0.1
Став према цркви/конфесији	Локалне политичке активности	12	.048	.962	t(1095)= -.166, p>0.1
Персонализована религиозност		19	.345	.951	t(1266)= -1.524, p>0.1

Наставак Табеле 6.3 Средње вредности димензија религиозности и волонтеризма

Димензије религиозности	N	АС	СД	Т-тест
Религијско веровање	8	.918	.967	t(1186)= -2.572, p>0.1
Став према цркви/конфесији	4	.210	.818	t(1095)= -.415, , p>0.1
Персонализована религиозност	8	.815	.363	t(1266)= -2.281, p<0.1
Религијско веровање	17	.303	1.022	t(1186)= -1.276, p>0.1

Став према цркви/конфесији Персонализована религиозност	очување животне средине, екологију, права животиња	14	.123	.890	t(1095)= -4.58, p<0.1
		17	.280	1.076	t(1266)= -1.177, p>0.1
Религијско веровање Став према цркви/конфесији Персонализована религиозност	Професионалног удружења	21	.571	1.038	t(1186)= -2.654, p>0.1
		16	-.005	1.070	t(1095)= .022, p>0.1
		19	.341	1.120	t(1266)= -1.510, p>0.1
Религијско веровање Став према цркви/конфесији Персонализована религиозност	Активности младих	12	.597	1.084	t(1186)= -2.114, p>0.1
		10	.101	.977	t(1095)= -.329, p>0.1
		12	.629	.534	t(1266)= -2.170, p<0.1
Религијско веровање Став према цркви/конфесији Персонализована религиозност	Спортских или рекреативних организација	43	.179	1.032	t(1186)= -1.196, p>0.1
		36	-.132	.895	t(1095)= .808, p<0.1
		43	.059	.927	t(1266)= -.395, p>0.1
Религијско веровање Став према цркви/конфесији Персонализована религиозност	Женских група	13	.065	1.055	t(1186)= -.237, p>0.1
		8	.344	.756	t(1095)= -1.007, p<0.1
		13	.360	.704	t(1266)= -1.310, p<0.1
Религијско веровање Став према цркви/конфесији Персонализована религиозност	Покрета за мир	10	.730	1.010	t(1186)= -2.303, p>0.1
		5	.317	.732	t(1095)= -.718, p<0.1
		10	.614	.672	t(1266)= -1.934, p<0.1
Религијско веровање Став према цркви/конфесији Персонализована религиозност	Добровољне организације која се бави здравственим питањим	24	.300	1.058	t(1186)= -1.488, p>0.1
		18	.333	.844	t(1095)= -1.436, p<0.1
		26	.348	.896	t(1266)= -1.802, p>0.1

Када је у питању волонтеризам у социјалној организацији за старије особе, из табеле се може закључити да разлике нису статистички значајне ни код једене димензије религиозности (религијско веровање: $t(1186) = -2.554, p>0.1$; став према цркви/конфесији: $t(1095) = .241, p>0.1$; персонализована религиозност: $t(1266) = -.960, p>0.1$). У погледу волонтеризма у верској или црквеној организацији,

разлике су статистички значајне само код персонализоване религиозности ($t(1266) = -2.601, p < 0.1$). Када је у питању волонтеризам у образовној, уметничкој, музичкој или културној активности, разлике су статистички значајне код религијског веровања ($t(1186) = -2.690, p < 0.1$) и код става према конфесији/цркви ($t(1095) = -0.462, p < 0.1$). Код волонтеризма у синдикату, разлике су статистички значајне само код персонализоване религиозности ($t(1266) = 2.349, p < 0.1$). У погледу волонтеризма у политичкој партији, разлике су статистички значајне код религијског веровања ($t(1186) = 1.040, p < 0.1$) и персонализоване религиозности ($t(1266) = 1.788, p < 0.1$). Ако погледамо волонтеризам у локалној политичкој активности, видимо да разлике нису статистички значајне ни код једне димензије религиозности (религијско веровање: $t(1186) = -2.679, p > 0.1$; став према цркви/конфесији: $t(1095) = -0.166, p > 0.1$; персонализована религиозност: $t(1266) = -1.524, p > 0.1$). У погледу волонтеризма у организацији која се бави људским правима, разлике су статистички значајне само код персонализоване религиозности ($t(1266) = -2.281, p < 0.1$). Подаци указују да су, када је реч о волонтеризму у организацији за екологију, очување животне средине и права животиња, разлике статистички значајне једино код става према конфесији/цркви ($t(1095) = -0.458, p < 0.1$). Разлике у волонтеризму у професионалном удружењу нису статистички значајне ни у једној димензији религиозности, а код активности младих значајне су само код персонализоване религиозности ($t(1266) = -2.170, p < 0.1$). Код волонтеризма у спортским или рекреативним организацијама, разлике су статистички значајне у ставу према конфесији/цркви ($t(1095) = 0.808, p < 0.1$). У погледу волонтеризма у женским групама, разлике су статистички значајне код става према конфесији/цркви ($t(1095) = -1.007, p < 0.1$) и код персонализоване религиозности ($t(1266) = -1.310, p < 0.1$). Када је у питању волонтеризам у покрету за мир, разлике су такође значајне у ставу према конфесији/цркви ($t(1095) = -0.718, p < 0.1$) и персонализоване религиозности ($t(1266) = -1.934, p < 0.1$). У смислу волонтеризма у добровољној организацији која се бави здравственим питањима, разлике су статистички значајне само код става према конфесији/цркви ($t(1095) = -1.436, p < 0.1$).

У следећим табелама (Табела 6.4 и Табела 6.5) приказана је дистрибуција факторског скорa чланства и волонтеризма у организацијама:

Табела 6.4 Статистичке вредности дистрибуције скова чланство у
организаацијама

N	Валидно	1512
	Недостаје	0
	Аритметичка средина	.034
	Стандардна грешка АС	.002
	Медијана	.000
	Модус	.00
	Стандардна девијација	.102
	Варијанса	.010
	Скјунис	5.329
	Куртозис	34.816
	Опсег	1.00
	Минимум	.00
	Максимум	1.00
Перцентили	25	.0000
	50	.0000
	75	.0000

Табела 6.5 Статистичке вредности дистрибуције скова волонтеризам у
организаацијама

N	Валидно	1512
	Недостаје	0
	Аритметичка средина	.015
	Стандардна грешка АС	.001
	Медијана	.000

Модус		.00
Стандардна девијација		.069
Варијанса		.005
Скјунис		8.863
Куртозис		99.178
Опсег		1.00
Минимум		.00
Максимум		1.00
Перцепнтили	25	.0000
	50	.0000
	75	.0000

7.2.4 Изборна партиципација

Последњи аспект политичке партиципације јесте изборна партиципација. Она је несумњиво једна од најважнијих димензија политичке партиципације и сматрали смо да је веома значајно укључити је у истраживање. У упитнику је испитаницима било постављено питање да ли би гласали на изборима уколико би они били одржани сутра. У Табели 7.1 приказујемо резултате до којих смо дошли.

Табела 7.1 Гласао бих и не бих гласао на изборима, у процентима

Да	Не
69.7	20.8

Као што видимо, 69.7% испитаника се изјаснило да би гласало на изборима уколико би они били одржани сутра, а 20.8% да не би гласало.

Табела 7.2 Средње вредности изборне партиципације у односу на димензије религиозности

	N	АС	СД	Т-тест	
Да ли би гласао на изборима уколико би они били одржани сутра/ДА	Религијско	846	.023	1.017	т(1098)=1.396, р<0.1;
	веровање	254	-.077	.948	
Став према цркви/конфесији	786	.047	.991	т(1015)=3.780, р>0.1;	
	232	-.232	.984		
Персонализована религиозност	909	.017 264	.992 -.116	т(1.171)=1.905, р<0.1	

Како показују резултати т-теста, разлике су статистички значајне код религијског веровања и персонализоване религиозности у погледу става гласао бих на изборима (религијско веровање: $t(1098)=1.396$, $p<0.1$; персонализована религиозност: $t(1.171)=1.905$, $p<0.1$), а нису статистички значајне у ставу према конфесији ($t(1015)=3.780$, $p>0.1$). Дакле, више гласају они који више верују и они који су персонално религиознији.

7.2.5 Демократска оријентација

Демократску вредносну оријентацију смо операционално мерили посредством четири става за шта је коришћена четворостепена скала процене – од „слажем се у потпуности“ до „у потпуности се не слажем“. Наиме, реч је о следећим ставовима:

1. У демократији привредни систем лоше функционише;
2. Демократија је неодлучна и производи превише размирица;

3. Демократије нису добре за одржавање реда;
4. Демократија може имати проблема, али је боља од осталих.

У Табели 8.1 у процентима су приказани резултати слагања са сваком тврдњом појединачно. Јасно је да негативан одговор на прва три постављена питања представља афирмацију демократских вредности, док слагање са последњим питањем представља подршку демократским вредностима.

Табела 8.1 Демократска оријентација, у процентима

	У демократији привредни систем лоше функционише	Демократија је неодлучна и производи превише размирица	Демократије нису добре за одржавање реда	Демократија може имати проблема, али је боља од осталих
Слажем се у потпуности	6.3	5.5	6.2	27.5
Слажем се	24.0	23.5	19.5	46.2
Не слажем се	46.7	47.9	48.1	11.8
У потпуности се не слажем	7.4	7.8	10.9	2.4

Највише је оних који се не слажу са тврдњом да у демократији привредни систем лоше функционише (46.7%), најмање је оних који се слажу у потпуности (6.3%), са овом тврдњом се слаже 24.0% испитаника, а у потпуности се не слаже 7.4%. Са тврдњом демократија је неодлучна и производи превише размирица слаже се у потпуности 5.5% испитаника, слаже се 23.5%, не слаже се 47.9% испитаника, а 7.8% испитаника се у потпуности не слаже са тврдњом. Са тврдњом да демократије нису добре за одржавање реда слаже се у потпуности 6.2% испитаника, слаже се 19.5%, не слаже се 48.1%, а у потпуности се не слаже 10.9%. У тврдњи да демократија може имати проблема, али да је боља од осталих, највише је оних са ставом да се слажу (46.2%), следе они са ставом да се слажу у потпуности (27.5%), потом они који се не слажу са овом тврдњом (11.8%) и они који се у потпуности не слажу (2.4%).

У табелама које следе (Табела 8.2 до Табела 8.4) представљамо резултате факторске анализе.

Табела 8.2 Иницијална екстракција ајтема

	Иницијал	Екстракција
У демократији привредни систем лоше функционише	1.000	.705
Демократија је неодлучна и производи превише размирица	1.000	.773
Демократије нису добре за одржавање реда	1.000	.729
Демократија може имати проблема, али је боља од осталих	1.000	.330

Табела 8.3 Компоненте и проценат објашњене варијансе

Компоненте	Иницијалне ејген вредности			Екстраховане ејген вредности		
	Укупно	% Варијансе	Кумулатив %	Укупно	% Варијансе	Кумулатив %
1	2.537	63.433	63.433	2.537	63.433	63.433

Табела 8.4 Факторска оптерећења

У демократији привредни систем лоше функционише	.840
Демократија је неодлучна и производи превише размирица	.879
Демократије нису добре за одржавање реда	.854
Демократија може имати проблема, али је боља од осталих	-.575

Као што можемо видети из Табеле 8.4, Кајзеров критеријум није испуњен.

Табела 8.5 Средње вредности степена слагања са тврдњом да у демократији привредни систем лоше функционише у односу на димензије религиозности

	N	АС	СД	Ф-тест
--	---	----	----	--------

Слажем се у потпуности	Религијско веровање	85	.1281	1.023	F(3,1022)=2.714, p<0.05
Слажем се					
Не слажем се		279	.056	1.013	
Употпуности се не слажем		562	-.095	.967	
		100	.097	1.064	
Слажем се у потпуности	Став према цркви/конфесији	75	.017	.992	F(3,968)=4.427, p<0.05
Слажем се		286	-.183	.947	
Не слажем се		532	.077	1.00	
Употпуности се не слажем		79	.041	.962	
Слажем се у потпуности	Персонализована религиозност	77	.074	1.098	F(3,1088)=.316, p>0.05
Слажем се					
Не слажем се		321	.019	.978	
Употпуности се не слажем		604	-.026	.975	
		90	-.005	1.132	

Утврђујемо више вредности код религијског веровања у односу на став према цркви и персонализовану религиозност у погледу подршке тврдњи да у демократији привредни систем лоше функционише, па су и разлике статистички значајне ($F(3,1022)=2.714$, $p<0.05$). Разлике су статистички значајне и када је у питању став према цркви/конфесији ($F(3,968)=4.427$, $p<0.05$). Међутим, када је у питању персонализована религиозност, разлике нису статистички значајне ($F(3,1088)=.316$, $p>0.05$). Највише вредности религијског веровања меримо код оних испитаника који се у потпуности слажу са тврдњом да у демократији привредни систем лоше функционише, а најниже вредности код оних који се не слажу са овом тврдњом. Највише вредности става према цркви/конфесији меримо код оних испитаника који се не слажу са тврдњом да у демократији привредни систем лоше функционише, а најниже код оних који се слажу са тврдњом. Највише вредности персонализоване религиозности меримо код испитаника који се у потпуности слажу са тврдњом да у демократији привредни систем лоше функционише.

Табела 8.6 Средње вредности степена слагања са тврдњом – демократија је неодлучна и производи превише размирица у односу на димензије религиозности

		N	АС	СД	Ф-тест
Слажем се у потпуности	Религијско веровање	72	.052	1.03	F(3,1035)=.754, p>0.1
Слажем се		286	.050	1.00	
Не слажем се		580	-.047	.992	
Употпуности се не слажем		102	.031	1.034	
Слажем се у потпуности	Став према цркви/конфесији	65	-.084	1.024	F(3,982)=3.534, p<0.1
Слажем се		282	-.151	.950	
Не слажем се		554	.074	1.014	
Употпуности се не слажем		86	.072	.966	
Слажем се у потпуности	Персонализована религиозност	68	.073	1.057	F(3,1101)=.491, p>0.1
Слажем се		321	-.067	1.020	
Не слажем се		613	-.002	.984	
Употпуности се не слажем		103	-.017	1.067	

Највише вредности меримо код става према конфесији у погледу подршке тврдњи да је демократија неодлучна и да производи превише размирица, па су и разлике статистички значајне ($F(3,982)=3.534, p<0.1$). Код религијског веровања ($F(3,1035)=.754, p>0.1$) и персонализоване религиозности ($F(3,1101)=.491, p>0.1$) разлике нису статистички значајне. Највише вредности религијског веровања меримо код оних испитаника који се слажу у потпуности са тврдњом да је демократија неодлучна и да производи превише размирица, а најниже вредности код испитаника који се у потпуности не слажу са тврдњом. Највише вредности става према цркви/конфесији уочавамо код испитаника који се не слажу са тврдњом да је демократија неодлучна и производи превише размирица, а најниже код оних који се слажу са овом тврдњом. Највише вредности персонализоване религиозности запажамо код оних испитаника који се слажу у потпуности са тврдњом да је демократија неодлучна и да производи превише размирица, а најниже код оних који се слажу са овом тврдњом.

