

Institute for Social Research in Zagreb Repository

Gvozdanović, Anja; Kovačić, Marko. Devedesete s odgođenim djelovanjem : jačanje tradicionalističkih vrijednosti među mladima u Hrvatskoj // Devedesete - kratki rezovi. Zagreb: Institut za etnologiju i folkloristiku (IEF) ; Jesenski i Turk, 2020. pp. 227-268

Anja Gvozdanović i Marko Kovačić

Devedesete s odgođenim djelovanjem: jačanje tradicionalističkih vrijednosti među mladima u Hrvatskoj

*Jednu ste mladost sludele
budite sretno
ako vam i strofu udele
pred crkvom pravih vrednosti...*
Devedesete, Đ. Balašević

Odrastanje u Hrvatskoj tijekom devedesetih godina 20. stoljeća za mnoge mlade ljude nije bilo nimalo jednostavno. Razlog tomu nisu bili samo očekivani i uobičajeni izazovi koji se vezuju uz prijelaz iz mladosti¹ u odraslost, već i društvene promjene koje su nastupile u tom vremenskom razdoblju. Kolizija procesa odrastanja i demokratske tranzicije rezultirala je tzv. dvostrukom tranzicijom koja je obilježila mlade generacije devedesetih (Ilišin i Radin 2002; Roberts 2016). Naime, njihova se socijalizacija odvijala, kako to pišu Vlasta Ilišin i Furio Radin, “u uvjetima kada su institucije, procesi i društvene norme koje su olakšavale prelazak u svijet odraslih oslabljene, onesposobljene ili su u procesu temeljite preobrazbe” (Ilišin i Radin 2002: 15). Mladi su tijekom svog odrastanja devedesetih bili izloženi urušavanju socijalističkog sustava koje je sa sobom odnosilo pripadajuće mu norme, vrijednosti, pa čak i obrasce ponašanja i svjedočili su procesu uspostave novoga sustava

¹ Mladi se danas u Hrvatskoj definiraju kao društvena skupina između petnaeste i tridesete godine života, koja zbog svojih specifičnih društvenih karakteristika (kao što su npr. ekonomska ovisnost, manjak političke moći, izgradnja identiteta i preuzimanje društvenih uloga) nadilazi puku demografsku kategoriju (Ilišin 2008).

koji je trebao biti temeljen na liberalno-demokratskim vrijednostima i tržišnim odnosima. Budući da se upravo adolescente smatra skupinom na koju se u pojedinom razdoblju prenosi odgovornost za budućnost društva, mladi ujedno bivaju i najviše pogođeni društvenom promjenom (Milson 1972: 32).

Važno je napomenuti da generacija mladih ljudi s kraja osamdesetih godina na prostoru Istočne Europe, pa tako i Jugoslavije, nije imala značajnu pokretačku ulogu u rušenju komunističkih režima, niti je prepoznata kao relevantan društveni nositelj ideje demokratizacije – vodeću ulogu u tom je smislu imala generacija “šezdesetosmaša” (Roberts 2016). Naime, 1968. godine došlo je do eskalacije studentskog aktivizma pod utjecajem doktrine Nove ljevice i Herberta Marcusea, a koju su potaknuli prosvjedi protiv Vijetnamskog rata te nuklearne energije, kao i opće nezadovoljstvo kapitalističkim sustavom i posljedičnim zanemarivanjem humanističkih vrijednosti (Kovačić 2014). Veliki studentski prosvjedi u Sjedinjenim Američkim Državama, u nizu europskih gradova – Parizu, Milanu, Torinu, Barceloni, Madridu i Berlinu, ali i u Ciudad de México – priskrbili su sudionicima oznaku šezdesetosmaša. Ni područje bivše Jugoslavije nije ostalo imuno na globalna studentska kretanja pa su tako studentski prosvjedi počeli u Beogradu, a kasnije su se proširili na Zagreb i ostatak države (Ponoš 2007).

Iako su (zagrebački) studenti tih godina zahtijevali egalitarnije društvo, slobodu medija i demokratizaciju institucija u smislu veće mogućnosti utjecanja na donositelje odluka, bilo bi pogrešno zaključiti da su se zalagali za promjenu društvenog režima, tj. demokratsku transformaciju; oni su željeli popraviti i unaprijediti postojeći socijalistički sustav. Ti su prosvjedi bili uvertira u tzv. Hrvatsko proljeće 1971. godine, odnosno u masovni pokret traženja kulturnih i političkih prava Hrvata unutar Jugoslavije koji je potaknut legitimiranjem hrvatskog nacionalnog identiteta. Ta generacija, koja ima sve karakteristike političke generacije (Braungart i Braungart 1986), do devedesetih je ostala najekspoziraniji primjer izgradnje i konsolidacije utjecaja jedne društvene skupine putem aktivizma (ibid). Tako i interese i probleme generacije mladih s početka devedesetih artikuliraju stariji; oni donose relevantne odluke koje se potom reflektiraju na živote mladih.

Odnos mladih prema društvenim turbulencijama u kojima su lišeni stvarne moći odlučivanja i utjecaja nije jednoznačan te se, kako tvrde Ilišin i Radin (2002), mogu prepoznati tri vrste reakcija – mnogi se prilagode novonastalim društvenim okolnostima, jedan dio mladih okrene se supkulturnim životnim stilovima, dok manji dio mlade populacije glasno artikulira bunt. S obzirom na to da su društvene promjene započete rušenjem Berlinskog zida 1989. godine u većini bivših socijalističkih država dočekanе masovnim oduševljenjem i optimizmom, nije bilo realno očekivati značajnije otpore tim promjenama,² pogotovo među mladima. Upravo je generacija mladih u postsocijalističkim državama devedesetih prepoznata kao potencijalno najveći “pobjednik tranzicije” (Roberts 2016), odnosno kao skupina za koju se očekuje da će najviše profitirati koristeći nove prilike koje sa sobom nosi tržišna ekonomija i uspostava liberalne demokracije.

Nadolazeće društvene promjene trebale su omogućiti mladima uspješniju društvenu integraciju, ali i afirmaciju. Takvo se optimistično očekivanje ubrzo pokazalo neutemeljenim. Iako mlade u postsocijalističkim tranzicijskim društvima povezuju slična iskustva odrastanja u jeku tranzicijskih procesa te pretežito nepovoljan položaj u odnosu na starije (Ilišin 2008, 2011), mladu populaciju u Hrvatskoj karakteriziraju i neke dodatne otegotne okolnosti. Naime, u Hrvatskoj su mladi u razdoblju od 1991. do 1995. godine odrastali u ekstremnim okolnostima jer su, izravno ili neizravno, bili izloženi ratnim razaranjima i stradanjima. Rat kao društveni tektonski poremećaj negativno je utjecao na životne prilike većine stanovništva, a pogotovo mladih, koji su se i dotad uglavnom nalazili na društvenoj i političkoj margini (Ilišin i Radin 2002). Usporedo sa strukturalnim i institucionalnim izazovima koji su obilježili uspostavu neovisnosti države u jeku ratnih događanja, dolazi do značaj-

² Izostanak otpora među Hrvatima prema politici HDZ-a u prvim godinama njezove vladavine može se tumačiti i uspješnim načinom legitimacije novog političkog poretka – karizmatička vlast pripomogla je, kako tvrdi Siniša Malešević, uvođenju novog dominantnog simboličkog okvira, odnosno ideologije temeljene na etnonacionalističkim vrijednostima. Nakon što je uspostavila hegemoniju nad novim vrijednostima i praksama, vlast se legitimirala u okviru tih novih vrijednosti. “S obzirom na to da je novi režim bio taj koji je uveo ove vrijednosti u javnu arenu i budući da je većina populacije te vrijednosti smatrala ključnima za funkcioniranje društva, postalo je gotovo nemoguće suprotstaviti se legitimitetu novog režima bez istovremenog suprotstavljanja dominantnim vrijednostima društva” (2002: 233).

nih sociokulturnih, prije svega vrijednosnih zaokreta čiji se odjeci kod mladih osjećaju i danas. Demokratska tranzicija je, uz ratna stradanja i prisilne migracije, bila obilježena i općim osiromašanjem stanovništva, tajkunizacijom gospodarstva pa, između ostalog, i vrijednosnom anonomijom³ koja je oslonac našla u retradicionalizaciji.