Табела 8.7 Средње вредности степена салагања са тврдњом да демократије нису добре за одржавање реда у односу на димензије религиозности

		N	АС	СД	Ф-тест
Слажем се у потпуности	Религијско веровање	78	-.003	1.015	F(3,1033)=1.064, p>0.1
Слажем се		242	.081	1.031	
Не слажем се		576	-.053	.978	
Употпуности се не слажем		140	.016	1.037	
Слажем се у потпуности	Став према цркви/конфесији	73	.036	.990	F(3,977)=3.754, p<0.1
Слажем се		238	-.189	.952	
Не слажем се		549	.064	1.008	
Употпуности се не слажем		121	.031	.992	
Слажем се у потпуности	Персонализована религиозност	79	-.051	1.139	F(3,1099)=.638, p>0.1
Слажем се		266			
Не слажем се		620	-.086	1.014	
Употпуности се не слажем		139	.001	.977	
			.035	1.048	

У погледу тврдње да демократије нису добре за одржавање реда нема значајних разлика код религијског веровања и персонализоване религиозности ($F(3,1033)=1.064$, $p>0.1$; $F(3,1099)=.638$, $p>0.1$), а разлике су статистички значајне код става према конфесији ($F(3,977)=3.754$, $p<0.1$). Највише вредности религијског веровања уочавамо код оних испитаника који се слажу са тврдњом да демократије нису добре за одржавање реда, а најниже код оних који се не слажу са овом тврдњом. Највише вредности става према цркви/конфесији запажамо код оних испитаника који се не слажу са тврдњом да демократије нису добре за одржавање реда, а најниже код оних испитаника који се слажу са овом тврдњом. Највише вредности персонализоване религиозности уочавамо код оних испитаника који се у потпуности не слажу са тврдњом да демократије нису добре за одржавање реда, а најниже код оних испитаника који се слажу са тврдњом.

Табела 8.8 Средње вредности степена слагања са тврдњом да демократија може имати проблема, али да је боља од осталих у односу на димензије

		религиозности			
		N	АС	СД	Ф-тест
Слажем се у потпуности Слажем се Не слажем се Употпуности се не слажем	Религијско веровање	323	.009	1.015	F(3,1064)=.469, p>0.1
		563	-.035	.995	
		152	-.056	.951	
		31	.139	1.002	
Слажем се у потпуности Слажем се Не слажем се Употпуности се не слажем	Став према цркви/конфесији	317	.113	1.008	F(3,1001)=3.640, p<0.1
		511	-.046	.978	
		150	-.132	.964	
		28	.323	1.131	
Слажем се у потпуности Слажем се Не слажем се Употпуности се не слаже	Персонализована религиозност	359	.086	.999	F(3,1135)=2.312, p<0.1
		591	-.047	1.002	
		159	-.147	1.039	
		30	-.041	1.131	

Када је реч о тврдњи да демократија може имати проблема, али да је боља од осталих, разлике су статистички значајне у ставу према конфесији и персонализованој религиозности ((3,1001)=3.640, p<0.1; F(3,1135)=2.312, p<0.1), а нису статистички значајне код религијског веровања (F(3,1064)=.469, p>0.1). Највише вредности религијског веровања меримо код оних испитаника који се у потпуности не слажу са тврдњом да демократија може имати проблема али је боља од осталих, а најниже код оних испитаника који се не слажу са овом тврдњом. Највише вредности става према цркви/конфесији уочавамо код оних испитаника који се у потпуности не слажу са тврдњом да демократија може имати проблема али је боља од осталих, а најниже код оних испитаника који се не слажу са тврдњом. Највише вредности персонализоване религиозности меримо код оних испитаника који се слажу у потпуности са тврдњом да демократија може имати проблема али је боља од осталих, а најниже вредности код оних испитаника који се не слажу са овом тврдњом.

7.2.6 Ауторитарна политичка култура

Када је реч о ауторитарној политичкој култури, треба истакнути лидерско-поданичку, експертско-елитистичку и милитаристичку ауторитарну политичку културу. Користили смо четворостепену лествицу којом су испитаници изражавали подршку облику који има снажног лидера, облику који почива на експертима и облику који почива на војној власти. У Табели 9.1 прилажемо подршку сваком облику ауторитарне политичке културе.

Табела 9.1 Степен подршке лидерско-поданичком (N-1314), експертско-елитистичком (N-1394) и милитаристичком (N-1333) облику политичке културе, у процентима

	Лидерско-поданички	Експертско-елитистички	Милитаристички
Веома добар	20.6	41.1	8.6
Добар	38.4	40.4	17.0
Лош	19.9	9.4	33.7
Веома лош	8.0	1.3	28.8

Као што видимо из наведене табеле, највиши степен подршке (веома добар и добар) има експертско-елитистички модел политичке културе (41.1%, 40.4%), а најнижи степен подршке (лош и веома лош) има милитаристички тип (33.7%, 28.8%).

Табела 9.2 Средње вредности односа димензија религиозности и лидерско-поданичке политичке културе

		N	АС	СД	Ф-тест
Веома добар	Религијско веровање	251	.023	.980	F(3,1047)=2.377,
Добар		464	.020	1.002	

Лош		241	-.153	.960	p<0.1
Веома лош		95	-.147	.975	
Веома добар	Став према цркви/конфесији	255	.033	1.038	F(3,997)=.625, p>0.1
Добар		430	.041	.993	
Лош		229	-.065	.962	
Веома лош		87	.016	.996	
Веома добар		265	.077	.987	
Добар	Персонализована религиозност	499	-.0001	.966	F(3,1122)=2.322, p<0.1
Лош		259	-.137	1.018	
Веома лош		103	-.107	1.177	

Резултати указују да не постоје статистички значајне разлике код става према конфесији када је реч о подршци лидерско-поданичком типу културе (F(3,997)=.625, p>0.1), а постоје код религијског веровања и персонализоване религиозности (F(3,1047)=2.377, p<0.1; F(3,1122)=2.322, p<0.1). Највише вредности религијског веровања уочавамо код оних испитаника који сматрају да је лидерско-поданички облик политичке културе веома добар, а најниже код оних испитаника који сматрају да је овај облик политичке културе лош. Највише вредности става према цркви/конфесији уочавамо код оних испитаника који сматрају да је лидерско-поданички облик политичке културе добар, а најниже код оних који сматрају да је лош. Највише вредности персонализоване религиозности уочавамо код испитаника који сматрају да је лидерско-поданички облик политичке културе веома добар, а најниже код оних који сматрају да је лош. Као што можемо да приметимо, религијско веровање и персонализована религиозност су у пропорционалном односу са лидерско-поданичким обликом политичке културе. Ову везу објашњавамо самом природом лидерско-поданичке политичке културе, у којој постоји вођа и усмереност ка једнообразном начину мишљења, вредновања и понашања, али и доношење судова на ирационалан начин. Религијско веровање подразумева скуп ставова појединаца спрам неког вишег бића или моћи, схваћених као трансцедентни; у поданичкој политичкој култури су моћ или више биће оличени у вођи.

Табела 9.3 Средње вредности односа димензија религиозности и експертско-елитистичке политичке културе

	N	AC	CD	Ф-тест
Веома добар	497	-.035	.980	
Добар	475	.008	1.003	

Лош	Религијско веровање	124	-.089	.988	F(3,1105)=.383, p>.0.1
Веома лош		13	.039	1.094	
Веома добар	Став према цркви/конфесији	471	-.048	.984	F(3,1037)=1.108, p>0.1
Добар		447	.002	.998	
лош		110	.121	1.046	
Веома лош		15	.199	.894	
Веома добар	Персонализована религиозност	541	.057	.964	F(3,1183)=2.149, p<0.1
Добар		511	-.097	1.041	
Лош		121	.017	1.011	
Веома лош		14	.031	.958	

Највише вредности уочавамо код персонализоване религиозности. Такође, закључујемо и да не постоје статистички значајне разлике религијског веровања и става према цркви/конфесији када је реч о подршци експертско-елитистичком моделу политичке културе (F(3,1105)=.383,p>0.1; F(3,1037)=1.108, p>0.1), док су разлике статистички значајне код персонализоване религиозности (F(3,1183)=2.149, p<0.1). Највише вредности религијског веровања уочавамо код оних испитаника који сматрају да је експертско-елитистички облик политичке културе веома лош, а најниже код оних испитаника који сматрају да је овај облик политичке културе лош. Највише вредности става према цркви/конфесији уочавамо код оних испитаника који сматрају да је експертско-елитистички облик лош, а најниже код оних који сматрају да је веома добар. Највише вредности

персонализоване религиозности уочавамо код оних испитаника који сматрају да је експертско-елитистички облик веома добар, а најниже код оних који сматрају да је добар. Закључујемо да је персонализовани облик религиозности у пропорционалном односу са експертско-елитистичким обликом политичке културе.

Табела 9.4 Средње вредности односа димензија религиозности и милитаристичке политичке културе

		N	АС	СД	Ф- тест
Веома добар	Религијско веровање	109	.130	1.007	$F(3,1070)=1.972,$

Добар		198	.049	.994	p>0.1
Лош		402	-.094	.981	
Веома лош		365	-.044	.987	
Веома добар	Став према цркви/конфесији	102	.317	1.021	F(3,1015)=4.748, p<0.1
Добар		205	.042	1.025	
Лош		388	-.088	.967	
Веома лош		324	-.032	.992	
Веома добар		116	.321	.735	
Добар	Персонализована религиозност	229	.043	.950	F(3,1139)=6.004, p<0.1
Лош		436	-.084	1.043	
Веома лош		362	-.085	1.034	
Веома добар		362	-.085	1.034	

Највише вредности запажамо код персонализоване религиозности у погледу подршке милитаристичком типу политичке културе, а разлике су статистички значајне ($F(3,1139)=6.004$, $p<0.1$). Разлике су статистички значајне и код става према конфесији ($F(3,1015)=4.748$, $p<0.1$), док код религијског веровања не постоје значајне разлике када је реч о подршци милитаристичком типу политичке културе ($F(3,1070)=1.972$, $p>0.1$). Највише вредности религијског веровања уочавамо код оних испитаника који сматрају да је милитаристички облик политичке културе веома добар, а најниже код оних који сматрају да је лош. Највише вредности става према цркви/конфесији запажамо код оних испитаника који сматрају да је милитаристички облик политичке културе веома добар, а најниже код оних који сматрају да је лош. Највише вредности персонализоване религиозности уочавамо код испитаника који сматрају да је милитаристички облик политичке културе веома добар, а најниже код оних који сматрају да је веома лош.

Дакле, налазимо да је религијско веровање у пропорционалном односу са лидерско-поданичким обликом политичке културе, а став према цркви/конфесији и персонализована религиозност су у пропорционалном односу са милитаристичким типом политичке културе.

7.2.6 Корелације између скорова

Табела 10.1 Корелације између свих скорова

	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12
1.Религијско веровање	1.000	.248	.444	.007	.087	.096	-.019	.075	-.007	.059	.014	.048

2.Став према цркви/конфесији	1.000	.363	.058	-.030	.005	.018	.141	.082	.042	-.030	.068
3.Персонализова на религиозност		1.000	.007	.027	.055	.024	.082	.064	.032	.015	.076
4.Интересовање за политику			1.000	.282	.114	.062	.196	.111	-.077	.007	-.058
5.Политички активизам				1.000	.257	.086	.099	.068	-.096	.041	-.134
6.Чланство у организацијама					1.000	.679	.050	-.023	.015	.008	-.002
7.Волонтеризам						1.000	.058	.030	.023	.040	-.044
8.Изборна партиципација							1.000	.065	-.093	-.096	-.027
9.Демократска оријентација								1.000	-.213	.043	-.246
10.Лидерско-поданички									1.000	.248	.354
11.Експертско-елитистички										1.000	.054
12.Милитаристички											1.000

Као што се из табеле може закључити, постоји веома ниска корелација између свих скорова. Када погледамо однос димензија религиозности и димензија политичке партиципације, као и однос димензија религиозности са демократском вредносном оријентацијом и моделима ауторитарне политичке културе, можемо закључити следеће: 1) када је у питању религијско веровање, највиши степен корелације је утврђен са чланством у организацијама (.096); 2) став према конфесији је у највишој корелацији са изборном партиципацијом (.141); 3) код

персонализоване религиозности највиши степен корелације је, такође, утврђен са изборном партиципацијом (.082).

7.3 ТЕСТИРАЊЕ ХИПОТЕЗА МУЛТИВАРИЈАНТНИМ МЕТОДАМА-РЕГРЕСИОНА АНАЛИЗА

Да бисмо доказали хипотезе, формирали смо шест регресионих модела (Табела 11.1). Сваки модел укључује све варијабле потребне за доказивање хипотеза и, заправо, представља идентификацију предиктивности варијабли.

Моделе смо формирали за сваку димензију религиозности и то укључивањем социо-демографских варијабли и припадност религијским заједницама.

Табела 11.1 ОЛС: Предиктори религијског веровања (модел 1 и 2), става према цркви (модел 3 и 4) и персонализоване религиозности (модел 5 и 6)

	Модел 1	Модел 2	Модел 3	Модел 4	Модел 5	Модел 6
Интерцепт	.798**	.456*	-.313*	-.556**	.699**	.161
Мушки	-.073	-.097	.009	.001	-.212**	-.254**
Старост	-.004*	-.004*	.004*	.004*	-.004*	-.003
Образовање	-.179**	-.170**	.004	.000	-.118**	-.089**
Приход	-.027	-.031	-.008	-.022	-.049*	-.077**
Село	.008	.004	.121+	.104	.078	.058
Православци		.415*		.425**		.736**
Католици		.667*		.655**		.484**
Муслимани		1.172*		.291		1.266**
Протестанти		-.051*		.554*		.445*
R ²	.034	.090	.006	.049	.038	.151

* p<.01; ** p<.05; + p<. .1

Као што из Табеле 11.1 можемо видети, мушкарци су статистички значајан предиктор код персонализоване религиозности. Старост је стабилан, статистички значајан предиктор, али је негативан предиктор религијског веровања и персонализоване религиозности. Закључујемо да припадност старијој генерацији повећава вероватноћу позитивнијег става према цркви/конфесији. Има мишљења да ова позитивна веза старости и става према цркви/конфесији постоји услед чињенице да природно старији људи постају религиознији зато што се у каснијим годинама приближавају коначној стварности и постављају себи кључна егзистенцијална питања која се тичу живота и смрти (Stark, Bainbridge, 1988). Образовање је негативан, али статистички значајан предиктор религијског веровања и персонализоване религиозности. Приход је негативан предиктор у свим моделима, с тим што је и статистички значајан предиктор персонализоване религиозности. Ово је у складу са већ изложеним Инглехартовим ставом да

повећање социјалне и економске сигурности у постмодерном друштву удаљава појединце од религије (Inglehart, 1997). Село је позитиван предиктор у свим моделима и није статистички значајан, осим код става према цркви/конфесији, где се појављује као дистинктиван предиктор. Живот на селу, дакле, повећава вероватноћу већег степена религиозности, што је у складу са очекивањима. У погледу верских конфесија, треба рећи да су све оне позитиван и статистички значајан предиктор у свим моделима. Вредност бета регресионог коефицијента религијског веровања и персонализоване религиозности је највиша код муслимана, а католици показују највише вредности става према цркви/конфесији.

7.3.1 Политички предиктори религијског веровања

Како бисмо прецизније тестирали хипотезе за однос религијског веровања и димензија политичке партиципације, формирали смо пет регресионих модела (Табела 11.2). У њима су представљене вредности регресионих коефицијената за све димензије политичке партиципације.

Табела 11.2 ОЛС Политички предиктори религијског веровања

	Модел 1	Модел 2	Модел 3	Модел 4	Модел 5
Интерцепт	.511**	.534**	.445*	.479*	.318 ⁺
Мушки	-.123 ⁺	-.090	-.107 ⁺	-.104 ⁺	-.111 ⁺
Старост	-.004*	-.004*	-.004*	-.004 ⁺	-.003 ⁺
Образовање	-.178**	-.175**	-.178**	-.181**	-.164**
Приход	-.035	-.045	-.031	-.033	-.026
Село	-.008	-.020	-.007	-.018	.013
Православци	.421	.423**	.421**	.423**	.436**
Католици	.636**	.681**	.671**	.673**	.688**
Муслимани	1.260**	.665*	.966**	.947**	1.284**
Протестанти	-.043	.014	-.116	-.138	.003
Интересовање за политику	.013				
Политички активизам		.053			
Чланство у организацијама			1.049**		
Волунтаризам у организацијама				1.109**	
Изборна партиципација					.098
R ²	.093	.080	.102	.096	.095

Резултати показују да су, осим у моделу 2, мушкарци негативан и статистички значајан предиктор религијског веровања у свим моделима на нивоу 90%. Старост је стабилан и статистички значајан, али негативан предиктор религијског веровања у свим моделима. Дакле, припадност категорији младих повећава вероватноћу религијског веровања, а ово је у супротности са теоријом модернизације. И образовање је негативан, статистички значајан предиктор религијског веровања. С обзиром на то да образовање узимамо као меру индивидуализације, ово је и разумљиво. А индивидуализација је производ укупног економског развоја, урбанизације и утицаја секуларног образовања на развој појединца (Halman, Petterson, 2006). Православци, католици и муслимани су позитиван и статистички значајан предиктор религијског веровања. Поређењем вредности бета регресионих коефицијената, уочавамо највише вредности код волунтаризма у организацијама. Волунтаризам је позитиван и статистички

значајан предиктор религијског веровања. И чланство у организацијама јесте позитиван и статистички значајан предиктор.

7.3.2 Политички предиктори става према цркви/конфесији

У Табели 11.3 су представљени резултати регресионе анализе политичких предиктора става према цркви/конфесији.

Табела 11.3 Политички предиктори става према цркви/конфесији

	Модел 1	Модел 2	Модел 3	Модел 4	Модел 5
Интерцепт	-.453**	-.694*	-.555**	-.556**	-.653**
Мушки	-.030	.001	.001	-.003	.013
Старост	.004+	.006**	.004**	.004**	.003+
Образовање	-.019	.013	.000	-.002	.000
Приход	-.024	-.020	-.022	-.023	-.033
Село	.113	.104	.104	.099	.077
Православци	.404*	.416*	.426*	.427*	.447*
Католици	.648*	.678*	.655*	.656*	.665*
Муслимани	.247	.185	.293	.274	.172
Протестанти	.541+	.577+	.556+	.527+	.742**
Интересовање за политику	.046				
Политички активизам		-.003			
Чланство у организацијама			-.038		
Волунтаризам у организацијама				.370	
Изборна партиципација					.195**
R ²	.050	.052	.048	.048	.058

На основу модела утврђујемо да се припадници старије генерације не разликују значајно у степену интересовања за политику у поређењу са припадницима исте генерације у осталим димензијама политичке партиципације као предиктора става према цркви. Занимљиво је да образовање овде није статистички значајан предиктор, што се вероватно може објаснити релативном проширеношћу алтернативне религиозности код оних са вишим образовањем. Верска/конфесионална припадност је снажан предиктор става према цркви/конфесији, а у овом погледу највише вредности бета коефицијента у интересовању за политику, политичком активизму, чланству у организацијама и волонтеризму утврдили смо за католике, а за протестанте у изборној партиципацији. Примећујемо да код оних који би гласали уколико би избори били одржани сутра, постоји вероватноћа позитивног става према цркви/конфесији.

7.3.3 Политички предиктори персонализоване религиозности

У Табели 11.4 представљени су регресиони модели персонализоване религиозности.

Табела 11.4 Политички предиктори персонализоване религиозности

	Модел 1	Модел 2	Модел 3	Модел 4	Модел 5
Интерцепт	.197	.231	.161	.175	.144
Мушки	-.274*	-.265*	-.258*	-.257*	-.243*
Старост	-.003	-.004+	-.003	-.003	-.003+
Образовање	-.087**	-.110**	-.093**	-.095**	-.089**
Приход	-.084**	-.070**	-.077**	-.078**	-.086**
Село	.047	.050	.055	.048	.043
Православци	.736*	.754*	.735*	.737*	.727*
Католици	.460*	.555*	.483*	.485*	.492*
Муслимани	1.330*	1.013**	1.195*	1.142*	1.276*
Протестанти	.452+	.272	.435+	.417+	.663**
Интересовање за политику	.034				
Политички активизам		.017			
Чланство у организацијама			.356		
Волунтаризам у организацијама				.604	
Изборна партиципација					.085
R ²	.152	.151	.151	.152	.150

Подаци указују да су жене на вишем нивоу у погледу персонализоване религиозности у односу на мушкарце, што важи у свим моделима. Старост је стабилан негативан предиктор у свим моделима. Дакле, припадност млађој генерацији у Србији повећава степен персонализоване религиозности. Ово је опозитно резонувању да код млађих генерације, с обзиром да су расле у економски сигурнијем окружењу и под утицајем секуларних институција, треба

очекивати нижи ниво религиозности уопште, а тиме и персонализоване религиозности. образовање је, такође, негативан предиктор персонализоване религиозности у свим моделима. Подаци указују и на то да је нижи степен персонализоване религиозности што су већи приходи, и то у свим моделима. Село је исто тако значајан позитиван предиктор персонализоване религиозности у свим моделима. Припадници свих религијских група су позитиван предиктор персонализоване религиозности у свим моделима, а највише вредности налазимо за муслимане. Статистичку значајност не бележимо ни код једне димензије политичке партиципације.

Волонтеризам у организацијама је позитиван предиктор и истовремено предиктор са највишом вредношћу у свим димензијама религиозности. Овај аспект политичке партиципације се често интерпретира као својеврсна школа демократије и представља место на коме се могу усвојити знања и вештине важне за практиковање демократије (Putnam, 1995; Hooghe, 2003). На овај начин се ствара и виши ниво социјалног поверења, који подстиче висок степен политичке партиципације. Овај облик партиципације за многе ауторе је и солидна основа за ефективну комуникацију са политичким институцијама (Erbe, 1964; Olsen, 1972; Cohen, Rogers, 1992). Такође, у свим димензијама религиозности налазимо изборну партиципацију као стабилно позитиван, а у ставу према цркви/конфесији и као статистички значајан предиктор. Ово умногоме говори о природи демократије и о улози грађана у демократији. Као што смо видели, постоје друштва код којих улога грађана у демократији треба да се сведе искључиво на гласање. Овде препознајемо Веберов и Шумпетеров став о природној пасивности грађана.

7.3.4 Политичка култура као предиктор религијског веровања

Идентификовали смо и значај који политичка култура има као предиктор религијског веровања, става према цркви/конфесији и персонализоване религиозности регресионом анализом (Табела 11.5 до Табела 11.7). Први модел представља демократску вредносну оријентацију, други лидерско-поданички

облик политичке културе, трећи експертско-елитистички док је четврти модел милитаристички облик политичке културе.

Табела 11.5 Политичка култура као предиктор религијског веровања

	Модел 1	Модел 2	Модел 3	Модел 4
Интерцепт	.488**	.311	.458**	.372+
Мушки	-.094	-.089	-.090	-.096
Старост	-.004**	-.003+	-.003+	-.003+
Образовање	-.174**	-.143*	-.157*	-.150*
Приход	-.034	-.044	-.041	-.043
Село	-.018	-.035	-.025	-.018
Православци	.422*	.409*	.422*	.432*
Католици	.772*	.707*	.642*	.673*
Муслимани	1.126*	1.166*	1.076*	1.100*
Протестанти	.376	-.042	-.016	-.022
Демократска оријентација	-.034			
Лидерско-поданички		.157		
Експертско-елитистички			-.031	
Милитаристички				.050
R ²	.092	.077	.078	.080

У Табели 11.5 представљени су резултати регресионе анализе политичке културе као предиктора религијског веровања. Старост је статистички значајан али негативан предиктор у свим моделима. И образовање је, такође, статистички значајан али и негативан предиктор у свим моделима. Налаз је у потпуности у складу са теоријом секуларизације. Припадници православне конфесије највећу подршку дају милитаристичком типу политичке културе, подједнаку подршку демократској оријентацији и експертско-елитистичком облику, а најмању подршку лидерско-поданичком облику политичке културе. Католици највећу подршку дају демократској оријентацији, а најмању експертско-елитистичком облику политичке културе. Муслимани највећу подршку дају лидерско-поданичком, а најмању експертско-елитистичком облику. Протестанти су у већој мери демократски оријентисани, али нису статистички значајан предиктор, и то у свим моделима.

Како смо већ истакли, различити облици партиципације и образаца понашања, који из ових следе, у великој мери одређују тип политичке културе. А како смо видели да су чланство у организацијама и волонтеризам позитивни и статистички значајни политички предиктори код религијског веровања, јасно је зашто је религијско веровање у пропорционалном односу са лидерско-поданичким типом политичке културе. Ово објашњавамо и ниском вредношћу интересовања за политику као предиктора у религијском веровању. Уколико у једном поретку грађане не занима политика већ своје учешће у њој своде искључиво на гласање (изборна партиципација је позитиван предиктор религијског веровања и има вишу вредност од интересовања за политику), то представља модел политичке културе који можемо назвати, служећи се терминологијом Алмонда и Вербе, поданичким. У друштву које гаји поданичку политичку културу, грађани преузимају улогу „отуђених и циничних молитеља“ (Патнам, 2003).

7.3.5 Политичка култура као предиктор става према цркви/конфесији

У следећој табели представљамо резултате регресионе анализе политичке културе као предиктора става према цркви/конфесији.

Табела 11.6 Политичка култура као предиктор става према цркви/конфесији

	Модел 1	Модел 2	Модел 3	Модел 4
--	---------	---------	---------	---------

Интерцепт	-.502**	-.490**	-.286	-.680*
Мушки	.019	-.025	-.016	.004
Старост	.004+	.004**	.004**	.004**
Образовање	-.006	.008	.007	.015
Приход	-.026	-.027	-.022	-.022
Село	.106	.090	.099	.083
Православци	.403*	.438*	.431*	.445*
Католици	.614*	.662*	.689*	.726*
Муслимани	.181	.403	.103	.191
Протестанти	.571	.578+	.594+	.531+
Демократска оријентација	.050			
Лидерско-поданичка оријентација		-.068		
Експертско-елитистичка оријентација			-.382**	
Милитаристичка оријентација				.239**
R ²	.047	.048	.056	.056

Старост је статистички значајан и позитиван предиктор. У погледу верских конфесија, православци и католици су позитиван, статистички значајан предиктор у свим моделима и највише подржавају милитаристички облик политичке културе, а најмање су демократски оријентисани. Протестанти су статистички значајан предиктор, осим у демократској оријентацији. Највише подржавају експертско-елитистички облик, а најмање милитаристички облик политичке културе.

Највише вредности бета регресионог коефицијента налазимо код милитаристичког облика политичке културе као предиктора става према цркви/конфесији. Експертско-елитистички облик политичке културе је такође негативан, али статистички значајан предиктор става према цркви/конфесији.

7.3.6 Политичка култура као предиктор персонализоване религиозности

Представљамо резултате регресионе анализе политичке културе као предиктора персонализоване религиозности.

Табела 11.7 Политичка култура као предиктор персонализоване религиозности

	Модел 1	Модел 2	Модел 3	Модел 4
Интерцепт	.146	-.079	.073	-.091
Мушки	-.225*	-.267*	-.258*	-.238*
Старост	-.002	-.002	-.002	-.002
Образовање	-.078**	-.057	-.089**	-.046
Приход	-.093**	-.085**	-.083**	-.086**
Село	.076	.078	.040	.072
Православци	.710*	.743*	.738*	.753*
Католици	.537*	.557*	.450*	.527*
Муслимани	1.182*	1.289*	1.192*	1.244*
Протестанти	.368	-.078	.431+	-.082
Демократска оријентација	.024			
Лидерско-поданичка оријентација		.214**		
Експертско-елитистичка оријентација			.123	
Милитаристичка оријентација				.296**
R ²	.138	.151	.145	.155

Резултати из Табеле 11.7 показују да су мушкарци статистички значајан али негативан предиктор персонализоване религиозности. Образовање је негативан предиктор у свим моделима, а статистички значајан код демократске оријентације и експертско-елитистичког облика политичке културе. То је разумљиво с обзиром на то да образовање као мера индивидуализације представља значајну брану подршке недемократским политичким системима, а експертско-елитистички облик подразумева владавину експерата одн. високообразованих. Приход је негативан и статистички значајан предиктор персонализоване религиозности у свим моделима. Православци су статистички значајан и позитиван предиктор персонализоване религиозности у свим моделима. Највише подржавају милитаристички облик политичке културе, а најмање су демократски оријентисани. Католици су такође статистички значајан и позитиван предиктор персонализоване религиозности у свим моделима. Они највише подржавају лидерско-поданички облик, а најмање експертско-елитистички облик политичке

културе. И муслимани су статистички значајан и позитиван предиктор персонализоване религиозности у свим моделима. Они су најмање демократски оријентисани, а највише подржавају лидерско-поданички облик политичке културе. Сви облици политичке културе су позитивни предиктори персонализоване религиозности, али су статистички значајни само лидерско-поданичка и милитаристичка оријентација. Коначно, највише вредности налазимо код милитаристичког облика политичке културе, а најниже код демократске оријентације као предиктора персонализоване религиозности.

Подршка милитаристичком типу политичке културе у ставу према цркви/конфесији и код персонализоване религиозности указује на постојање заједничког фактора, у првом реду факторе глобализације. Конзервативне, традиционалне и ортодоксне верске организације свуда су у порасту, за разлику од оних покрета и организација који су уложили енергију током много деценија прилагођавања савременом свету (Бергер, 2008). Такође, подршку милитаристичком типу политичке културе можемо тумачити и као висок ниво поверења у репресивне институције, првенствено у војску.

8 ЗАКЉУЧАК

У завршном делу рада желимо да укажемо на најважније налазе до којих смо дошли тестирањем хипотеза које смо на почетку рада поставили. Два кључна концепта којима смо се бавили у раду јесу религиозност и политичка партиципација. Требало је преиспитати на који начин религиозност утиче на политичку партиципацију грађана Србије, што је био главни циљ истраживања. Теоријска анализа и резултати до којих смо дошли у истраживању омогућили су нам да проверимо првобитне претпоставке. Теоријски, наше претпоставке

проистичу из теорије секуларизације. Гледано из угла Инглехартове теорије у светлу друштвених фактора који прате процес модернизације, очекује се да се степен религиозности смањује с временом, јер су друштвене промене на историјској равни умањиле утицај религије у друштву, а појединце све више изложиле факторима профаног друштва. Наш приступ је базиран на специфичним условима транзиционог друштва какво је Србија.