Proces retradicionalizacije, kako ga je imenovao sociolog Josip Županov (1995), u temelju je hrvatskog nacionalizma koji je predstavljao impuls za stvaranje nacionalne države. Budući da je period koji je tomu prethodio važan za objašnjenje procesa retradicionalizacije, zadržat ćemo se kratko na njemu.

Period socijalizma obilježen je modernizacijom u mnogim područjima života – od urbanizacije, industrijalizacije, emancipacije žena, rasta materijalnog standarda, transformacije obitelji, unapređenja zdravstva, obrazovnog sustava, sekularizacije itd. Strukturne i kulturne mijene nakon Drugoga svjetskog rata u Hrvatskoj u određenoj mjeri rastaču dominantan način života koji je karakterističan za tradicionalno ili predmoderno društvo. Usljed porasta materijalnog standarda i posljedične raširenosti osjećaja životne sigurnosti dolazi do modernizacije vrijednosnog sistema. Potonja se prepoznaje u napuštanju tradicionalističkih vrijednosnih obrazaca (poput npr. nacionalizma, religioznosti ili rodne neravnopravnosti) te u kretanju prema postmaterijalističkim vrijednostima (poput individualizma, samoostvarenja i sl.) (Inglehart i Welzel 2005; Sekulić 2014), koje su prisutne u hrvatskom društvu kasnog socijalizma. Međutim, modernizacijski procesi po svojoj prirodi nisu linearni, već su podložni utjecaju društvenih okolnosti koje mogu dovesti u pitanje osjećaj (materijalne i egzistencijalne) sigurnosti većine stanovništva. Tada se može očekivati reteriranje ili slabljenje modernističkih vrijednosnih tendencija i svojevrsno oživljavanje tradicionalističkog vrijednosnog sklopa. Pritom karakter “novog” tradicionalizma uslijed polustoljetnih modernističkih strujanja, dakako, nije i ne može biti u potpunosti istovjetan onomu koji je tipičan za predmoderna društva.

³ “Anomija” ne podrazumijeva potpuni kolaps vrijednosnog konsenzusa u društvu jer bi u tom slučaju bilo teško zamisliti nastavak postojanja ljudske zajednice. “Anomija” se, općenitije, referira na eroziju prihvaćenih vrijednosti koja može uznapredovati i otkriti markirane kontraste između iskustva življenja u jednoj ili drugoj generaciji (Milson 1972: 30–31).

Pod tradicionalističkim vrijednosnim sklopom podrazumijeva se izraziti socijalni konformizam, prvenstvo kolektiviteta (poput obitelji i nacije) nad pojedincem, politička pasivnost, jasna podjela rodni uloga, nacionalistički svjetonazor te religioznost (Inglehart i Baker 2000). Slijedom rečenog, a u kontekstu devedesetih, možemo se složiti s tvrdnjom da su rat i ekonomsko urušavanje doveli u pitanje egzistencijalnu sigurnost većine stanovništva u Hrvatskoj,⁴ što je predstavljalo plodno tlo za društvene procese suprotne onim modernizacijskima pri čemu se misli i na oživljavanje tradicionalističkih vrijednosnih elemenata (Županov 1995; Sekulić 2014). Taj je proces uključivao homogenizaciju stanovništva na osnovi etniciteta i vjere s obzirom na osjećaje ugroze i prijetnje, koji su kulminirali ratnim zbivanjima (Sekulić 2014). Retradicionalizacija,⁵ dakle, podrazumijeva obnovu tradicionalističkih vrijednosti kao što su povećana religioznost, nacionalizam i rodni konzervativizam, na što se vezuje i politička aktivizacija vjerske elite te duhovna obnova⁶ (Županov 1995; Sekulić 2011, 2014).

Sociolog Duško Sekulić (2014) se u knjizi *Identitet i vrijednosti* studiozno bavi strukturom i dinamikom vrijednosti u hrvatskom društvu kroz više važnih vremenskih točaka – 1985., 1989., 1996., 2004. i 2010.

⁴ Ovdje valja spomenuti da je ekonomska kriza u Hrvatskoj započela osamdesetih godina, jer, kako navodi Sekulić (2014), Hrvatska u razdoblju od 1980. do 1990. godine ostvaruje nulte stope rasta društvenog proizvoda. Egzistencijalna nesigurnost je, dakle, u devedesetima zapravo nastavljena, samo u širem obimu i u radikalnijem obliku.

⁵ Pojam retradicionalizacije osim Sekulića koriste i drugi sociolozi koji se bave vrijednostima u suvremenom hrvatskom društvu. Primjerice, Kalanj (2016: 18) smatra da je današnje hrvatsko društvo “poprište politeizma vrijednosti ili ‘rat bogova’, odnosno, borbe za hegemoniju nad modernizacijskim imaginarijem” pa slijedom toga analizira vrijednosne strategije i diskurse kojima se služe različiti društveni akteri s ciljem preuzimanja hegemonijskog mjesta u upravljanju vrijednosnim pravcem društva. U tom kontekstu, retradicionalizaciju smatra “osmišljenim, ofenzivnim i intenzivnim” otporom prema “sumnjivim ideologijama modernosti, modernizacije i emancipacije” (ibid.) te je ujedno smješta u okvir “nacionalno-tradicijske” strategije kojoj je cilj reaktivirati i oživjeti zaboravljenu nacionalnu baštinu i tradiciju u kojoj su akumulirane sve bitne vrijednosti (ibid.).

⁶ Društveni i politički utjecaj Katoličke crkve u Hrvatskoj tijekom socijalističkog razdoblja bio je potisnut i ograničen, a osamostaljenjem Hrvatske Katolička crkva, temeljem novostvorenih pravnih okvira koji reguliraju odnos Crkve i Države, dobiva značajnu društvenu ulogu što je osobito vidljivo u obrazovnom sustavu (Zrinščak 2006). Osim toga, duhovna se obnova ogleda i u poistovjećivanju nacije i vjere te tijekom dekade devedesetih iznova ponavljanoj sintagmi o Hrvatskoj kao “predziđu kršćanstva”. Drugim riječima, duhovna je obnova označavala izgradnju nacionalnog identiteta oslonjenu na vjerski identitet pa je tako za cjelovit nacionalni identitet katolička vjera bila nezaobilazan sastojak.

– te utvrđuje kako je, između ostalog, došlo do retradicionalizacije hrvatskog društva, osobito u vidu jačanja vrijednosne orijentacije nacionalnog ekskluzivizma i religioznosti. Naime, analizirajući dinamiku vrijednosti Sekulić navodi kako je vrijednosna orijentacija nacionalnog ekskluzivizma⁷ u Hrvatskoj 1985. godine bila prihvaćenija nego 1989. godine, neposredno pred sam rat. Taj pad prihvaćanja nacionalnog ekskluzivizma Sekulić tumači raširenom emocijom straha i pokušajem “smirivanja tenzija” te potiskivanja nacionalnog naboja na razini individualnih stavova jer se prisutnost napetosti s nacionalnim predznakom već osjećala među stanovništvom⁸ (Sekulić 2012, 2014). Nacionalizam potom znatno jača po završetku ratnih zbivanja 1996. godine te do 2010. godine ostaje relativno stabilan i stagnira u zoni prihvaćanja⁹ (Sekulić 2014). Osim toga, nakon raspada socijalističkog sustava dolazi do porasta religijske samoidentifikacije,¹⁰ što uz prodor nacionalnog ekskluzivizma upućuje na jačanje tradicionalističke vrijednosne orijentacije među građanima. Devedesetih, uslijed ratnih zbivanja, nastupaju i važne strukturalne promjene etničkog sastava stanovništva, pa dolazi i do “etničke homogenizacije” koja se ogleda u relativnom povećanju broja Hrvata u ukupnoj populaciji s istodobnim smanjenjem udjela srpske manjine za otprilike dvije trećine¹¹ (Sekulić 2011). Trend suprotan retradicionalizaciji – trend modernizacije, Sekulić (2011) primjećuje u kontinuiranom padu prihvaćanja rodnog konzervativizma, što odudara

⁷ Skala nacionalnog ekskluzivizma se sastoji od pet tvrdnji koje se odnose na “shvaćanje da narodi moraju biti odvojeni i da su kontakti štetni i kontraproduktivni” (Sekulić 2011: 42), odnosno temelji se na prihvaćanju sljedećih varijabli: “Nacionalno mješoviti brakovi moraju biti nestabilniji od drugih”; “Svaki narod mora imati svoju državu”; “Čovjek se može osjećati sasvim siguran samo kad živi u sredini gdje je većina pripadnika njegova naroda”; “Među nacijama se može ostvariti suradnja, ali ne i povjerenje”.