Религиозност смо операционализовали посредством религијског веровања, става према цркви/конфесији и персонализоване религиозности. Сваку од ових димензија смо анализирали појединачно, с обзиром на разлике које постоје и на концептуалном и на операционалном нивоу. Анализу смо спровели за сваку димензију појединачно, уз идентичан теоријски и хипотетички оквир и исти методски поступак. Тако смо религијско веровање анализирали и мерили на основу следећих индикатора: веровање у Бога, у живот после смрти, пакао, рај и грех. Став према цркви/конфесији смо мерили кроз двовалентно изражавање става о томе да ли црква даје одговоре на морална питања, духовне потребе, породичне и социјалне проблеме; поверење у цркву/конфесију смо мерили посредством четворостепене скале – веома велико, велико, не баш велико и никакво. Персонализовану религиозност смо мерили на основу веровања у личног бога, духа или животну силу, те на основу тврдње да се веза са божанским успоставља на сопствени начин, кроз заинтересованост за свето/натприродно, али и налажење утехе у вери, као и на основу тога да ли се испитаници моле и/или медитирају. Кључне хипотезе у овом делу су биле да се *са повећањем нивоа образовања смањује степен религиозности, да су жене религиозније у односу на мушкарце, да је виши степен религиозности у селу у односу на град и да је виши степен религиозности код муслимана у односу на православце, католике и протестанте*. На основу резултата наведених у претходном поглављу, у погледу религијског веровања можемо потврдити теоријску хипотезу да се са повећањем нивоа образовања смањује степен религијског веровања. Резултати нашег истраживања потврђују ову хипотезу кроз све ајтеме религијског веровања. Они су показали да, и када поредимо просечне вредности скорa религијског веровања по свим нивоима образовања, највише вредности уочавамо код људи са најнижим нивоом образовања. Ако посматрамо разлике између мушкараца и жена, видимо

да су по свим ајтемима религијског веровања разлике значајне и да више вредности религијског веровања уочавамо код жена, чиме смо потврдили нашу теоријску хипотезу. Резултати истраживања показују и да су, када су у питању село и град, гледано кроз све ајтеме религијског веровања, разлике значајне ако је реч о веровању у Бога, пакао и рај, а нису значајне ако је реч о веровању у живот после смрти и веровању у грех. Поређењем просечних вредности, такође, можемо рећи да више вредности религијског веровања запажамо у сеоским срединама, чиме је потврђена наша теоријска хипотеза. Ако погледамо резултате религијског веровања код припадника различитих конфесија, закључујемо да, када су у питању веровање у Бога и веровање у грех, нема статистички значајних разлика између православаца, католика, муслимана и протестаната, а да су разлике значајне када је у питању веровање у живот после смрти, пакао и рај. Међутим, поређењем просечних вредности долазимо до закључка да су највише вредности религијског веровања код муслимана, чиме је потврђена наша теоријска хипотеза.

Дакле, можемо рећи да су потврђене наше претпоставке у погледу религијског веровања као димензије религиозности.

Када је у питању став према цркви/конфесији, резултати истраживања показују да не можемо рећи да смо потврдили хипотезу да са вишим нивоом образовања опада позитиван став према цркви/конфесији. Наиме, разлике између испитаника нису значајне када су у питању ставови у вези с тим да ли црква даје одговоре на моралне и социјалне проблеме те духовне потребе, а значајне су само по питању става о томе да ли црква даје одговоре на породичне проблеме. Поређењем просечних вредности закључујемо да не постоје статистички значајне разлике између испитаника различитог нивоа образовања у погледу става према цркви/конфесији. Међутим, када је у питању поверење у цркву, разлике су статистички значајне између испитаника различитог нивоа образовања. Када је у питању став према цркви/конфесији у односу на пол, резултати показују да, осим по питању да ли црква даје одговоре на духовне потребе, ни по једном другом индикатору разлике између мушкараца и жена нису статистички значајне. Осим тога, поређењем просечних вредности, закључујемо да разлике између мушкараца и жена нису статистички значајне по питању става према цркви/конфесији. Међутим, у погледу поверења у цркву, резултати показују да постоје значајне

разлике међу половима. Тако смо потврдили хипотезу у погледу поверења у цркву, али је нисмо потврдили у погледу става према цркви/конфесији. Када је у питању став према цркви/конфесији с обзиром на село одн. град, резултати истраживања показују да су по свим индикаторима разлике између села и града значајне, осим по питању да ли црква даје одговоре на социјалне проблеме, где је разлика веома мала. Када смо упоредили средње вредности става према цркви/конфесији, уочили смо да не постоје разлике између села и града. Када је пак у питању поверење у цркву, разлике између села и града су значајне. И овде је хипотеза потврђена само у погледу поверења. Када је у питању став према цркви/конфесији у односу на религијске конфесије, резултати истраживања показују да не постоје статистички значајне разлике између религијских конфесија по питању става према цркви/конфесији. То смо потврдили и поређењем просечних вредности става према цркви/конфесији у односу на религијске конфесије. У погледу поверења у цркву, постоје разлике међу религијским конфесијама.

Дакле, када је у питању став према цркви/конфесији, наша теоријска хипотеза није потврђена, а потврђена је када је у питању поверење у цркву, осим код поверења у односу на религијске конфесије. Наиме, очекивали смо највише вредности одн. веома велико поверење код муслимана, а резултати нам указују на највише вредности код протестаната, где смо очекивали не баш велико поверење.

Резултати истраживања показују да, када је у питању персонализована религиозност као трећа димензија религиозности којом смо се у раду бавили, постоје статистички значајне разлике између испитаника различитог нивоа образовања по свим индикаторима. Такође, поређењем средњих вредности персонализоване религиозности, највише вредности уочавамо код испитаника најнижег нивоа образовања, што потврђује нашу теоријску хипотезу. Када је у питању однос мушкараца и жена према персонализованој религиозности, гледано кроз све индикаторе, закључујемо да разлике нису значајне само када је у питању унутрашња духовност. По свим осталим индикаторима, разлике између мушкараца и жена су статистички значајне. Разлике између мушкараца и жена смо сагледали и кроз поређење просечних вредности персонализоване религиозности и можемо закључити да су разлике статистички значајне, чиме и

ову теоријску хипотезу потврђујемо. Резултати истраживања персонализоване религиозности у односу на село - град показују да су разлике по свим индикаторима значајне, осим код унутрашње духовности. Међутим, поређењем средњих вредности, закључујемо да су разлике између села и града статистички значајне и да село показује виши степен персонализоване религиозности, па је и ова теоријска хипотеза потврђена. Када је у питању персонализована религиозност у односу на религијске конфесије, резултати истраживања нам показују да између религијских конфесија разлике нису статистички значајне само када је у питању ајтем моли се и/или медитира, док су по свим осталим ајтемима разлике значајне. Поређењем просечних вредности закључујемо да су разлике између религијских конфесија у погледу персонализоване религиозности статистички значајне – највише вредности меримо код муслимана, чиме је потврђена још једна теоријска хипотеза.

Предмет нашег истраживања била је и политичка партиципација. Најпре смо указали на вредности димензије политичке партиципације, а онда смо истраживали у каквом су односу димензије религиозности и политичке партиципације. Политичку партиципацију смо разматрали и мерили кроз интересовање за политику, политички активизам, чланство у организацијама и волонтеризам и изборну партиципацију. Свака од ових димензија је одвојено анализирана. Висок степен политичке партиципације, на свим нивоима, одређује се као грађанска политичка култура која је неопходна да би демократски систем био стабилнији. Уколико пак у политичком систему нема развијене грађанске политичке културе, долази до сукоба између политичке културе и политичке структуре (Алмонд, Верба, 1963). У таквим условима развија се нека врста поданичке или елитистичке владавине, без обзира на демократску номенклатуру.

Интересовање за политику смо мерили кроз став испитаника о томе колико је у њиховом животу важна политика, кроз учесталост политичке комуникације, кроз степен интересовања за политику те степен у коме се политика прати у медијима. Резултати истраживања показују да је највише оних испитаника који су одговорили да политика уопште није важна, који повремено дискутују о политици, оних који нису баш заинтересовани за политику и оних који свакодневно прате политичке вести. За сагледавање односа димензија

религиозности и политичке партиципације користили смо исти хипотетички оквир: *Религијско веровање и позитиван став према цркви/конфесији су у позитивној корелацији са чланством у удружењима и волонтеризмом, а у негативној корелацији са интересовањем за политику, изборном партиципацијом и политичким активизмом, док је персонализована религиозност у позитивној корелацији са свим димензијама политичке партиципације.*

Резултати истраживања показују да су, када је у питању однос димензија религиозности и колико је политика важна у животу, разлике статистички значајне код става према конфесији, а нису значајне код религијског веровања и персонализоване религиозности, чиме није потврђена наша хипотеза. Ову хипотезу не можемо потврдити јер то показују и резултати истраживања унутар сваке од димензија религиозности у односу на то колико је политика важна у животу. У погледу религијског веровања и става према цркви/конфесији она је потврђена, али не и у погледу персонализоване религиозности. Када је у питању однос димензија религиозности и колико се често дискутује о политици, резултати показују да не постоје статистички значајне разлике ни код једне димензије религиозности. Тако хипотезу потврђујемо само код религијског веровања, али не и код става према цркви/конфесији и персонализоване религиозности. Када је у питању однос димензија религиозности према степену интересовања за политику, поређењем просечних вредности закључујемо да постоје статистички значајне разлике код става према цркви/конфесији, али не и код религијског веровања и персонализоване религиозности. Појединачним сагледавањем свих димензија религиозности, закључујемо да у погледу заинтересованости за политику хипотезу потврђујемо код религијског веровања и става према цркви/конфесији, али не и код персонализоване религиозности. У односу димензија религиозности и учесталости праћења политичких вести, поређењем просечних вредности закључујемо да су разлике статистички значајне код персонализоване религиозности, а нису значајне код религијског веровања и става према цркви/конфесији. Овде не потврђујемо хипотезу ни по једној димензији религиозности.

Политички активизам смо операционално сагледавали кроз следеће варијабле: потписати петицију, придружити се бојкотима, учествовати у

законским демонстрацијама, придружити се неслужбеним штрајковима и заузети зграде или фабрике. Како резултати нашег истраживања показују, највише је оних који би потписали петицију, а најмање оних који би заузели зграде или фабрике. Поређењем просечних вредности закључујемо да, када је у питању став потписати петицију, статистички значајне разлике постоје само код религијског веровања. Такође, закључујемо да је наша хипотеза потврђена само када је у питању персонализована религиозност. Када је у питању став придружити се бојкотима, разлике су статистички значајне код религијског веровања. Сагледавањем вредности унутар сваке димензије, закључујемо да је хипотеза потврђена само када је у питању став према цркви/конфесији. У погледу ајтема учествовати у законским демонстрацијама, резултати указују да су разлике статистички значајне само код религијског веровања. Закључујемо да наша хипотеза у погледу димензија религиозности није потврђена. Када је у питању ајтем придружити се неслужбеним штрајковима, резултати показују да разлике нису статистички значајне ни код једне димензије религиозности. Појединачно гледано, нашу хипотезу потврђујемо у ставу према конфесији и код персонализоване религиозности. У погледу ајтема заузети зграде или фабрике, разлике су статистички значајне само код религијског веровања. Дакле, наша хипотеза је потврђена само у погледу персонализоване религиозности, и то гледано кроз све димензије религиозности појединачно.

Када су у питању чланство и волонтеризам, до података смо дошли путем питања која смо постављали испитаницима – да ли су чланови и волонтери социјалне организације за старије особе, верске или црквене организације, синдиката, политичке партије, организације која се бави људским правима, организације за очување животне средине, екологију, права животиња, неког професионалног удружења, спортске или рекреативне организације, женских група, покрета за мир и добровољне организације која се бави здравственим питањима, те да ли су укључени у образовне, уметничке, музичке или неке друге културне активности, локалне политичке активности или пак активности младих. Резултати истраживања показују да је највећи број оних који су чланови неке спортске или рекреативне организације док је најмањи број испитаника у покрету за мир и организацијама које се баве људским правима. Исто је и када је у питању

волонтерство. Сагледавали смо однос димензија религиозности и сваке организације појединачно, по питању чланства и волонтеризма. У погледу чланства у социјалној организацији за старије особе, резултати указују да су разлике статистички значајне код става према цркви/конфесији и персонализоване религиозности, а нису статистички значајне код религијског веровања. Највише вредности меримо код религијског веровања, па закључујемо да је, када је реч о религијском веровању, хипотеза потврђена. Када је у питању чланство у верској или црквеној организацији, разлике су статистички значајне код свих димензија религиозности. Поређењем просечних вредности, највише вредности меримо код религијског веровања. Када је у питању чланство одн. учешће у некој образовној, уметничкој, музичкој или културној активности, резултати показују да су разлике статистички значајне код става према цркви/конфесији и код персонализоване религиозности; највише вредности бележимо код религијског веровања. Када је реч о чланству у синдикату, резултати указују да разлике нису статистички значајне ни код једне димензије религиозности, а највише вредности меримо код персонализоване религиозности. Када је у питању чланство у политичкој партији, резултати показују да разлике нису статистички значајне ни код једне димензије религиозности; поређењем просечних вредности, највише вредности меримо код религијског веровања. Резултати показују да, када је у питању чланство у локалној политичкој активности, разлике су статистички значајне код става према цркви/конфесији и персонализоване религиозности; највише вредности меримо код религијског веровања. И код чланства у организацији која се бави људским правима, разлике су статистички значајне код става према цркви/конфесији и персонализоване религиозности; и овде највише вредности меримо код религијског веровања. Када је у питању чланство у организацији за очување животне средине, екологију, права животиња, разлике су статистички значајне код става према цркви/конфесији, а највише вредности меримо код религијског веровања. У погледу чланства у професионалном удружењу, резултати указују да разлике нису статистички значајне ни код једне димензије религиозности; највише вредности меримо код религијског веровања, а најниже код става према цркви/конфесији. У погледу чланства у активностима младих, разлике су статистички значајне код става према цркви/конфесији и персонализоване

религиозности; и овде највише вредности меримо код религијског веровања, а најниже код става према цркви/конфесији. Резултати истраживања показују да, када је реч о чланству у спортским или рекреативним организацијама, разлике нису статистички значајне ни код једне димензије религиозности; највише вредности меримо код персонализоване религиозности, а најниже код става према цркви/конфесији. Када је у питању чланство у женским групама, разлике су статистички значајне код свих димензија религиозности; највише вредности меримо код религијског веровања. У погледу чланства у покрету за мир, разлике су статистички значајне само код персонализоване религиозности. Поређењем просечних вредности, највише вредности меримо, такође, код персонализоване религиозности. Резултати показују да постоје разлике у погледу чланства у добровољној организацији која се бави здравственим питањима, и то код става према цркви/конфесији и персонализоване религиозности. Тако највише вредности овде меримо код религијског веровања.