⁸ Tako Žunec napominje da je u periodu od 1989. do 1990. godine u javnom prostoru bila prisutna retorika političkih mentora srpskih pobunjenika u Hrvatskoj o ugroženosti “političke i biološke egzistencije Srba i kao početak novoga genocida. Hrvati su definirani kao ‘ustaše’, a postkomunistička Hrvatska kao recidiv Nezavisne Države Hrvatske” (Žunec 2008: 35).

⁹ Ova dinamika navodi Sekulića (2014) na zaključak da je nacionalna netrpeljivost posljedica, a ne uzrok ratnih zbivanja.

¹⁰ Intenzitet religioznosti u razdoblju od 1989. do 1996. godine značajno je porastao i zadržao stabilnost pa je stoga religiozna samoidentifikacija 2010. godine nadmašila onu iz socijalističkog perioda: 1989. godine se 14,3 posto ispitanika deklariralo uvjerenim vjernicima koji prihvaćaju sve što njihova vjera uči, a 2010. takvih je bilo 34,1 posto.

¹¹ Prema popisu stanovništva Državnog zavoda za statistiku, 1991. godine se 12 posto stanovništva izjašnjavalo kao Srbi, a 2011. godine njih 4,4 posto.

od konceptualno zamišljenih vrijednosti tradicionalizma koje uključuju i snažan rodni konzervativizam. Taj se “modernistički” trend, tvrdi Sekulić, uspijeva održati jer nije “izravno pod utjecajem političkih redefiniranja ideološkog prostora” (Sekulić 2012: 255) kao što su to pitanja nacije i vjere.

Slijedom toga, zadržat ćemo se kratko na ideologiji koja je u pozadini antimodernističkih kretanja. Istražujući ideološke potke Jugoslavije te novonastalih država, Hrvatske i Srbije, sociolog Siniša Malešević (2002) primjenjuje koncepte “normativne” i “operativne” ideologije pri čemu ideologiju definira kao skup uvjerenja, ideja i praksi koje se ogledaju u vrijednosnim, eksplanatornim izjavama (ili predodžbama i djelovanjima) a koje se odnose na koncepciju društvene organizacije ili pak na odnose pojedinaca i grupa unutar i izvan društva. Tako normativna ideologija obuhvaća važeće društvene principe i ukupni svjetonazor vezan uz društvene i međuljudske odnose, a nalazi se u oblikovanju i sadržaju političkih manifesta, službenih, tj. partijskih dokumenata i programa, znanstvenih istraživanja, filozofskih i religijskih tekstova. Naime, spomenuti dokumenti propisuju i definiraju principe i postavke glavne ideologije koji se primjenjuju u tumačenju i promišljanju prošlosti, sadašnjosti i budućnosti društva, društvenog morala i etike, u objašnjenja društvenosti i sl. (Malešević 2002). Operativna ideologija, pak, ukorijenjena je u stvarnosti kao “institucionalni mehanizam ‘narativne kontrole’ koji ukazuje na to kako ideologija funkcionira u svakodnevnom životu” (Malešević 2002: 75) pri čemu primjere ove vrste ideologije nalazimo u medijima, školskim udžbenicima, posterima, društvenim i političkim ritualima i sl. Analizirajući sadržaj političkog programa vladajuće stranke usvojenog 1993. godine Malešević detektira dvije suštinske vrijednosti dominantne normativne ideologije – hrvatstvo i kršćanstvo – pa stoga tu ideologiju naziva etnonacionalističkom kršćanskom demokracijom. Normativna ideologija prisutna u političkom programu HDZ-a, tvrdi autor, univerzalistička je i apstraktna, temeljena na učenjima kršćanske doktrine, iz kojih proizlazi njezin autoritet. Operativna ideologija, pak, počiva “na principima, idejama i praksama koji su različito artikulirani ali su generalno konceptualizirani da opravdaju potencijalne ili postojeće politike i aktivnosti” (Malešević 2002: 75). Drugim riječima, operativna ideologija ima značajke partikularnosti i

pragmatizma te joj je cilj legitimirati monopolističku poziciju vladajuće stranke kroz upotrebu simbola i jezika koji su u prvom redu razumljivi široj publici i prijemčivi na razini emocija i interesa (Malešević 2002). Na tom tragu, analizom sadržaja školskih udžbenika i novinskih članaka u razdoblju od 1990. do 1997. godine u Hrvatskoj Malešević dolazi do zaključka da dominantna operativna ideologija naglasak stavlja ne samo na hrvatstvo već i na važnost pripadnosti Katoličkoj crkvi¹² te je stoga naziva katoličkim etnonacionalizmom:

Stoga, umjesto univerzalizma kršćanskog nauka prisutnog u normativnoj ideologiji (kršćanska moralnost, kršćanska solidarnost), [u operativnoj ideologiji] nalazimo samo partikularističko veličanje institucionalnog katoličanstva. Općenito, funkcija Katoličke crkve i katoličanstva služi u operativnoj ideologiji samo kao važan element hrvatstva. Biti katolikom u operativnoj ideologiji znači biti ne-Srbin, tj. Hrvat (Malešević 2002: 264).

Kako se dominantna ideologija reflektira na vrijednosti mladih? U širem kontekstu vrijednosti, valja spomenuti nalaze novijih istraživanja¹³ (Ilišin i Gvozdanović 2016) koji upućuju na zaključak da je taj segment populacije općenito skloniji zastupati vrijednosti karakteristične za životno razdoblje u kojemu se nalazi, poput hedonizma i usmjerenosti na društvenu afirmaciju. Također, u odnosu na starije manje su skloni prikloniti se tradicionalističkom vrijednosnom obrascu (Ilišin 2011; Ilišin i Gvozdanović 2016). Naime, mladi u prosjeku snažno prihvaćaju liberalno-demokratske vrijednosti i u tom je smislu njihov demokratski potencijal u odnosu na starije ispitanike izraženiji (Ilišin 2011, 2014). Unatoč pojedinim razlikama s obzirom na dob, a koje su ponajprije vezane uz životni ciklus, komparativna istraživanja mladih (od 15 do 29 godina života) i starijih ispitanika (od 30 godina nadalje) s početka dvijetisućitih ne otkrivaju značajne pukotine u generacijskoj transmisiji vrijednosti (Ilišin 2008). To, drugim riječima, znači da prijenos vrijednosti sa starijih generacija na mlade nije označen diskontinuitetom koji bi upućivao na stvaranje dubokog vrijednosnog jaza među generacijama (ibid.).

¹² Pripadnost Katoličkoj crkvi ovdje podrazumijeva ne samo identitetski aspekt već i pozitivno vrednovanje sociokulturne, pa i političke uloge i utjecaja Crkve u izgradnji i očuvanju hrvatskog identiteta kako kroz burnu prošlost tako i u samostalnoj Hrvatskoj.

¹³ Istraživanje mladih iz 2013. godine (N=2000; 15–29 godina života) obuhvatilo je mlade koji su iskustvo obrazovanja imali jedino u neovisnoj Hrvatskoj.

Potonje potvrđuje i istraživanje prihvaćanja kulturnih različitosti u općoj populaciji (Mesić i Bagić 2011) pri čemu se u prihvaćanju kulturne isključivosti ispitanici ne razlikuju prema dobi.¹⁴ To, pak, može značiti da je proces retradicionalizacije zahvatio cijelo društvo i da je utjecao na sve generacije – vjerojatno u različitoj mjeri, ali dovoljno snažno da razlike u dobi nisu značajne. U svakom slučaju, antimodernistički procesi u koje spada i retradicionalizacija rezultirali su učvršćivanjem tradicionalističke orijentacije kod dijela mladih ljudi te polarizacijom između tradicionalistički i modernistički usmjerene hrvatske mladeži (Ilišin 2008: 225). S tim u vezi, ova analiza ima za cilj odgovoriti na pitanje: je li retradicionalizacija vidljiva u vrijednostima mladih? Kakva je dinamika elemenata tradicionalističkog obrasca (nacionalne isključivosti i religioznosti) kod mladih socijaliziranih tijekom tranzicijskog razdoblja?