Када је у питању волонтеризам у социјалној организацији за старије особе, резултати показују да разлике нису статистички значајне ни код једне димензије религиозности; највише вредности волонтеризма утврђујемо код религијског веровања, а најниже код става према цркви/конфесији. Када је у питању волонтерство у верској или црквеној организацији, резултати показују да су разлике статистички значајне код персонализоване религиозности; највише вредности меримо код религијског веровања. У погледу волонтерства у образовној, уметничкој, музичкој или културној активности, разлике су статистички значајне код религијског веровања и става према цркви/конфесији, а нису значајне код персонализоване религиозности; највише вредности меримо код религијског веровања, а најниже код става према цркви/конфесији. Код волонтерства у синдикату, разлике су значајне само код персонализоване религиозности; највише вредности волонтеризма овде меримо код религијског веровања, а најниже код персонализоване религиозности. Када је у питању волонтеризам у политичкој партији, резултати показују да су разлике значајне код религијског веровања и персонализоване религиозности. Овде је евидентан низак степен волонтеризма. Када је у питању волонтерство у некој локалној политичкој активности, разлике нису значајне ни код једне димензије религиозности; највише

вредности бележимо код религијског веровања. Резултати показују да су, када је у питању волонтеризам у организацији која се бави људским правима, разлике значајне само код персонализоване религиозности; највише вредности волонтеризма утврђујемо код религијског веровања. Када је у питању волонтеризам у организацији за очување животне средине, екологију и права животиња, разлике су значајне код става према цркви/конфесији; највише вредности волонтеризма и овде бележимо код религијског веровања. У погледу волонтерства у професионалном удружењу, разлике нису статистички значајне ни код једне димензије религиозности, а највише вредности волонтеризма уочавамо код религијског веровања. Код волонтеризма у активностима младих, разлике су статистички значајне код персонализоване религиозности, где бележимо и највише вредности. У погледу волонтеризма у спортским или рекреативним организацијама, разлике су статистички значајне само код става према цркви/конфесији; највише вредности волонтеризма бележимо код религијског веровања. Резултати показују да су, када је у питању волонтеризам у женским групама, разлике статистички значајне код става према цркви/конфесији и персонализоване религиозности; највише вредности су код персонализоване религиозности. Када је у питању волонтерство у покрету за мир, разлике су значајне код става према цркви/конфесији и персонализоване религиозности; највише вредности волонтерства овде утврђујемо код религијског веровања. У погледу волонтерства у добровољној организацији која се бави здравственим питањима, разлике су статистички значајне код става према цркви/конфесији; највише вредности волонтерства овде меримо код персонализоване религиозности.

Закључујемо да нашу теоријску хипотезу нисмо потврдили на општем нивоу, али је потврђена на појединачном нивоу. Изборну партиципацију смо мерили кроз питање да ли би гласао на изборима уколико би они били одржани сутра. Резултати истраживања показују да би већи проценат испитаника изашао на изборе у односу на оне који то не би учинили као и да су разлике статистички значајне код религијског веровања и персонализоване религиозности. Поређењем просечних вредности, највише вредности изборне партиципације уочавамо код

става према цркви/конфесији. Закључујемо да нисмо потврдили хипотезу у погледу изборне партиципације.

У раду смо се бавили и демократском вредносном оријентацијом и облицима политичке културе. Оно што смо могли да закључимо је да, с једне стране, постоји подршка демократији и демократским вредностима, а с друге стране, подржавају се и облици ауторитарне политичке културе. Демократска вредносну оријентација је, као што смо видели у претходном одељку, мерена кроз четири става – у демократији привредни систем лоше функционише, демократија је неодлучна и производи превише размирица, демократије нису добре за одржавање реда и демократија може имати проблема, али је боља од осталих. С обзиром да је најмањи проценат оних који се слажу са прве три тврдње које су негативно постављене, закључујемо да се ради о афирмацији демократских вредности. А како се највећи проценат испитаника слаже са четвртом тврдњом, дакле, ради се о подршци демократским вредностима. За сваку тврдњу смо утврдили у каквом је односу са сваком димензијом религиозности. Када је у питању тврдња да у демократији привредни систем лоше функционише, резултати показују да су разлике статистички значајне код религијског веровања и става према цркви/конфесији. Поређењем просечних вредности, закључујемо да највећи степен слагања са тврдњом да у демократији привредни систем лоше функционише показују они испитаници са високим степеном религијског веровања. У погледу тврдње да је демократија неодлучна и да производи превише размирица, резултати указују да су разлике статистички значајне код става према цркви/конфесији. У погледу слагања са овом тврдњом, према томе, највиши степен слагања је присутан код оних испитаника са највишим степеном персонализоване религиозности. Резултати истраживања показују да су, када је у питању тврдња да демократије нису добре за одржавање реда, разлике статистички значајне код става према цркви/конфесији. Закључујемо да највећи степен слагања са овом тврдњом исказују они испитаници са позитивним ставом према цркви/конфесији. Када је у питању тврдња да демократија може имати проблема али да је боља од осталих, резултати указују да су разлике значајне код става према цркви/конфесији и персонализоване религиозности. У погледу ове

тврдње закључујемо да највећи степен слагања са њом показују испитаници са најпозитивнијим ставом према цркви/конфесији.

У раду смо говорили и о три облика ауторитарне политичке културе: лидерско-поданичком, експертско-елитистичком и милитаристичком облику. Резултати истраживања показују да највећу подршку има експертско-елитистички облик. Такође смо испитивали однос димензија религиозности и сва три облика политичке културе. Када је у питању лидерско-поданички облик политичке културе, резултати указују да постоје статистички значајне разлике код религијског веровања и персонализоване религиозности. Дакле, највећи степен подршке овај облик политичке културе има код испитаника са највећим степеном персонализоване религиозности. Резултати истраживања показују да су, када је у питању експертско-елитистички облик политичке културе, разлике статистички значајне само код персонализоване религиозности. Овде закључујемо да експертско-елитистички облик политичке културе има највећи степен подршке код испитаника са највећим степеном персонализоване религиозности. Када је реч о милитаристичком облику политичке културе, резултати показују да су разлике статистички значајне код става према цркви/конфесији и код персонализоване религиозности. За овај облик закључујемо да највећи степен подршке ужива код оних испитаника са највећим степеном персонализоване религиозности.

Дакле, највећи степен подршке свим ауторитарним облицима политичке културе налазимо код персонализоване религиозности. Овај налаз је специфичан јер смо, сходно начину на који смо одредили ову димензију религиозности, очекивали да фактори ауторитарних облика политичке културе имају неповољан утицај на унутрашњи духовни свет појединаца који су тим факторима изложени.

Испитали смо и степен корелације између свих скорова и закључили да постоји веома слаба повезаност између димензија религиозности и политичке партиципације. Коначну проверу постављених хипотеза извршили смо регресионим моделима. Утврдили смо да су мушкарци негативан предиктор религијског веровања и персонализоване религиозности (и статистички значајан), али су код става према цркви/конфесији позитиван и нису статистички значајан. Старост је негативан и статистички значајан предиктор код религијског веровања

и персонализоване религиозности, али је код става према цркви/конфесији позитиван предиктор. Образовање је негативан и статистички значајан предиктор код религијског веровања и персонализоване религиозности, али не и код става према цркви/конфесији. Приход је пак негативан предиктор свих димензија религиозности. Међутим, село је позитиван предиктор свих димензија религиозности. Све религијске конфесије су позитиван и статистички значајан предиктор свих димензија религиозности. Дакле, у погледу социодемографских варијабли, наше хипотезе смо потврдили код религијског веровања и персонализоване религиозности, али не и код става према цркви/конфесији. Хипотезе су потврђене само у погледу села и религијских конфесија. Када су у питању политички предиктори, утврдили смо да су волонтеризам и чланство у организацијама политички предиктори религијског веровања са највишом вредношћу. Они су и статистички значајни предиктори религијског веровања. Остали политички предиктори религијског веровања јесу позитивни, али нису статистички значајни. Волонтеризам у организацијама је предиктор става према цркви/конфесији са највишом вредношћу. Међутим, чланство у организацијама овде је негативан предиктор. И политички активизам је негативан предиктор става према цркви/конфесији. Интересовање за политику је позитиван предиктор става према цркви/конфесији, а изборна партиципација је позитиван и статистички значајан предиктор. Волонтеризам је предиктор са највишом вредношћу и код персонализоване религиозности. Све димензије политичке партиципације су позитивни, али нису статистички значајни предиктори персонализоване религиозности. Када је у питању политичка култура као предиктор, налазимо да лидерско-поданички облик политичке културе има највишу вредност код религијског веровања. И милитаристички облик политичке културе је позитиван предиктор религијског веровања, а демократска оријентација и експертско-елитистички облик су негативни предиктори религијског веровања. Код става према цркви/конфесији, милитаристички облик политичке културе је предиктор највише вредности и статистички је значајан. Демократска оријентација је позитиван предиктор става према цркви/конфесији, а лидерско-поданичка и експертско-елитистичка политичка култура су негативни предиктори става према цркви/конфесији. Сви облици политичке културе су позитиван предиктор

персонализоване религиозности. Међутим, милитаристичка политичка култура показује највишу вредност као предиктор персонализована религиозности и статистички је значајна. Лидерско-поданичка политичка култура је позитиван и статистички значајан предиктор персонализоване религиозности. Демократска оријентација и експертско-елитистичка култура нису статистички значајне.

Дакле, у Србији се још увек подржавају облици ауторитарне политичке културе. У погледу односа облика религиозности и политичке културе, посебно су значајни резултати у смислу подршке ауторитарним облицима политичке културе код религијског веровања и персонализоване религиозности. Религијско веровање, схваћено као однос који значи признање, ограниченост и немоћ људског бића спрам неког моћног бића, и персонализована религиозност, као један индивидуализован и унутрашњи став према светом и духовном, приказују се као облици религиозности који највише подржавају лидерско-поданичку и милитаристичку политичку културу. Како ауторитарна политичка култура значи ниску или непостојећу политичку партиципацију, посматрано кроз поменуте димензије религиозности, доказујемо нашу општу теоријску хипотезу да виши ниво религиозности значи смањену политичку партиципацију. У ставу према цркви/конфесији, иако су лидерско-поданичка и експертско-елитистичка политичка култура негативни предиктори, хипотеза је одбрањена у смислу подршке милитаристичкој политичкој култури, чија је регресиона вредност много већа у односу на вредност демократске оријентације. Ови налази су у складу са изнетим када смо сагледавали појединачно димензије религиозности и димензије политичке партиципације. И тада смо закључили да су чланство у организацијама и волонтеризам предиктори религијског веровања и персонализоване религиозности са највишом регресионом вредношћу. Ове индивидуализоване димензије религиозности су у пропорционалном односу са нижим облицима политичке партиципације, што кореспондира са ауторитарном политичком културом.

Закључак до кога смо дошли односи се и на само разумевање религиозности у Србији. Ми смо персонализовану религиозност одредили као облик тзв. световне религиозности, а резултати до који смо дошли у односу са

димензијама политичке партиципације и облицима политичке културе указују на то да бити религиозан у Србији значи бити религиозан на традиционалан начин, без обзира на значење и суштину појединих димензија религиозности. Наши закључци, дакле, не упућују на то да можемо очекивати успостављање грађанског друштва и демократске политичке културе једино уколико буде смањен ниво религиозности. Међутим, променом у самом концепту религиозности, као вредносне оријентације, можда бисмо могли да очекујемо јачање демократске оријентације.

Као најважније истраживачке налазе на основу регресија, наводимо:

1. Волонтаризам и чланство у организацијама су позитивни предиктори религијског веровања. У Бога, живот после смрти, рај, пакао и грех више верују они који су чланови већег броја организација и који волонтирају у односу на оне који су укључени у мањи број организација и ређе волонтирају. Припадност некој религији разумемо као развијање везе између појединца и групе, али и као посвећеност појединца заједници. Шири облици социјалне партиципације су последица религијског веровања. Овде посебно мислимо на волонтирање и пружање помоћи другима кроз овај вид партиципације. Овакво понашање је свакако последица учења о предестинацији, што објашњава зашто су волонтеризам и чланство у организацијама позитивни предиктори религијског веровања. Објашњење лежи и у чињеници да су религиозне особе свесне присутности Бога, који има моћ да награђује и кажњава. „Страх од казне спречава антисоцијално и подстиче просоцијално понашање (Bering, Johnson, 2006). Заправо, реч је о већ поменутој Олпортовој интринзичкој религиозности – религиозност која се живи. Наш закључак је да религијско веровање представља фактор који узрокује развој емпатије, што представља основу волонтеризма и чланства у организацијама.

2. Изборна партиципација је позитиван предиктор става према цркви/конфесији. Овај налаз указује на то да они који чешће гласају имају позитивнији став према цркви/конфесији. Наиме, реч је о појединцима који имају

поверење у институције. Као што смо у теоријском делу истакли, гласање на изборима представља најопштији облик политичке активности; не гласати значи повући се из политичке заједнице и бити неодговоран према себи и заједници. Верници су ти који „треба да буду субјект политичког живота у име цркве. Црква охрабрује и увек ће охрабривати вернике да учествују у политици и да буду одговорни“ (Мајендорф, 2007).

3. Експертска култура је негативан предиктор става према цркви/конфесији.

Ово објашњавамо тиме што је залагање за експертску владу саставни део профаног погледа на свет, који искључује утицај цркве на политику. Сматрамо да поверење у експертску владу настаје услед губитка поверења у класичне политичке институције, али и институције уопште. У друштвима у којима преовлађује овај тип политичке културе људи имају већу контролу над факторима несигурности, услед чега су мање религиозни.

4. Милитаристичка култура је позитиван предиктор става према цркви/конфесији.

Овај налаз упућује на то да они који подржавају милитаристичку културу имају позитивнији став према цркви/конфесији. Према нашем схватању, и милитаризам и став према цркви/конфесији су одраз ауторитарности. Ако имамо у виду да су ред, поредак и хијерархија заједничке карактеристике и војске и цркве, то у великој мери објашњава зашто је милитаристичка култура позитиван предиктор става према цркви/конфесији. Неки аутори су указивали на нарочиту повезаност екстринзичне религиозности (Allport, 1950), као религиозности која је заснована на мотивима прихватања од стране социјалне групе, и ауторитарности (Argyle, 2000). Религиозност уопште, а посебно став према цркви/конфесији, подразумева одређене норме и правила, праћене ригидношћу, што је карактеристика ауторитарности.

5. Милитаристичка култура је позитиван предиктор персонализоване религиозности.

Овај налаз нас наводи на закључак да постоји веза између духовности и војне власти. Та јака веза произилази из стања отуђености, изолованости, тиме и несигурности, и потребе да се потражи сигурност. Лична несигурност води у религиозност. Управо из потребе за сигурношћу јача вредновање војне власти. Религијска духовност производи хипериндивидуализам који значи смањење значаја опште прихваћених друштвених норми. Тачније, „што је мањи значај и универзалност општеприхваћених друштвених норми, то је мањи степен социјалног поверења“ (Бешић, 2014), а тиме већи степен несигурности. Ово слабљење значаја друштвених норми и низак ниво социјалног поверења производе друштвену аномију, коју сматрамо узроком повећане духовности и захтева за јаком влашћу.

9 ЛИТЕРАТУРА

- Абазовић, Д., *Босанскохерцеговачки муслимани између секуларизације и десекуларизације*, Synopsis Загреб – Сарајево, 2012, стр.29.

- Almond, G., Verba, S., *The Civic Culture: Political Attitudes and Democracy in Five Nations*, Princeton, Princeton University Press, 1963.
- Almond, G., *The political system and comparative politics : The contribution of David Easton*, in : Monroe, K. R., *Contemporary political theory*, L.A., University of California press, 1997.
- Almond, Gabriel A., Sidney Verba, *The Civic Culture Revisited*, Boston: Little Brown, 1980.
- Almond, G., Coleman, J. S., *The politics of the developing areas*, Princeton NJ, Princeton university press, 1960.
- Almond, G., Verba, S., *Цивилна култура : Политички ставови и демократија у пет земаља*, Загреб, Политичка култура, 2000.
- Allport, G. W., *The individual and his religion*, New York: Macmillan 1950.
- Altemeyer, B., *The authoritarian specter*, Cambridge: Harvard University Press, 1996.
- Anderson, C. J. et. al. *Losers Consent: Elections and Democratic Legitimacy*, Oxford University Press, New York, 2005, str. 189.
- Анић, Р.Ј., *Више од заданога. Жене у цркви у Хрватској у 20. стољећу*, Сплит, Фрањевачки институт за културу мира, 2003.
- Argyle, M., *Psychology and religion*. New York: Routledge, 2000.
- Asad, T., *Geneologies of religion, Discipline and reasons of power in Christianity and Islam*, Baltimore, The Jahn Hopkins U.P., 1993.

- Бахтијаревић, Ш., *Религијско припадање у увјетима секуларизације друштва*, Загреб, Народно свеучилиште града Загреб: Центар за актуални политички студиј, 1975.
- Бакић-Хејден, М., *Религија и религијски ауторитет у доба секуларизма и глобализације – неке импликације за Балкан*, у : *Религија, религиозност и савремена култура*, Зборник Етнографског института САНУ, Београд, Чигоја, 2014.
- Бандић, Д., *Царство земаљско и царство небеско*, Београд, Библиотека ХХ век, 1990.
- Barber, B., *Searching for civil society*, National Civic Review , 84: 114–19, 1995.
- Barber, B., *Strong democracy- participatory politics for a new age*, University of California press, 2003.
- Bauman, Z., *In search of politics*, Cambridge : Polity press, 1999.
- Беговић, Х., *О волонтирању и волонтерима – волонтеркама*, Загреб, 2006.
- Benett, S., *Apathy in America 1960-84: Causes and consequences of citizens political indifference*, Dobbs Ferry, NY, Transnational publishers, inc, 1986.
- Berger, P., *The sacred canopy, elements of a sociological theory of religion*, New York, 1969.
- Бергер, П., *Православље и глобални плурализам*, у : Д.Б.Ђорђевић и М. Јовановић, *Могућности и домети социјалног учења православља и православне цркве*, Београд- Ниш, 2010.

- Berger, P., *From the crisis of religion to the crisis of secularity*, u : M. Douglas, S. Tripton, *Religion and America spirituality in a secular age*, Boston, 1983.
- Berger, P., *Religion and global civil society*, u : *Religion in global civil society*, Oxford – New York, Oxford University press, 2005.
- Бергер, П., Десекуларизација света – препород религије и светска политика, Meditteran Publishing, 2008.
- Berger, P., *Between relativism and fundamentalism- religious resources for a middle position*, Cambridge, Grand Rapids Michigan, 2010.
- Bering, J., Johnson, D., *Hand of God, Mind of Man: Punishment and cognition in the evolution of cooperation*, Evolutionary psychology, 2006.
- Бешић, М., *Транзиционе трауме и промене вредносних оријентација – генерацијски приступ : компаративна емпиријска студија вредности у земљама бивше Југославије*, 2014, стр. 256.
- Бешић, М., Ђукановић, Б., *Богови и људи. Религиозност у Црној Гори*. Подгорица, ЦИД, 2000, стр. 213-217.
- Биговић, Р., *Црква и друштво*, Београд, 2000.
- Биговић, Р., *Црква у савременом свету*, Београд, Службени гласник, 2010.
- Биговић, Р., *Православна црква и европске интеграције*, у : *Религиозност грађана Србије и њихов однос према процесу европских интеграција*, Београд, Konrad Adenauer Stiftung, Центар за европске студије, Хришћански културни центар, 2011.

- Birch, A., *The concepts and theories of modern democracy*, Routledge, New York, 2007.
- Благојевић, М., *Планови глобализације, у : Митологизација глобализације и религија*, Јунир, Свен, Ниш, 2005.
- Благојевић, М., *Религија и црква у трансформацијама друштва*, Институт за филозофију и друштвену теорију, Филип Вишњић, Београд, 2005.
- Благојевић, М., *Виталност религије у (де)секуларизованом друштву*, Београд, 2015.
- Благојевић, М., *Савремена (де)секуларизација српског друштва, у : Д. Ђорђевић, Муке са светим*, Нишки културни центар, Ниш, 2007.
- Благојевић, М., *О социолошким критеријумима религиозности – колико има (православних) верника данас*, Београд, Филозофија и друштво, Vol. 20, br. 1, 2009а.
- Благојевић, М., *Религиозна Европа, Русија и Србија : јуче и данас*, Филозофија и друштво, 2008.
- Благојевић, М., *Религијско-конфесионална идентификација и вера у Бога грађана Србије*, у Филозофија и друштво, XXIII, бр.1, 2012.
- Бобио, Н., *Будућност демократије – одбрана правила игре*, Филип Вишњић, Београд, 1991.
- Богдановић, М., *Век и по транзиције у Србији : биланси и изгледи, у: Промене постсоцијалистичких друштава из социолошке перспективе*, Београд, Центар за социолошка истраживања, 1997.

- Booth, J. A., Seligson, M. A., *Path to Democracy and the Political Culture of Costa Rica, Mexico, and Nicaragua*, u: Diamond, L. (ured.), *Political Culture and Democracy in Developing Countries*, Lynne Reinner Pub., Inc., 1993., str. 133.
- Borg, S., *Electoral participation*, u : J. Derh, E. Scarbrough, *The impact values*, Oxford university press, p. 453, 1995.
- Boudon R, Bourricaud F, *Dictionnaire critique de la sociologie*, Paris, PUF, 1982, у: М. Марјановић, *Социологија*, Нови Сад, Школска књига, 2016, стр. 229.
- Bruce, S., *God is dead: secularization in the West, Religion and spirituality in the modern world*, Oxford, Blackwell Publishing, 2002.
- Bruce, S., *Religion in modern world: from catedrals to cults*, Oxford University Press, Oxford, 1996.
- Bruce, S., *Religion and modernization*, Oxford, University press, 1992.
- Budge, I., *Direct democracy : terms of debate*, u : D. Held, *Prospect for democracy : North, South, East, West*, Polity press, Cambridge, p. 154, 1993.
- Call, V., Heaton, T., *Religious influence on marital stability*, Journal for the scientific study of religion 36, 382-393, 1997.
- Campbell, A., Gurin, G., Miller, W., *The voter decides*, Evanston, IL : Row and Peterson, 1954.
- Casanova, J., *Public religion in the modern world*, University of Chicago Press, Chicago, 1994.

- Cesari, J., *When islam and democracy meet*, 2004.
- Chavez, M., *Secularization as declining religious authority*, *Social Forces*, 72, 1994.
- Цифрић, И., *Перцепција неких односа цркве и државе и улоге цркве и религије у друштву*, *Социологија села*, 1-2, 227-269, Загреб, 2000.
- Cohen, Jean L. Andrew Arato, *Civil Society and Political Theory*, Cambridge, MA, MIT Press, 1992.
- Cohen, J., Rogers, J., *Secondary associations and democratic governance*, *Politics and society*, 20 (4), 393-472, 1992.
- Coleman, J., *Social capital in the creation of human capital*, *American Journal of Sociology*, 94(Suppl.), S95-S 120, 1988.
- Curtis, K., Ellison, C., *Religious heterogamy and marital conflict: Findings from the national survey of families and households*, *Journal of family issues*, 23, 551-577, 2002.
- Cvitković, I., *Has the return or religions occurred or return to the religion*, u: D. Gavrilović, *Revitalization of religion theoretical and comparativ approaches*, Niš, 2009.
- Цвитковић, И., *Социологија религије*, Министарство образовања, науке, културе и спорта, Сарајево, 1996.
- Dahl, R., *Poliarchy: Oposition and Participation*, Yale University Press, Yale, 1973.
- Dahl, R., *A preface to economic democracy*, University of California press, Berkley, 1985.

- Dahl, R., *A Democratic Dilemma: System Effectiveness versus Citizen Participation*, Political Science Quarterly, Volume 109, Number 1, Spring 1994.
- Dahl, A., *Comment on Manley*, The American political science review, vol.77, br.2,1983.
- Dahlgren, P., *Тражење разговорне јавости. Медији, просуђујућа демократија и грађанска култура*, Public, Vol. IX, br. 3, str. 5-25, 2002.
- Дал, Р., *Полиархија (партиципација и опозиција)*, Филип Вишњић, Београд, 1997.
- Dalton, R. J., *Citizen politics in western democracies. Public opinion and political parties in the United States, Great Britain, West Germany and France*, Chatham, NJ, Chatham House, 1988.
- Dalton, J., *Democratic challenges, democratic choices. The erosion of political support in advanced industrial democracies*, Oxford : Oxford university press, 2004.
- Dalton, R., *Citizenship norms and the expansion of political participation* , Political Studies 56 (1), p. 76–98, 2008.
- Dalton, J. R., *Citizen Politics. Public Opinion and Political Parties in Advanced Industrial Democracies*. Washington: CQ Press, 2008.
- Davie, G., *Религија у сувременој Европи*, Голден маркетинг, Загреб, 2005.
- Demerath, J., *Secularization extended: from religious myth to cultural commonplace*, u: F. Richard, *The Blackwell companion to sociology of religion*, Blackwell Publishing, 2003.

- Димитријевић, П., Вучетић, Д., *Систем локалне самоуправе*, Службени гласник, Београд, 2011.
- Diamond, L., *Toward democratic consolidation*, Journal of democracy, vol. 5, no. 3, 1994.
- Diamond, L., *Civil society and democratic development : Why the public matters ?*, Center for international and comparative studies, University of Iowa, 1997.
- Diamond, L., *Developing Democracy: Toward Consolidation*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1999.
- Diemer, M. A., *Fostering marginalized youths' political participation: Longitudinal roles of parental political socialization and youth sociopolitical development*, American Journal of Community Psychology, Epub ahead of print, doi: 10.1007/s10464-012-9495-9, 2012.
- Диркем, Е., *Елементарни облици религијског живота*, Београд, Просвета, 1982.
- Dobbelaere, K., *Secularization theories and sociological paradigms : a reformulation of the private – public dichotomy and the problem of societal integration*, Sociological analysis 46, 1985.
- Dobbelaere, K., *Towards an integrated perspective of the processes related to the descriptive concept of secularization*, Sociology of religion, 60 (3), 229-247.
- Дуганџија, Н., *Световна религија*, Београд, Младост, 1980.
- Чупић, Ч., *Социологија : структура, култура, владавина*, Чигоја штампа, Београд, 2002.

- Чупић, Ч., *Политика и зло*, Чигоја штампа, Београд, 2001, стр. 24.
- Чупић, Ч., *Политичка култура и медији*, Годишњак 2. део : Новинарство, комуникологија, културологија, Београд, ФПН, 339-351, 2009.
- Ћимић, Е., *Социјалистичко друштво и религија*, Сарајево, Свјетлост, 1966.
- Ћимић, Е., *Атеизам као повијесни хуманизам*, Загреб, Школске новине, 1988.
- Ћимић, Е., *Структура религиозне свести у грађанским и сеоским срединама*, Ревизија за социологију, Загреб, Социолошко друштво Хрватске, 1971.
- Ћипаризовић-Радисављевић, Д., *Религија и свакодневни живот: Везаност људи за религију и цркву у Србији крајем деведесетих*, у: Србија крајем миленијума, : *Разарање друштва, промене и свакодневни живот*, стр.215-248, Институт за социолошка истраживања Филозофског факултета у Београду, Београд, 2002.
- Ћипаризовић-Радисављевић, Д., *Религиозност и традиција*, Институт за социолошка истраживања филозофског факултета у Београду, Београд, 2006, стр. 87.
- Ћипаризовић-Радисављевић, Д., *Десекуларизација Србије*, у : *Религија у вртлозима глобализације*, ЈУНИР, Свџн, Ниш, 2005.
- Ћорић, Ш., *Психологија религиозности*, Јастребарско: Наклада Слап, 1998.
- Ћулум, Б., *Зашто и како вредновати волонтирање ? : анализа модела институционалног признавања волонтирања као предувјета за дугорочни развој културе волонтирања и остваривања предности у кориштењу*

услуга или код запошљавања, Загреб, Министарство обитељи, бранитеља и међугенерациске солидарности, 2008.

- Ђорђевић, Д., *Религија*, у : Од магије до науке, Ниш, Градина, 1994.
- Ђорђевић, Д., *Феномен секуларизације и социологија*, Социолошки преглед, Књ. XVI, бр. 3, 1982.
- Ђорђевић, Д., *О религији и атеизму: прилози социологији религије*, Ниш:Београд, Градина:Стручна књига, 1990.
- Ђорђевић, Д., *Религијско-црквени комплекс у постоктобарском периоду у : Пет година транзиције у Србији II*, Београд, Социјалдемократски клуб, Фондација Friedrich Ebert, 2006.
- Ђорђевић, Д., *Religiousness of Serbs at the beginning of the 21st century: What is about?*, у : D. Gavrilović, *Revitalization of religion theoretical and comparativ approaches*, YSSS Annual-year XVI, Niš, 2009.
- Edwards, Bob, Michael W. Foley and Mario Diani, *Beyond Tocqueville: Civil Society and the Social Capital Debate in Comparative Perspective*, Hanover, NH: University Press of New England, 2001.
- Erbe, W., *Social involvement and political activity: a replication and elaboration*, American sociological review, 24(2), 198-215, 1964.
- Фридрих, К., *Конституционализам, ограничавање и контрола власти*, ЦИД, Подгорица, 1996.
- Фром, Е., *Здрaво друштво*, Београд, Нолит, 1989.

- Фукујама, Ф., *Друштвени капитал*, у: Зборник радова : *Култура је важна*, Београд, Плато, 2004.
- Галић, Б., *Политичка култура нових демократија*, Ревизија за социологију, Vol. Xxxl, no. 3-4, 197-209, 2000.
- Гавриловић, Д., *Уводно предавање : Модернизацијски процеси – религија-глобализација*, у: *Религија у вртлозима глобализације*, Јунир : Свен, Ниш, 2005.
- Герц, К., *Религија као културни систем*, у: *Култура*, број 13-14, 1971.
- Gellner, E., *The importance of being modular*, in: J. A. Hall, *Civil society : theory, history and comparison*, Cambridge polity press, 1995.
- Гиденс, Е., *Последице модерности*, Филип Вишњић, Београд, 1998.
- Глигорић, Ј., *Утицај верске традиције на борбени морал Војске Југославије-резултати емпиријских истраживања*, у: *Војска и вера*, Београд, Новинско-информатицни центар „Војска“, 2001.
- Годшо, Ж., *Револуције 1848*, Београд, 1987.
- Голубовић, З., *Ауторитарно наслеђе и препреке за развој цивилног друштва и демократске политичке културе*, у: Д. Вујадиновић, Л. Вељак, В. Гоати, В. Павићевић, *Између ауторитаризма и демократије : Србија, Црна Гора, Хрватска – Цивилно друштво и политичка култура*, Књига 2, ЦЕДЕТ, Београд, 2004.
- Gramsci, A., *Philosophie der Praxis, Gefängnishefte 10 und 11*, ur. Wolfgang Fritz Haug, Berlin, 1995.