Analiza se sastoji od dvaju osnovnih dijelova: prvi se odnosi na iznošenje teorijskog okvira i društveno-političke kontekstualizacije Hrvatske devedesetih, koja služi kao podloga za drugi, empirijski dio rada. U potonjem se analiziraju i uspoređuju rezultati istraživanja vrijednosti mladih 1986., 1999., 2004., 2010., 2012. i 2013. godine te se ispituje dinamika religijske samoidentifikacije, konfesionalne pripadnosti, etnocentrizma i nacionalnog ekskluzivizma kao indikatora retradicionalizacijskog procesa.

Socijalizacija i politička socijalizacija mladih

Važnost procesa socijalizacije ogleda se s jedne strane u osiguravanju opstojnosti, odnosno kohezije konkretne zajednice, a s druge strane u razvijanju identiteta pojedinca utemeljenog na stavovima prema važnim društvenim pitanjima. Na tom tragu, politička socijalizacija, kao specifični tip socijalizacije, odnosi se na učenje o političkom procesu neke zajednice, te na razvoj poimanja određenog političkog fenomena i s njim povezanih reakcija (Rush 1992: 92).

¹⁴ Milan Mesić i Dragan Bagić (2011) su u svom istraživanju na nacionalnom uzorku, između ostaloga, prikazali kako trećina ispitanika u potpunosti odbacuje stavove kulturne isključivosti, a petina ih posve prihvaća.

Edgard Greenberg (2017) izvodi tri razloga radi kojih je važno proučavati političku socijalizaciju. On tvrdi da svaka politička zajednica teži prenijeti mladima ono što smatra važnim pa stoga politička socijalizacija predstavlja platformu za istraživanje (prijenosa) vrijednosti te zajednice. Drugi razlog prepoznaje u utjecaju rane političke socijalizacije s obzirom na to da su politički stavovi, vrijednosti i ponašanja, uključujući i političko ponašanje odraslih građana, uvelike determinirani socijalizacijom u mladosti. Treći razlog nalazi u snazi i utjecaju koje politička mišljenja i djelovanja građana imaju u kreiranju političkog života i rada vladajuće elite. No, razumjeti proces političke socijalizacije nije moguće bez uvida u agense socijalizacije. Tako Milan Podunavac (1982), primjerice, dijeli agense na primarne i sekundarne. Dok se primarni agensi socijalizacije odnose na obitelj i vršnjačke grupe (koji su dominantni u primarnoj i sekundarnoj socijalizaciji), na koje država u pravilu ima manji utjecaj, sekundarni agensi socijalizacije uključuju školu, političke stranke, masovne medije i neposredno političko iskustvo. Sekundarne agense socijalizacije je, iz pozicije države, moguće lakše usmjeravati, a njima se uvelike promovira i određena politička kultura.

Iz ovoga je kratkog pregleda jasno da je politička socijalizacija kontekstualna, odnosno da u prvom redu ovisi o društvenim i političkim faktorima, a u određenoj mjeri i o specifičnim obrascima obiteljskog nasljeđa i odgoja. Obitelj kao agens političke socijalizacije u društvenom kontekstu koji prolazi proces transformacije svakako jest važna u formiranju stavova mlade osobe, međutim, valja uzeti u obzir i to da se i međugeneracijska transmisija vrijednosti prilagođava društvenim okolnostima i dominantnom društvenom diskursu. Tome u prilog govori istraživanje Jadranke Čačić-Kumpes i suradnika (2014) koje pokazuje da hrvatski srednjoškolci svoj odnos prema nacionalnoj odnosno etničkoj različitosti konstruiraju pomoću sprege primarne socijalizacije u obitelji i šireg društvenog konteksta, koji je obilježen etnonacionalizmom. Nacionalistički vrijednosni diskurs koji u devedesetima potiskuje dotadašnji socijalistički (Malešević 2002; Sekulić 2014) postaje dominantan prije svega u javnoj, specifično političkoj, medijskoj, pa i obrazovnoj sferi te se nekritički preuzima ili pak prodire u gotovo sve institucije društva, pa tako i u obitelj. Iz tog razloga u ovom poglavlju ključne agense socijalizacije koji su pokrenuli, oformili i dali sadržaj ja-

čanju tradicionalističkih vrijednosti prepoznamo u institucionalnom kontekstu politike, medija i obrazovanja.

Devedesete godine 20. stoljeća u Hrvatskoj, dekada koju su obilježili procesi stvaranja države, rat, ekonomska transformacija i specifičnost političkog uređenja, uvelike su utjecale na mlade koji su do devedesetih zauzeli (ili su još uvijek bili u procesu zauzimanja) važne društvene i političke uloge. Ilišin (2011: 85) upozorava na to da su mladi skupina kod koje proces socijalizacije još nije dovršen te da su stoga više izloženi različitim utjecajima iz društvene okoline nego starija populacija, pa se i eventualne naznake društvenih promjena kod njih, poglavito u stavovima i ponašanjima, ranije registriraju. Otuda se "proučavanjem mladih istodobno dobiva uvid u postojeće procese i odnose u danom društvu, ali otkrivaju i trendovi koji anticipiraju vjerojatna buduća kretanja" (Ilišin i Radin 2002: 15).

Društveno-politički kontekst devedesetih ili slika agensa socijalizacije

Brojna empirijska sociološka istraživanja tranzicijskih društava pokazuju da su se mladi koji su odrastali u prvoj dekadi državne samostalnosti suočili s nizom procesa "koji otežavaju njihovu adekvatnu integraciju u svijet odraslih, kao što su: porast socijalnih razlika i nejednakost obrazovnih šansi, zaoštavanje kompeticije na tržištu rada uz rast nezaposlenosti i prekarnog rada, porast kriminala i rizičnih oblika ponašanja, pad kvalitete zdravstvene zaštite, urušavanje nekadašnjih te sporo instaliranje drukčijih društvenih vrijednosti" (Ilišin et al. 2013: 11). Narav sveobuhvatnih društvenih promjena s kojima se mladi suočavaju uvelike utječe na razvoj njihovih vrijednosti i stavova, ali i političko ponašanje u budućnosti. Nadalje, istraživanja hrvatskog konteksta tranzicije pokazuju da su rat, deficitarna demokratizacija hrvatskog društva i devastacija gospodarstva rezultirali većim problemima u odnosu na probleme s kojima su se suočavali mladi iz većine postsocijalističkih zemalja (Ilišin et al. 2013), što se ogleda u distribuciji i strukturi vrijednosti, kao i u specifičnom pogledu na društvo i politiku. Kako bismo dobili jasniju sliku devedesetih u Hrvatskoj, potrebno je kratko pojasniti društveni kontekst toga vremena imajući na umu da njegovi strukturni

i sociokulturni aspekti čine sekundarne agense relevantne za političku socijalizaciju mladih (Podunavac 1982).

Politička situacija devedesetih godina u Hrvatskoj bila je predmetom brojnih analiza i interpretacija (Veljak 2000; Kasapović 2001; Fisher i Bijelić, 2007; Zakošek 2008; Gazivoda 2012; Kovačić 2013). Premda konsenzusa o tipu političkog režima Hrvatske devedesetih nema, tj. interpretacije variraju od kvalifikacije režima kao autoritarnog (Pusić 1998), hibridnog režima (Kasapović i Zakošek 1997; Grubiša 2002) i defektne demokracije koja kombinira aspekte i liberalne i delegatske demokracije (Zakošek 2008), činjenica je da su devedesete godine bile obilježene između ostalog i: naglašenom ulogom predsjednika države, etnocentризmom, nepoštivanjem ljudskih prava, snažnim utjecajem države na medije, klijentelizmom, korupcijom i gospodarskim kriminalom (Zakošek 2008; Kovačić 2013). Sve je to utjecalo na kvalitetu demokracije kao i na političko ponašanje građana koji su živjeli u razdoblju nesigurnosti, nezvjesnosti i nemogućnosti korištenja cijelog spektra građanskih prava.