- Greenstein, F., *Can personality and politics be studied systematically?*, Political psychology, 13 (1), 105-128, 1992.
- Gutmann, A., *Freedom of association: An introductory essay*, Princeton university press, 1998.
- Хабермас, Ј., *Јавно мњење*, Београд, Култура, 1969.
- Habermas, J., *Further Reflections on the Public Sphere*, p. 421-461 in Craig Calhoun (ed.) *Habermas and the Public Sphere*, Cambridge, MA: MIT Press, 1992.
- Habermas, J., *Between facts and norms*, Polity press, Cambridge, 1996.
- Хабермас, Ј., Рацингер, Ј., *Дијалектика секуларизације о уму и религији*, Библиотека Парерга, Београд, 2007.
- Halman, L., Petterson, T., *A decline of religious values?*, in: P. Ester, M. Braun, P. Mohler, *Globalization, Value change and generations*, Leiden-Boston: Brill, 2006.
- Хамилтон, М., *Социологија религије*, Београд, Клио, 2003.
- Хантингтон, С., *Трећи талас, демократизација на измаку двадесетог века*, ЦИД, Подгорица, 2004.
- Хантингтон, С., *Сукоб цивилизација*, ЦИД, Подгорица, 2000.
- Harvieu-Leger, D., *The role of religion in social cohesion*, Conference paper, *Reflection group on the spiritual and cultural dimensions of Europe*, 2003.
- He, B., *Civil society and democracy*, Cambridge, Polity press, 2002.

- Held, D., *Models of democracy*, Stanford university press, Stanford, California, 1987.
- Hirst, P., *Associative democracy : new forms of social and economic governance*, Oxford, Polity press, 1994.
- Хобсбаум, Е. Ј., *Доба револуције, Европа 1789-1848*, Загреб, 1987.
- Holden, G., *Psychology, religion and the family-it's time for revival*, Journal of family psychology, 15, 657-662, 2001.
- Hooghe, M., *Voluntary associations and democratic attitudes: value congruence as a causal mechanism*, in: M. Hooghe, D. Stolle, *Generating social capital: civil society and institutions in comparative perspective*, New York:Palgrave Macmillan, 2003.
- Hübner, K., *Das Christentum im Wettstreit der Religionen*, Tübingen, 2003, наведено према: Ј. Хабермас, Ј. Рацингер, *Дијалектика секуларизације*, Београд, 2007.
- Huntington, S. P., *Will More Countries Become Democracies?*, Political Science Quarterly, Vol. 99, br. 2, 1984., str. 193-218.
- Hunt, R., King, M., *Religiosity and marriage*, Journal of the scientific study of religion, 17, 399-406, 1978.
- Inglehart, R., *Globalization and Postmodern Values*, The Washington Quarterly 23 (1), p. 215–228, 2000.
- Inglehart, R., *Culture shift in advanced industrial society*, Princeton, Princeton University Press, 1990.

- Ingelhart, R., *The renaissance of political culture*, American political science review, Volume 82, Issue 04, p. 1203-1230, Cambridge University Press, 1988.
- Inglehart, R., *Modernization and Postmodernization: Cultural, Economic and Political Change in 43 Societies*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1997.
- Ishijama, J., *Comparative Politics: Principles of Democracy and Democratization*, Wiley-Blackwell, 2012.
- Јукић, Ј., *Будућност религије*, Матица Хрватска, Сплит, 1991.
- Јукић, Ј., *Лица и маске светога*, Загреб, Кршћанска Садашњост, 1997.
- Kase, M., Barnes, H., *The future of political protest in western democracies in: Political action: mass participation in five western democracies*, Sage publications, 1979, p. 530-531.
- Kaase, M., *Democracy and Political Action*, International Political Science Review 51 (5), p. 539-551, 2010.
- Kaase, M., (ur.), *Political Action: Mass Participation in Five Western Democracies*, Sage Publications, 1979.
- Kaufmann, B., *Dane Waters, Direct Democracy in Europe: A Comprehensive Reference Guide to the Initiative and Referendum Process in Europe*, IRI Europe, Carolina Academic Press, Durham, North Carolina, 2004.
- Keane, J., *Civil society – Old images, New perspectives*, London, Polity press, 1998.

- Кимлика, В., *Савремена политичка филозофија*, Нова српска политичка мисао, Београд, 2009.
- King, M, Horton, R., *Measuring the religious variables: replication*, Journal of the scientific study of religion, 11, 240-251, 1972.
- Kippenberger, H., Riesebrodt, M., *Max Webers Religionssystematik*, Tubingen, 2001.
- Knoblauch, H., *Sociologija religije*, Zagreb, Demetra, 2004.
- Knutsen, C. H., *The Economic Effects of Democracy and Dictatorship*, PhD Thesis, University of Oslo, Oslo, 2011.
- Крстић, З., *Православље и модерност* (теме практичне теологије), Службени Гласник, Београд, 2012.
- Кубурић, З., *Слика о Богу у ставовима опште популације на Балкану – субјективизација истине*, у : В. Јеротић, М. Ивановић, *Религија између истине и друштвене улоге*, Београд, 2009.
- Кубурић, З., *Хришћанство и психичко здравље верника*, у : Хришћанство, друштво, политика, ЈУНИР, Ниш, 1999.
- Лајпхарт, А., *Демократија у плуралним друштвима*, Школска књига, Загреб, 1992.
- Лазић, М., *Промене и отпори*, Филип Вишњић, Београд, 2005.
- Лебедев, С., *Религиозност в поисках Рубикона*, Социологическиј журнал, Москва, 2005.

- Lehmann, D., *Religion and globalization in Religion in modern world*, Routledge, London and New York, 2002.
- Lively, J., *Democracy*, Oxford, Basil Blackwell, 1975.
- Лукман, Т., *Секуларизација – модеран мит*, у : Повратак светог, Ниш, Градина, 1994.
- Мајендорф, Ј., *Сведочење хришћана у савременом свету*, Краљево, 2007.
- Малдини, П., *Политичко-културални предувјети демократизације*, Политичка мисао, Vol. XLIII, бр. 3, стр. 87 – 108, 2006.
- Малдини, П., *Демократизација и вриједносне оријентације у хрватском друштву*, *Анали хрватског политолошког друштва*, часопис за политологију, Vol. 2, по. 1, 2006.
- Манхајм, К., *Дијагноза нашег времена*, Mediterran publishing, Нови Сад, 2009.
- Мардешкић, Ж., *Религија у постмодернитету: Нестанак или повратак светог?* у: Д. Ђорђевић, *Муке са светим*, Нишки културни центар, Ниш, 2007.
- Мариновић Јеролимов, Д., *Религијске промене у транзицијским увјетима у Хрватској: промене у димензијама религијске идентификације и праксе*, *Социологија села*, 38, 43-80, Загреб, 2000б.
- Мариновић Јеролимов, Д., *Религиозност, нерелигиозност и неке вриједности младих*, у : *Млади уочи трећег миленијума*, Институт за друштвена истраживања, Загреб, 2002.

- Марјановић, М., Марков, С., *Основи социологије*, Природно-математички факултет, Нови Сад, 2011.
- Марјановић, М., *Социологија*, Нови Сад, Школска књига, 2016.
- Маркешкић, И., *Је ли Црква организација? Лухманов приступ*, *Vosna Franciscana*, година VI, број 9, 1998.
- Мартин, Д., *Питање секуларизације, перспективе и ретроспективе*, у : Д. Ђорђевић, *Повратак светог*, Ниш, Градина, 1994.
- Marsh, A., *Political action in Europe and the USA*, London, Macmillan, 1990.
- Матић, М., Подунавац, М., *Политички систем*, Институт за политичке студије, Београд, 1994.
- Merkel, W., *Укотвљене и мањкаве демократије*, Политичка мисао, Vol. XLI, бр. 3, стр. 80-104, 2004.
- Mill, J. S., *Considerations on representative government*, Cambridge university press, 2010.
- Milbrath, L.W., Goel, M.L., *Political Participation*, Chicago, Rand, 1977.
- Miller S. A., Hoffmann, J.P., *Risk and Religion: An Explanation of Gender Differences in Religiosity*, *Journal of the Scientific Study of Religion* 34(1), 63-75, 1995.
- Momen, M., *The phenomenom of religion- a thematic approach*, Oxford, Oneworld publications Banbury road, 1999.
- Muller, E., *Aggressive political participation*. Princeton: Princeton University Press, 1979.

- Неш, К., *Савремена политичка социологија : Глобализација, политика и моћ*, Службени гласник, Београд, 2006.
- Offe, C., *Modernity and the State : East, West*, Polity press, Cambridge, 1996.
- Olsen, M. E., *Social participation and voting turnout: a multivariate analysis*, American sociological review, 37, 317-333, 1972.
- Пантић, Д., *Политичка култура и вредности*, у : М. Васовић, *Фрагменти политичке културе*, Институт друштвених наука, Центар за политиколошка истраживања и јавно мњење, Београд, 1998.
- Пантић, Д., *Природа интересовања*, Истраживачко-издавачки центар ССО Србије, Београд, 1980.
- Пантић, Д., *Вредности и процеси социјалне интеграције и дезинтеграције*, у : *Интегративни и дезинтегративни процеси у земљама транзиције*, Београд, 1998, стр. 232.
- Пантић, Д., *Класична и световна религиозност*, Београд: Центар за политиколошка и јавномњењска истраживања, 1988.
- Parry, G., Moyser, G., Day, N., *Political Participation and Democracy in Britain*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992.
- Patemann, C., *Participation and Democratic theory*, Cambridge university press, Cambridge, 1970.
- Putnam, R., *Bowling Alone: America's Declining Social Capital*, Journal of Democracy 6(1): 65-78, 1995.

- Putnam, R., *Bowling Alone: The Collapse and Revival of American Community* (New York: Simon and Schuster), 2000.
- Патнам, Р., *Како демократију учинити делотворном*, Факултет политичких знаности, Загреб, 2003.
- Патнам, Р., *Куглати сам- Сломи обнова америчке заједнице*, Mediterran publishing, Нови Сад, 2008.
- Павићевић, В., *Уводна (карактеристична) дефиниција религије*, Социологија религије, Београд, 1980.
- Павићевић, А., *Религија, религиозност и савремена култура : Од мистичног до (и)рационалног и vice versa*, у: *Религија, религиозност и савремена култура*, Зборник Етнографског института САНУ, Београд, Чигоја, 2014.
- Павловић, В., *Цивилно друштво и демократија*, Службени гласник, Београд, 2009.
- Павловић, В., *Потиснуто цивилно друштво*, Београд, Екоцентар, 1995.
- Paxton, R., *Social capital and democracy: an interdependent relationship*, American sociological review, American sociological association, vol.67, no.2, p. 254-277, 2002.
- Подунавац, М., *Политичка култура и политичке установе*, у : М. Васовић, *Фрагменти политичке културе*, Београд, Институт друштвених наука, стр. 13, 1998.
- Подунавац, М., *Принцип грађанства и поредак политике*, Факултет политичких наука, Чигоја штампа, Београд, 2001.

- Подунавац, М., *Политичка култура и политички односи*, Чигоја штампа, Београд, 2008.
- Попов, З., *Догматизам глобализма световне религије*, у : *Дијалог и догма*, Нови Сад, ЦЕИР, 2002.
- Рупе, L. W., *Culture and Political Science: Problems in the evaluation of the concept of political culture*, in: *Social Science Quarterly*, 53 (September) 2, 285-296, 1972.
- Радошевић, С. М., *Монашка цивилизација*, I, Центар за геопоетику, Чип штампа, Београд, 1994.
- Ракић, Р., *Богословска енциклопедија*, Православна реч, Нови Сад, 2000.
- Ранковић, М., *Социолошке теорије о друштвеној промени и историјском развоју*, у : М. Поповић, М. Ранковић, *Теорије и проблеми друштвеног развоја*, Београд, БИГЗ, 1981.
- Reese-Schafer, W., *Civilno društvo i demokratija*, *Polit. misao*, Vol XLI, br. 3, str. 65–79, 2004.
- Rice, T. W., Feldman, J. L., *Civic Culture and Democracy from Europe to America*, *The Journal of Politics*, Vol. 59, br. 4, 1997., str. 1152.
- Риедел, М., *Друштво, грађанско*, Погледи, бр. 18, Сплит, 1988.
- Robertson, R., *Globalization : social theory and global culture*, Sage, 1992.
- Рорти, Р., Ватимо, Ђ., *Будућност религије*, Албатрос плус, Београд, 2011.

- Rot, H., *Основи социјалне психологије*, Завод за уџбенике и наставна средства, Београд, 1994.
- Rawls, J., *Political liberalism*, Ney York, Columbia university press, 1993.
- Schmitter, P.C., and Terry L. K., *The Conceptual Travels of Transitologists and Consolodologists: How Far to the East Should They Attempt to Go?* In : *Slavic Review*, Vol. 53, No. 1 pp. 173-185, 1994.
- Сејид Хусеин Наср, *Религија и секуларизам- њихово значење и манифестовање у муслиманској историји*, ГВИС, бр. 5 / 1982.
- Становчић, В., *Политичка култура и политички живот*, у: *Енциклопедија политичке културе*, Савремена администрација, Београд, 1993.
- Stark, R., *Secularization, R.I.P. – Rest in Peace*, hrr.hartsem.edu, 1999.
- Stark, R., Bainbridge, W., *A theory of religion*, New York, Toronto:Lang, 1988.
- Schumpeter, J., *Kapitalizam, socijalizam i demokratija*, Zagreb, Globus, 1981.
- Schiller, T., *Direct Democracy and Theories of Participatory Democracy: Some Observations*, у : Zoltan Tibor Palinger, Bruno Kaufmann, Wilfred Marxer, Theo Schiller, (eds.), *Direct Democracy in Europe – Developments and Prospects*, Springer Link, 2007.
- Snarey, J., Dollahite, D., *Varieties of religion-family linkages*, *Journal of family psychology*, APA, Waschingon, 15, 646-651, 2001.
- Steinberger, P. J., *Urban Politics and Communalilty*, *Urban Affairs Quarterly* 20 , pp. 4- 21, 1984.

- Стојиљковић, З., *Партијски систем Србије*, Службени гласник, Београд, 2008.
- Stolle, Dietlind, Hooghe, Marc, Micheletti, Michele, *Politics in the supermarket : political consumerism as a form of political participation*, International political science review, Vol.26, No.3, 2005, p. 245-269.
- Taylor, C., *A secular age*, Cambridge, Massachusetts and London, England, The Belknap press of Harvard university press, 2007.
- Тејлор, Ч., *Призивање грађанског друштва*, Београдски круг, Београд, 2000.
- Thomassen, J., J. van Deth, *Political involvement and democratic attitudes*, in : S.H. Barnes, J. Simon, *The postcommunist citizen*, Budapest, Erasmus foundation and Institute for political science of the Hungarian Academy of Sciences, 1998.
- Токвил, А., *О демократији у Америци*, Подгорица, ЦИД, 1990.
- Topf, R., *Electoral participation*, in : H. D. Klingemann, D. Fuchs (ed), *Citizens and the state*, Oxford, Oxford university press, 1995.
- Трифуновић, В., *Религијско образовање и културни идентитет*, 133/2010.
- Tschannen, O., *Sociological controversies in perspective*, Review of religious research, n.1, 1994.
- Турен, А., *Нова парадигма : за боље разумевање савременог друштва*, Београд, Службени гласник, 2011.

- Шајнер, Л., *Појам секуларизације у емпиријском истраживању*, у: *Повратак светог*, Ниш, Градина, 1994.
- Шибер, И., *Ауторитарна структура личности – критички приказ југословенских истраживања*, Политичка мисао, 1, 1989.
- Шибер, И., *Политичка култура и транзиција*, Политичка мисао, vol. XXIX, no. 3, стр. 93-110, 1992.
- Шибер, И., *Социјална структура и политички ставови*, CAPS, Загреб, 1974.
- Шимић, Ј., *Религије и цркве пред изазовом глобализације*, 2009.
- Шрам, З., *Религиозност и друштвена свест*, Црква и свијет, Сплит, 36, 389-420, 2001.
- Штимац, З., *Наука о религији на немачким универзитетима*, у: *Религија и толеранција*, бр. 6, Нови Сад, 2006.
- Шушњић, Ђ., *Отпори критичком мишљењу*, Загреб, РЗ РКССОХ, 1989.
- Шушњић, Ђ., *Религија I : појам, структура, функције*, Београд, Чигоја штампа, допуњено издање, 2009, стр. 54.
- Шушњић, Ђ., *Религија II : значења, теорије, преплитања, сусрети*, друго допуњено издање, Београд, Чигоја штампа, 2009.
- Шувар, С., *Социологија села*, I том, Загреб, Школска књига, 1988.

- Uhlaner, C. J., *Political participation*, In: Smelser, N. J. and Baltes, P. B. (Eds.), *International encyclopedia of the social behavioral sciences*, Amsterdam: Elsevier, 2001.
- Валис, Р., Брус, С., *Секуларизација: трендови, подаци и теорија*, у : *Повратак светог*, Ниш, Градина, 1994.
- Васовић, В., *Савремене демократије I*, Службени гласник, Београд, 2012.
- Vaus de D., McAllister, I., *Gender Differences in Religion: A Test of the Structural Location Theory*, *American Sociological Review* 52 (4) : 472-481, 1987.
- Вебер, М., *Сабрани списи о социологији религије*, том 1, Издавачка књижарница Зорана Стојановића Сремски Карловци, Нови Сад, 1997.
- Verba, S., Nie, H., *Participation in America: political democracy and social equality*, Publishers, 1972, p.5.
- Verba, S., In: Pye, L. & Verba, S. (Eds.) *Political culture and political development*, Princeton University Press, pp. 130-170, 1965.
- Verba, S., Nie, N., Kim, J., *Participation and Political Equality: A Seven-Nation Comparison* New York: Cambridge University Press, 1978.
- Вилсон, Б., *Култура и религија: Исток и Запад*, Култура, бр. 65-65, 1984.
- Вилсон, Б., *Нови ликови хришћанске заједнице*, у : Џ. Макманерс, *Оксфордска историја хришћанства*, Клио, Београд, 2005.
- Витингтон, К., *Преиспитивање Токвилове Америке*, у : Зборник радова : *После Токвила*, Нови Сад, Издавачка књижарница З. Стојановића, 2004.

- Вратуша-Жуњић, В., *Развој, религија, рат*, Институт за социолошка истраживања филозофског факултета, Београд, 1995.
- Врцан, С., *Од кризе религије к религији кризе*, Загреб, Школска књига, 1986, стр.55 – 57.
- Врцан, С., *Вера у вртлозима транзиције*, Сплит, Глас Далмације, 2001.
- Врцан, С., *Нови изазови за сувремену социологију религије (политизација религије и религизација политике у посткомунизму)*, Ревизија за социологију, бр. 1- 2, 1999.
- Вујадиновић, Д., *Цивилно друштво и политичка култура*, Филозофска истраживања, год. 28, св. 1 (21 – 33), 2008.
- Вујадиновић, Д., *Цивилно друштво и политичке институције – Србија у вртлогу промена*, Правни факултет универзитета у Београду, Београд, 2009.
- Вујчић, В., *Политичка култура и политичка социјализација*, Загреб, Алинеа, 1993.
- Вукомановић, М., *Свето и мноштво – изазови религијског плурализма*, Београд, Чигоја штампа, 2001.
- Вулетић, В., *Глобализација – мит или стварност*, Завод за уџбенике и наставна средства, Београд, 2003.
- Вулетић, В., *Између националне прошлости и европске будућности*, Београд, Службени гласник, 2008.

- Walter, T., Davie, G., *The religiosity of women in the modern West*, British Journal of Sociology, 49, 640-659, 1998.
- Weil, F. D., *Political Culture, Political Structure, and Democracy: The Case of Legitimation and Opposition Structure*, u: Weill, F. D. (ured.), *Research on Democracy and Society*, JAI Press Inc., Vol. 2, 1994., str. 67.
- Wilson, B., *Religion in sociological perspective*, Oxford University Press, Oxford, 1982.
- Williams, Lee M., Lawler, Michael G., *Religious heterogamy and religiosity: A comparison of interchurch and same-church individuals*, Journal for the scientific study of religion, Blackwell Publishers, Malden-Oxford, 40, 465-479, 2001.
- Wilson, J., Musick, M., *Religion and marital dependency*, Journal for the scientific study of religion, Blackwell Publishers, Malden-Oxford, 35, 30-41, 1996.
- Zolo, D., *Complexity and democracy : A realist approach*, Polity press, Cambridge, 1992.
- Зриншчак, С., Чрпић, Г., Кушар, С., *Веровање и религиозност*, БС 70, бр. 2, 2000.
- Жан Жак Русо, *Друштвени уговор- О пореклу и основама неједнакости међу људима*, Просвета, Београд, 1949.
- Живковић, Г., *Европа и православље : Нови тип рационалног*, Политика, 2002.

- Жижак, А., *Супервизија волонтера*, у : М. Ајдуковић, Л. Цајверт, *Супервизија у психосоцијалном раду*, Загреб, Друштво за психолошку помоћ, 2004.

Интернет извори:

- Boseti, G., Klaus, E., *Post-secularism: A return to the public sphere*, Eurozine Review, 2008, www.Eurozine.com/journals/ (приступљено 15.06.2016.)
- Gary, J., *Ten global trends in religion*, 1997. <http://www.wnrf.org/cms/tentrends.shtml> (приступљено 21.06.2016.)
- Lewis, D., *Civil society in non-Western contexts : Reflections on the usefulness of a concept*, 2001, www.lse.ac.uk/collections/CCS/pdf/CSW_13_web.pdf (приступљено 20.07.2016.)
- Мардешкић, Ж., *Десекуларизација света у глобализацији ?*, у : *Црква у свету*, 39, бр.1, 2004. (file:///C:/Users/Korisnik/Downloads/CUS2004_1_02_Mar-desic_Desekularizacija_svijeta_u_globalizaciji.pdf) (приступљено 06.09.2016)
- Шиббер, И., *Политичка социјализација сеоске омладине*, ([file:///C:/Users/Korisnik/Downloads/049_050_6%20\(1\).pdf](file:///C:/Users/Korisnik/Downloads/049_050_6%20(1).pdf)) (приступљено 10.07.2016.)
- <http://www.fortica.com.hr/Dokumenti/europska%20povelja%20o%20volonterstvu.pdf> (приступљено 30.07.2016.)
- http://www.sogfbih.ba/uploaded/pravni_okvir/osnovni/Europska%20povelja%20o%20lokalnoj%20samoupravi%20s%20objasnjenjem.pdf (приступљено 30.07.2016)

- Dubiel, H., *Ungewißheit und Politik*, Frankfurt , Suhrkamp, 1994., In: *Bringing Society Back In: Civil Society, Social Capital, and Third Sector*, http://edoc.vifapol.de/opus/volltexte/2011/3448/pdf/CONNEX_22.feb.pdf (приступљено 20.11.2016.)

Биографија

Андријана Максимовић је рођена 8. септембра 1984. године у Новом Пазару. Основну школу је завршила у Новом Пазару. Средњу школу, Гимназију, је, такође, завршила у Новом Пазару. Након завршене средње школе уписује Факултет политичких наука (школске 2003/2004), смер међународни односи, као прва на ранг листи кандидата. Дипломирала је на предмету Међународно приватно право са темом Привредна права странаца, са оценом 10 на дипломском испиту и са општим успехом 9.17, 10. априла 2008. године.

На Факултету политичких наука уписује мастер политиколошке студије, 2010. године, модул Политичка теорија, политичка социологија и институције. Мастер студије завршава са одбраном мастер рада под називом Мањине и регионализам, са просечном оценом у току студија 9.62, 28. децембра 2010. године.

У фебруару 2011. године уписује докторске студије Политикологије на Факултету политичких наука у Београду. Године 2012. На Државном Универзитету у Новом Пазару је изабрана у звање асистента на департману за Правне науке и то на предметима: Социологија, Људска права, Савремене демократије, Локална самоуправа, Међународно јавно право, Међународно хуманитарно право и Криминологија.

Упоредо са докторским студијама, на Факултету политичких наука 2013. године уписује Специјалистички програм иновације знања Верске заједнице у Србији и завршава га успешно положеним испитима и одбраном завршног рада под називом Положај исламске верске заједнице након распада СФРЈ. Године 2014. уписује Специјалистички програм иновације знања Политиколошке студије религије и завршава положеним испитима са највишим оценама и одбраном завршног рада, под називом Религија као узрок подела српског народа- Срби у Хрватској.

Објавила је неколико научних радова и две монографије: *Проблеми односа религије и политике кроз призму подела унутар српског народа и положаја исламске верске заједнице* и *Религијски и национални идентитет Срба у Хрватској*. Такође, учесник је неколико научних конференција и округлих столова. Бави се и омладинским активизмом у оквиру Центра за развојну политику и сарадњу и учесник је и један од организатора пројеката „Академија омладинске политике 2“ и „Буди сигуран“ који су подржани од стране Министарства омладине и спорта.

Течно говори немачки језик, служи се енглеским и руским и основама турског језика. Живи и ради у Новом Пазару.

ПРИЛОГ 1

Прилог 1.

Изјава о ауторству

Потписани-а Андријана Максимовић
број уписа 1081

Изјављујем

да је докторска дисертација под насловом

Утицај религиозности на политичку партиципацију грађана Србије

- резултат сопственог истраживачког рада,
- да предложена дисертација у целини ни у деловима није била предложена за добијање било које дипломе према студијским програмима других високошколских установа,
- да су резултати коректно наведени и
- да нисам кршио/ла ауторска права и користио интелектуалну својину других лица.

У Београду, _____

Потпис докторанда

A. Максимовић

ПРИЛОГ 2

Прилог 2.

Изјава о истоветности штампане и електронске верзије докторског рада

Име и презиме аутора Андријана Максимовић

Број уписа 1081

Студијски програм Политикологија

Наслов рада „Утицај религиозности на политичку партиципацију грађана Србије“

Ментор проф. др Милош Бешић

Потписана Андријана Максимовић

изјављујем да је штампана верзија мог докторског рада истоветна електронској верзији коју сам предао/ла за објављивање на порталу Дигиталног репозиторијума Универзитета у Београду.

Дозвољавам да се објаве моји лични подаци везани за добијање академског звања доктора наука, као што су име и презиме, година и место рођења и датум одбране рада.

Ови лични подаци могу се објавити на мрежним страницама дигиталне библиотеке, у електронском каталогу и у публикацијама Универзитета у Београду.

У Београду, _____

Потпис докторанда

А. Максимовић

ПРИЛОГ 3

Прилог 3.

Изјава о коришћењу

Овлашћујем Универзитетску библиотеку „Светозар Марковић“ да у Дигитални репозиторијум Универзитета у Београду унесе моју докторску дисертацију под насловом:

Утицај религиозности на политичку партиципацију грађана Србије
која је моје ауторско дело.

Дисертацију са свим прилозима предао/ла сам у електронском формату погодном за трајно архивирање.

Моју докторску дисертацију похрањену у Дигитални репозиторијум Универзитета у Београду могу да користе сви који поштују одредбе садржане у одабраном типу лиценце Креативне заједнице (Creative Commons) за коју сам се одлучио/ла.

1. Ауторство
2. Ауторство - некомерцијално
3. Ауторство - некомерцијално - без прераде
4. Ауторство - некомерцијално - делити под истим условима
5. Ауторство - без прераде
6. Ауторство - делити под истим условима

(Молимо да заокружите само једну од шест понуђених лиценци, кратак опис лиценци дат је на полеђини листа).

Потпис докторанда

А. Максимовић

У Београду, _____

1. Ауторство - Дозвољавање умножавање, дистрибуцију и јавно саопштавање дела, и прераде, ако се наведе име аутора на начин одређен од стране аутора или даваоца лиценце, чак и у комерцијалне сврхе. Ово је најслободнија од свих лиценци.

2. Ауторство – некомерцијално. Дозвољавање умножавање, дистрибуцију и јавно саопштавање дела, и прераде, ако се наведе име аутора на начин одређен од стране аутора или даваоца лиценце. Ова лиценца не дозвољава комерцијалну употребу дела.

3. Ауторство - некомерцијално – без прераде. Дозвољавање умножавање, дистрибуцију и јавно саопштавање дела, без промена, преобликовања или употребе дела у свом делу, ако се наведе име аутора на начин одређен од стране аутора или даваоца лиценце. Ова лиценца не дозвољава комерцијалну употребу дела. У односу на све остале лиценце, овом лиценцом се ограничава највећи обим права коришћења дела.

4. Ауторство - некомерцијално – делити под истим условима. Дозвољавање умножавање, дистрибуцију и јавно саопштавање дела, и прераде, ако се наведе име аутора на начин одређен од стране аутора или даваоца лиценце и ако се прерада дистрибуира под истом или сличном лиценцом. Ова лиценца не дозвољава комерцијалну употребу дела и прерада.

5. Ауторство – без прераде. Дозвољавање умножавање, дистрибуцију и јавно саопштавање дела, без промена, преобликовања или употребе дела у свом делу, ако се наведе име аутора на начин одређен од стране аутора или даваоца лиценце. Ова лиценца дозвољава комерцијалну употребу дела.

6. Ауторство - делити под истим условима. Дозвољавање умножавање, дистрибуцију и јавно саопштавање дела, и прераде, ако се наведе име аутора на начин одређен од стране аутора или даваоца лиценце и ако се прерада дистрибуира под истом или сличном лиценцом. Ова лиценца дозвољава комерцијалну употребу дела и прерада. Слична је софтверским лиценцама, односно лиценцама отвореног кода.