Tri su aspekta koja dočaravaju političku nestabilnost i nekonsolidiranost demokracije onog vremena. Prvi aspekt obuhvaća promjene izbornog sustava koje niti u jednoj državi Srednje i Istočne Europe nisu bile tako fundamentalne i česte kao u Hrvatskoj u samo jednom desetljeću¹⁵ (Kasapović 2001). Drugi se aspekt odnosi na specifičan *modus operandi* predsjednika Franje Tuđmana, koji je vladao autoritarno i nacionalno isključivo te bez dosljednog uvažanja ljudskih prava (Vrcan 1999; Veljak 2000) i koji je stvorio percepciju da su svi oni koji kritiziraju njegov način vladanja kao i način vladanja stranke kojoj je bio na čelu – HDZ-a – zapravo protiv Hrvatske. Treći je aspekt bila relativna odsutnost oporbe, čiju slabost Sharon Fisher i Biljana Bijelić (2007: 55) slikovito opisuju rečenicom da je, s obzirom na sveprisutnost stranke u socijetalnoj i političkoj sferi, središnje pitanje oporbe devedesetih bilo do koje mjere surađivati s HDZ-om.

Civilno je društvo u Hrvatskoj tijekom ranih devedesetih godina bilo relativno slabo razvijeno pa Lino Veljak (2000) za njega koristi izraz “reducirano”. Vladajuće političke elite, posebice HDZ, poticale su negativni imidž organizacija civilnog društva označujući ih kao “subverzivne ele-

¹⁵ Hrvatska je u razdoblju od 1990. do 2000. godine promijenila četiri izborna sustava.

mente” (Fisher i Bijelić 2007: 56) ili “crnim, zelenim i žutim vragovima [koji im se] prodaju za Judine škude, kao što se i sami hvale da dobivaju dotacije iz svih centara svijeta [...], a] koji nam danas propovijedaju velike ideje o ljudskim pravima i slobodama medija” (Tuđman 1996). Osim što organizacije civilnog društva nisu bile percipirane kao partneri u kreiranju javnih politika, državno financiranje civilnog društva bilo je nedostatno i netransparentno. Unatoč ovakvoj, relativno crnoj slici, bilo bi pogrešno reći da civilno društvo nije postojalo. Perjanica civilnog društva devedesetih svakako je bila Antiratna kampanja, koja je osnovana 1991. godine te je surađivala s progresivnim snagama civilnog društva iz država bivše Jugoslavije koje su zagovarale okončanje ratnih sukoba na tom teritoriju.

Antiratna kampanja Hrvatske nastojala je pronaći balans između sprečavanja militarizacije društva s jedne strane i legitimiziranja upotrebe oružja na temelju prava na samoodređenje s druge strane (Bilić 2012). Svrha te “mreže različitih mreža”, kako je naziva Paul Stubbs (2012), bila je oduprijeti se tendenciji nacionalističke homogenizacije, kao i ponuditi alternativu vrijednosnom sustavu nacionalizma i etničke isključivosti, koji je HDZ nametao kao neizbježan.

Nasljedje Antiratne kampanje u Hrvatskoj ogleda se u velikom broju organizacija civilnog društva koje su potekle iz tog mirovnog pokreta, počevši od ljudskopravaških, feminističkih, ekoloških pa sve do organizacija mladih i za mlade. Upravo proliferacija nevladinih organizacija koja se počela događati u kasnim devedesetima i koja se nastavila kroz dvijetisućite, sa svojim specifičnim karakteristikama, u literaturi se naziva NGO-izacijom hrvatskog civilnog društva (Stubbs 2012). Što se samih mladih u ranim devedesetima u okviru civilnog društva tiče, njihovo je djelovanje uvelike bilo određeno ratom, a u kontekstu Antiratne kampanje su se, zajedno s iskusnijim aktivistima, trudili stvoriti prostor u kojem bi njihova društvena marginaliziranost bila prevladana. Emina Bužinkić i suradnici (2015: 38–39) pokazuju da su mladi devedesetih bili uključeni u tri tipa *bottom-up* aktivnosti unutar civilnog sektora: direktan rad na izgradnji mira (u okviru udruga s podrškom UN-a), izravnu zaštitu ljudskih prava (terenski rad s civilnim žrtvama rata) i medijski aktivizam (rad u časopisu *Arkzin* i sličnim alternativnim medijima).

Tijekom druge polovice devedesetih sektor mladih civilnog društva ubrzano se razvijao te je svoj fokus usmjerio na različite kulturne programe te programe neformalnog učenja s ciljem psihosocijalnog razvoja mladih (Bužinkić et al. 2015). Glasovi otpora dominantnoj politici i ideologiji postojali su, iako je njihov odjek bio limitiran između ostalog i medijskom mašinerijom koja je, većim dijelom, bila u službi državnih, odnosno “državotvornih” interesa i istina. Monopol nad medijski promoviranom istinom nalazio se u rukama vladajuće političke stranke (Malešević 2002), što svakako dovodi u pitanje slobodu i demokratičnost glavnine ondašnjih medija i medijskog izvještavanja.

Sloboda medija jedan je od stupova demokracije (Peruško 2006), a demokratizacija je trebala donijeti ukidanje autocenzure, odvajanje medija od države – i po pitanju utjecaja politike na uređivačku politiku, i po pitanju medijskog sadržaja i kadroviranja (ibid.). U novonastalim društvenim okolnostima mediji su trebali igrati važnu ulogu u osiguravanju javnog prostora za različite perspektive, društvene skupine i ideje koje u društvu postoje, pri čemu su se imali voditi principima slobode izražavanja, jednakosti, nepristranosti, neovisnosti, uključivosti i pluralizma (ibid.). Osim što je, kako je rečeno, većina medijskih kuća – uključujući javnu nacionalnu televiziju – tijekom devedesetih godina bila u snažnom zagrljaju vladajuće stranke, pojedine visokotiražne dnevne novine i tjednici promovirali su govor mržnje i huškačku retoriku, prvenstveno u odnosu na srpsku manjinu, ali i prema mnogima koji nisu bili na nacionalno-vjerskoj “liniji”.

Dobar je primjer zloupotrebe medijskog prostora devedesetih notorni *Globusov* članak “Hrvatske feministice siluju Hrvatsku!” iz prosinca 1992. godine. “*Globusov* investigativni tim” hrabro se u svojoj (tadašnjoj) anonimnosti senzacionalistički i huškački obračunao s pet intelektualki, koje su proglašene državnim i nacionalnim izdajnicama sumnjivog nacionalnog i socijalnog porijekla.

Stječe se dojam da takav tip novinarstva u tom razdoblju sveopćeg straha nije bio slučajan, već upravo sustavan. Namjera mu je, između ostalog, bila da određene skupine ljudi koji (potencijalno) odudaraju od zadane nacionalne ili “državotvorne” matrice izopći ne samo iz javnog života već i iz društva u cjelini. Taj članak, ali i niz drugih slične vrste proizašlih iz pera i onda i danas cijenjenih i priznatih novinara te

intelektualaca predstavljaju svojevrsnu paradigmu novinarstva devedesetih. Spomenuti članak i danas u međunarodnoj znanstvenoj i publicističkoj literaturi o medijima služi kao nezaobilazan primjer, blago rečeno, štetne i loše medijske prakse. Dakako, suprotni su primjeri kritički orijentiranih medija također postojali – poput zagrebačkog Radija 101, koji je iznikao iz Omladinskog radija osamdesetih, kao i tjednika *Feral Tribune*. Ipak, njihov domet nije mogao ni izbliza konkurirati snazi i domašaju “državotvorne” retorike ondašnje javne televizije ili, pak, niza zloćudnih tabloida.

Osim medija, i obrazovni sustav predstavlja važno polje “kulturnog sukoba” i mjesto na kojem se uspostavlja vrijednosna hegemonija. Valja reći da je cjelokupni nastavni plan i program bio usmjeren na stjecanje znanja, dok se o vještinama i stavovima govorilo mnogo manje. Posredno, politički stavovi i vještine, a posebice vještina kritičkog mišljenja slabije su se razvijali kod mladih (Kovačić i Horvat 2016).

Tri su glavna aspekta obrazovnog sustava relevantna za ovu temu: izostanak građanskog odgoja i obrazovanja, poticanje i razvijanje nacionalne svijesti te vjeronauk u školama.

Uloga obrazovanja u svakom je režimu ključna jer se upravo putem obrazovanja nastoji prenijeti određene vrijednosti koje će biti sastavni dio i potka (političkog) ponašanja budućih punopravnih građana. Analiza kurikuluma s ciljem razumijevanja ondašnje vizije budućnosti pokazala je da su tijekom devedesetih njegove glavne odrednice bile demokracija i tržišna ekonomija (Domazet et al. 2014), pri čemu je kurikulum bio prožet nacionalističkom retorikom. Tako se u nastavi glazbenog odgoja u osnovnim školama velika pažnja posvećivala domoljubnim pjesmama, u nastavi hrvatskog jezika rodoljubnim tekstovima, a iz kurikuluma su izbačeni svi srpski, crnogorski, makedonski te većina bosanskih autora (Najbar-Agičić i Agićić 2006).

No upravo je nastava povijesti u devedesetima jedan od zanimljivijih primjera koji pokazuje usmjerenost obrazovne politike k ubrzanoj izgradnji nacionalne svijesti prožetoj sindromom žrtve i mučenika, ali i heroja (Malešević 2002). Iako se istraživači, logično, češće bave onim što je prisutno u udžbenicima, odnosno njihovim diskursom, možda je zanimljivije istaknuti što od koncepata u nastavi povijesti devede-

setih nedostaje. Analizirajući nastavni plan i program te osnovnoškolske udžbenike povijesti devedesetih godina Magdalena Najbar-Agičić i Damir Agičić (2006: 186) napominju kako je obrada tema poput multikulturalnosti na prostoru Hrvatske gotovo posve izostavljena te da “uz određene iznimke, udžbenici mogu učenicima stvoriti predodžbu kako su u Hrvatskoj oduvijek (‘od stoljeća sedmog’) živjeli isključivo Hrvati, dok se druge etničke manjine pojavljuju kao zlonamjerne pridošlice koje izazivaju sukobe i probleme”. U tom se smislu najčešće spominju Srbi i to gotovo isključivo u kontekstu sukoba (Najbar-Agičić i Agičić 2006). Dominacija političke povijesti, odnosno povijest ratova i sukoba gotovo je potpuno potisnula poučavanje o dugom razdoblju suživota etničkih skupina na području Hrvatske i šire (ibid.). Ipak, i obrade tema iz političke povijesti vrše se selektivno pa je nerijetko prisutan revizionistički pristup Drugome svjetskom ratu, a posljedice takvog pristupa očituju se i u nedavnom istraživačkom nalazu – 50 posto reprezentativnog uzorka generacije maturanata iz 2015. godine ne zna je li NDH bila fašistička tvorevina (Bagić i Gvozdanović 2015).

U modernim društvima neizostavni socijalizacijski agens je i “adolescentska kultura” (Coleman 1961), koju mladi stvaraju u okviru obrazovnih institucija. Smješteni među svoje vršnjake znatan dio dana, mladi “razvijaju” svoju specifičnu kulturu ne samo kroz jezik i izražavanje, značenja i vrijednosti nego i kroz osjećaj pripadnosti koji se očituje u pridavanju veće važnosti odobravanju vršnjaka negoli onog nastavnika i drugih odraslih (Coleman 1961). Mladi stoga unutar institucionalnog okruženja škole stvaraju na razini grupe vlastitu kulturu, a na mikrorazini primarne prijateljske veze koje mogu poslužiti kao temelj udruživanja i orijentaciji k društvenoj participaciji i potencijalnom stvaranju sekundarnih grupa.

Za ilustraciju mogu poslužiti osobna iskustva autora ovih redaka, koji su pohađali osnovnu školu sredinom devedesetih, u razdoblju kada je u javnosti prevladavao diskurs da je nacionalnost ono što pojedinca legitimira unutar države. Hrvati su, samim time što su Hrvati, bili percipirani kao ispravni, bolji i oni koji imaju veća prava od drugih. Nije bila rijetkost da se osobe za koje se znalo da su etnički Srbi izvirgava ruglu, tj. da se etiketa “Srbini” koristi u pejorativnom smislu, kao uvreda ili poruga. Narodnost je tako postala sredstvo obračuna između učenika i to

je utjecalo na činjenicu da generacija koja je tijekom devedesetih bila u osnovnoškolskom ili srednjoškolskom sustavu i danas nerijetko negativno konotira riječ “Srbin/Srpkinja”.

Paralelno s tendencijom izgradnje demokracije kroz apostrofiranje nacionalnih elemenata hrvatske kulture, nastavni planovi nisu nudili sadržaje koji bi razvijali građansku kompetenciju.¹⁶ To je na prvi pogled paradoksalno s obzirom na to da neki autori (Ćulum i Ledić 2009) tvrde kako razvoju (održivog) demokratskog društva ipak najviše mogu pridonijeti oni obrazovni programi koji razvijaju predanost aktivnom sudjelovanju, odnosno civilno zalaganje u zajednici i doprinos društvenoj pravdi, odnosno oni koji jačaju kapacitete koji omogućuju ispunjavanje te misije. S druge strane, građanski odgoj i obrazovanje potrebni su za uspješno održanje demokracije pa se pojedince mora osposobiti i obrazovati tako da razumiju svoj identitet i identitete ostalih, ali i da uspješno komuniciraju s ljudima koji su različiti od njih te da grade mostove između kulturalnih razlika na prijelazu u inkluzivno društvo (Checkoway 2001: 127). S obzirom na to da kreatori obrazovne politike nisu bili spremni na eksplicitno podržavanje multikulturalizma, te da su političke elite, kao što je ustvrdio Nenad Zakošek (2008), željele nacionalnu hrvatsku državu, ne iznenađuje kontinuirani manjak političke volje za uvođenjem sustavnog građanskog odgoja i obrazovanja u škole.

Ne iznenađuje ni situacija vezana uz vjeronauk, koji je od školske godine 1991./1992. uključen u nastavu hrvatskih škola kao izborni predmet. U ovom tekstu nećemo ulaziti u problematiku konfesionalnog obrazovanja u školama, ali ćemo istaknuti nekoliko bitnih detalja koji pomažu u ocrtavanju cjelokupne društvene situacije, a tiču se vjeronauka. Tijekom devedesetih godina Katolička je crkva bila benevolentna

¹⁶ Ivana Batarelo i suradnici (2010: 17) na temelju svoje analize o građanskom odgoju i obrazovanju pišu da se: “programi obrazovanja za demokratsko građanstvo i njima srodni programi sporadično pojavljuju od početka 90-ih kao dio neformalnih obrazovnih nastojanja koja pokreću prvenstveno organizacije civilnoga društva, ali i neke visokoškolske institucije i pojedinci. Kao odgovor na UN-ovu Rezoluciju o Desetljeću obrazovanja za ljudska prava 1995. – 2004., Vlada RH osniva Nacionalni odbor za odgoj i obrazovanje o ljudskim pravima s ciljem usklađivanja djelovanja izrade, provedbe i evaluacije nacionalnog programa na tom području, te 1999. usvaja Nacionalni program odgoja i obrazovanja za ljudska prava. Nacionalni se program sastoji od programa za ljudska prava za predškolski odgoj, za razrednu nastavu, za predmetnu nastavu u osnovnoj školi i od programa za ljudska prava za srednju školu. Međutim, do sustavne provedbe Nacionalnog programa u obrazovnom sustavu nije došlo.”

prema tadašnjoj vlasti, podržavajući provedbu politike nacionalizma i etnocentrizma. Ta je vlast, sasvim jasno, katoličanstvo povezivala s pripadnošću hrvatskoj naciji te je pitanje upisivanja djece na vjeronauk nadilazilo puko konfesionalno opredjeljenje i postalo je općeprihvaćena norma "pravog Hrvata" (Kunovich i Houdson 1999; Malešević 2002). Povrh toga, devedesetih su (kao gdjekad i danas) školske uprave organizirale vjerske sadržaje i mise u školama koji su nerijetko bili obavezni za svu djecu. Nadalje, u udžbenicima vjeronauka u više su navrata diskriminirani ateisti i seksualne manjine ("Preporuka pravobraniteljice..." 2015). Država do danas osnovnoškolcima nije ponudila alternativu vjeronauku, koji se često nalazi usred rasporeda satnice što je moglo i može stvoriti neizravni pritisak na djecu da odluče pohađati taj izborni predmet. Tome u prilog može govoriti i okolnost da tijekom devedesetih djeca koja nisu pohađala izbornu nastavu vjeronauka nisu imala organizirano provođenje tog sata izvan učionice, pa su vrijeme kratila na hodnicima ili ispred škole. Sve ovo pokazuje da je izvođenje vjeronauka u školi prilično kontroverzna tema, a ostavština devedesetih u tom kontekstu i dalje opstaje u obrazovnom sustavu te uvelike utječe na oblikovanje društvenih vrijednosti.

Ako se opisu sociokulturnih uvjeta u kojima su odrastali mladi ljudi tijekom devedesetih godina dodaju ranije spomenuta longitudinalna istraživanja na općoj populaciji vezana uz retradicionalizaciju (Sekulić 2014), možemo reći da se očekuje porast u prihvatanju tradicionalističkog vrijednosnog obrasca među mladima, a koji čine odnos prema religiji (religijska samoidentifikacija i konfesionalna pripadnost) i nacionalizam (etnocentrizam i nacionalna isključivost).

Metodologija

Namjera je ovog teksta ustanoviti dinamiku prihvatanja tradicionalističkog vrijednosnog obrasca među mladima od devedesetih godina 20. stoljeća do 2013. godine. Pritom se, kako je već napomenuto, polazi od očekivanja da je dinamika prihvatanja tradicionalističkog obrasca pozitivna, što se očituje u sve izraženijem prihvatanju nacionalizma i religioznosti. U tu se svrhu koriste podaci kvantitativnih istraživanja

Instituta za društvena istraživanja¹⁷ na reprezentativnim uzorcima mladih iz Hrvatske. Radi se o podacima preuzetima iz sljedećih istraživačkih projekata:

- izdvojen je uzorak mladih iz Hrvatske prikupljen u sklopu projekta *Položaj, svijest i ponašanje mlade generacije Jugoslavije* iz 1986. godine (N=1243); ispitanici u dobi od 15 do 29 godina;
- iz istraživačkog projekta *Vrijednosni sustav mladih i društvene promjene u Hrvatskoj* iz 1999. godine (N=1.700 ispitanika); ispitanici u dobi od 15 do 29 godina;
- iz istraživačkog projekta *Mladi i europske integracije* iz 2004. godine (N=2000 ispitanika); ispitanici u dobi od 15 do 29 godina;
- iz istraživačkog projekta *Hrvatski studenti u europskom kontekstu: društvena elita u nastajanju* iz 2010. godine (N=2000);¹⁸ reprezentativni uzorak redovitih studenata s tadašnjih sedam javnih sveučilišta;
- iz zajedničkog istraživačkog projekta IDIZ-a i Friedrich Ebert Stiftung iz Zagreba iz 2012. godine (N=1500), ispitanici u dobi od 14 do 27 godina;
- iz istraživanja *Problemi, potrebe i interesi mladih* iz 2013. godine¹⁹ (N=2000), ispitanici u dobi od 15 do 29 godina.

¹⁷ Institut za društvena istraživanja Sveučilišta u Zagrebu (IDIS) osnovan je 1964. godine i prvi je i najstariji znanstvenoistraživački institut u području sociologije u Hrvatskoj. Do 1993. godine IDIS je djelovao u okviru Sveučilišta u Zagrebu, a političkom se odlukom od 1993. transformira u javnu znanstvenu ustanovu te mijenja ime u Institut za društvena istraživanja u Zagrebu. Osim promjene imena, početkom devedesetih IDIZ su zadesile brojne teškoće, koje su potrajale gotovo cijelo desetljeće – od izrazito nesigurnog financiranja osnovne djelatnosti do kadrovske devastacije (Ilišin 2014). Posljedično, devedesete su obilježene disrupcijom u znanstvenoistraživačkom radu, što objašnjava izostanak relevantnih istraživanja u području sociologije mladih u razdoblju od 1991. do 1998. godine.

¹⁸ Kada je riječ o studentima, u svrhu usporedbe stavova iz ranijih smo istraživanja ekstrahirali socioprofesionalnu podskupinu studenata. Tako je iz istraživanja mladih iz 1999. godine ekstrahirano 367 studenata te su oni uključeni u analizu.

¹⁹ Posljednje istraživanje iz 2013. godine obuhvatilo je mlade rođene u razdoblju između 1984. i 1998. godine, što znači da je riječ o ispitanicima koji su svoje obrazovanje započeli u jeku demokratske tranzicije, odnosno u novom političkom poretku. Mladi obuhvaćeni istraživanjima iz 2004. i 1999. godine rođeni su, pak, u razdoblju između 1970. i 1989. godine te su unutar sebe diferencirani s obzirom na iskustvo školovanja u SR Hrvatskoj, odnosno u samostalnoj Hrvatskoj.

Indikatori tradicionalističkog vrijednosnog obrasca

Religiozna samoidentifikacija mjeri se kroz jednu varijablu koja sadrži šest stupnjeva: 1 – *uvjereni sam vjernik/ca i prihvaćam sve ono što moja vjera uči*; 2 – *religiozan/na sam premda ne prihvaćam sve što moja vjera uči*; 3 – *dosta razmišljam o tome, ali nisam na čistu vjerujem li ili ne vjerujem*; 4 – *prema religiji sam ravnodušan/na*; 5 – *nisam religiozan/na iako nemam ništa protiv religije*; 6 – *nisam religiozan/a i protivnik/ca sam religije*. U prikazu rezultata rekodirali smo ljestvicu tako da smo dobili tri stupnja – *nereligiozan/na*, *nesiguran/a* i *religiozan/a*. Osim toga, praćena je i dinamika konfesionalne pripadnosti.

Kako bi se stekao uvid u nacionalistički obrazac koriste se dva indikatora. Prvim je obuhvaćena dinamika stavova nacionalne vezanosti s naglaskom na etnocentrizam, koji je operacionaliziran kroz slaganje s pet varijabli pri čemu se neke svojim suprotnim vrijednostima vežu za skalu etnocentrizma, primjerice posljednje dvije: *Nacionalno mješoviti brakovi unaprijed su osuđeni na propast*; *Otvorenost prema svijetu donosi svakoj naciji više štete nego koristi*; *Svi pripadnici moje nacije trebali bi uvijek i u svakom pogledu više cijeniti vlastitu naciju od drugih*; *Ja se u istoj mjeri osjećam pripadnikom svoje nacije i općeljudske zajednice*; *Nijedna bitna osobina čovjeka ne proizlazi iz njegove nacionalne pripadnosti*. Tvrdnje su bile pridružene Likertovoj skali od pet stupnjeva (1 – *uopće se ne slažem* i 5 – *u potpunosti se slažem*), a ovdje su prikazane vrijednosti 4. i 5. stupnja koje označavaju slaganje.

Kao drugi indikator koristi se nacionalna isključivost, koja se mjeri preko iskazivanja etničke distance na Bogardusovoj ljestvici od sedam stupnjeva (1 – *da stalno žive u mojoj zemlji*, 2 – *da stanuju u mome susjedstvu*, 3 – *da mi budu suradnici na poslu*, 4 – *da mi budu pretpostavljeni na poslu*, 5 – *da se s njima družim i posjećujem*, 6 – *da obavljaju čelne funkcije u političkom životu*, 7 – *da budemo u bliskom srodstvu (brak i sl.)*), od kojih prikazujemo najviši, odnosno onaj koji se odnosi na spremnost na najviši stupanj bliskosti (brak) ispitanika s pripadnicima pojedinih nacija. Isključivost, doduše ne samo temeljem nacionalnosti, ispitala se putem mjere u kojoj se istražuje kako bi se ispitanici osjećali da im se pripadnici različitih društvenih skupina dosele u susjedstvo (1 – *jako dobro*, 2 – *dobro*, 3 – *ne zanima me*, 4 – *loše*, 5 – *jako loše*).

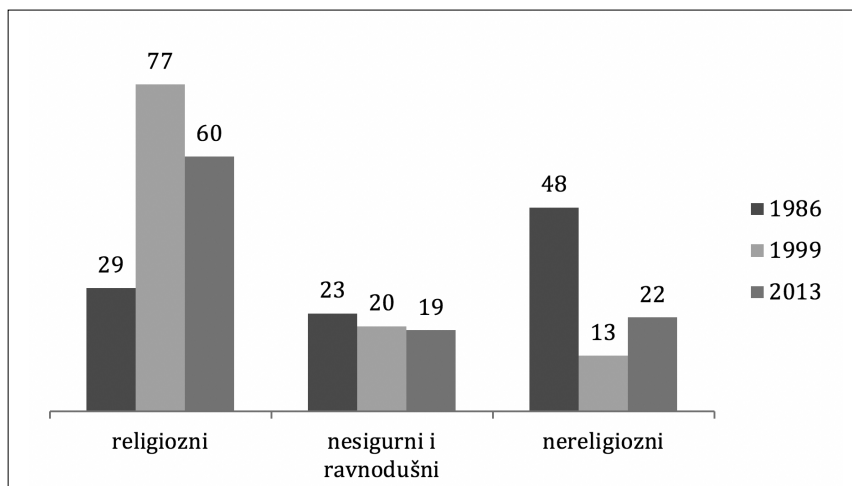
Ovdje su prikazani podaci za rekodirane kategorije koje označavaju “jako dobro” i “dobro”.

Poseban su indikator za identificiranje tradicionalističkog vrijednosnog obrasca karakteristike koje ispitanici smatraju važnima za ulazak u brak kako bismo pratili dinamiku važnosti pojedinih obilježja među kojima je fokus stavljen na one koja indiciraju tradicionalistički obrazac – nacionalno i vjersko porijeklo.

Premda je dimenzija rodnog konzervativizma sastavni dio tradicionalističkog obrasca, ovaj tekst ne sadrži analizu prihvaćenosti stavova o rodnim pitanjima zbog nedostatka komparabilnih podataka na tu temu u ovdje korištenim istraživanjima mladih.

Empirijski nalazi i rasprava

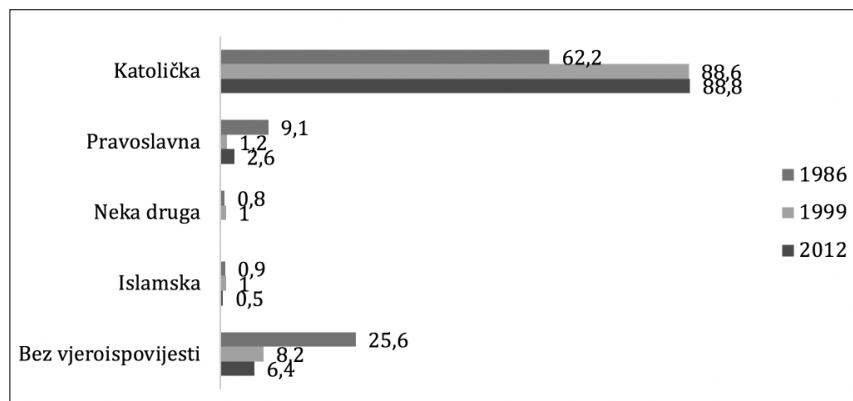
Religijska samoidentifikacija jedna je od važnih dimenzija tradicionalističke vrijednosne orijentacije (Inglehart i Welzel 2005; Sekulić 2011, 2012, 2014). U grafikonu 1 vidljivo je da je nereligioznih mladih ljudi najviše bilo 1986. godine – njih gotovo polovica. Samo trinaest godina kasnije, 1999. godine, dvije trećine mladih deklariraju se kao religiozni. Tendencija je u 2013. godini silazna, ali je i dalje većina, odnosno 60 posto u tom istraživanju religiozna. Pritom ravnodušni, odnosno nesigurni, tijekom čitavog razdoblja koje obuhvaćaju istraživanja uključena u ovu analizu čine relativno stabilnih 19–23 posto, što znači da je razdoblje od 1999. do 2013. godine obilježeno padom religioznosti koji se događa usporedo s porastom nereligioznosti, odnosno udio mladih koji su religiozni pada, a nereligioznih raste. Slična je tendencija prisutna i u općoj populaciji (Sekulić 2014). No, valja imati na umu da noviji podaci pokazuju zaustavljanje i mogući zaokret takvog trenda. Naime, recentno istraživanje mladih iz 2018. godine (Gvozdanović et al. 2019) detektira dvostruko manji udio onih se deklariraju nereligioznima nego 2013. godine – 9 posto. Neodlučnih u odnosu prema vjeri je i dalje stabilnih 22 posto, a religioznih nešto više nego 2004. i 2013. godine – 69 posto.



Grafikon 1: komparativni prikaz religijske samoidentifikacije mladih (%)

U tom smislu, nakon izrazitog povećanja religioznosti, a zatim i jačanja elemenata tradicionalističkog svjetonazora, nazire se jačanje modernističkih tendencija, koje su zasad ipak prisutne u manjem opsegu. Za jačanje potonjih na individualnoj razini potreban je opći osjećaj sigurnosti, a na društvenoj razini ekonomski razvoj kako bi se osigurali uvjeti za razvoj vrijednosti koje su u svojoj naravi emancipatorske (postmaterijalističke) u odnosu na autoritete svih vrsta (pa tako i religiju), te koje uključuju individualizam, kritički stav prema hijerarhijskim institucijama i slabljenje društvenog konformizma (Inglehart i Welzel 2005). Nesigurnost i osjećaj prijetnje, pak, potiču "autoritarni refleks" kojim se interes kolektiva nameće pojedinčevu pri čemu se promovira potreba za snažnim vođom i jakim autoritarnim ličnostima (Inglehart 1999), što doprinosi jačanju tradicionalizma. Dakako, jačanje religioznosti, odnosno sve veća religijska samoidentifikacija može se pripisati pragmi i svojevrsnom oportunizmu – primjerice, istraživanje mladih iz 1999. godine pokazuje da najveći udio, odnosno 38 posto mladih ispitanika smatra da je razlog povećanja broja vjernika u crkvama zapravo društvena poželjnost vjerske prakse i religioznosti (Ilišin i Radin 2002).

Uz religijsku samoidentifikaciju, važno je dobiti uvid i u dinamiku konfesionalne pripadnosti mladih (grafikon 2). Premda se 1986. godine manji udio mladih (30 posto) deklarira vjernicima, odnosno religioznima (grafikon 1), istovremeno se većina (72 posto) konfesionalno opredjeljuje pri čemu dominiraju katolici (62,2 posto), a potom pravoslavci (9,1 posto) (grafikon 2).



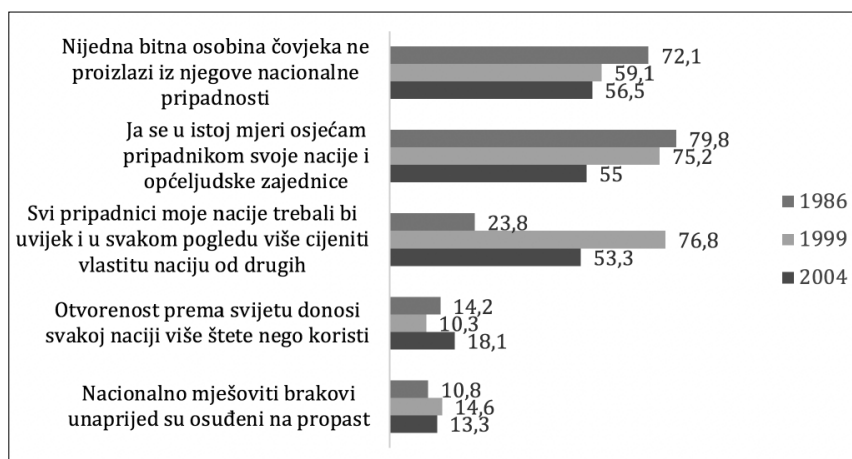
Grafikon 2: konfesionalna pripadnost mladih (1986. – 2012.) (%)

Pritom četvrtina mladih označava da je bez vjeroispovijesti dok istovremeno, kako je prikazano u prethodnom grafikonu, skoro polovica izražava nereligioznost ili protivljenje religiji. Drugim riječima, među nereligioznima postoji dio onih koji ipak iskazuju svoju makar kulturnu pripadnost nekoj konfesiji (Marinović 1988). To znači da se u socijalističkom razdoblju odnos prema religiji i crkvi iskazuje na različit, nehomogen način (ibid.) te da i u tom razdoblju među mladima u Socijalističkoj Republici Hrvatskoj postoji identitetska svijest o pripadnosti određenoj konfesiji neovisno o razini religioznosti.

Dakako, krajem devedesetih i u dvijetisućitima konfesionalna pripadnost znatno jača u slučaju katolika (dostiže skoro 90 posto uzorka), dok u slučaju pravoslavaca, iz već navedenih razloga, drastično slabi (s 9 posto na 1 posto odnosno 2,6 posto). Također se višestruko smanjio udio onih koji se ne svrstavaju prema vjeroispovijesti. Drugim riječima, odnos mladih prema (prije svega, Katoličkoj) crkvi i religioznosti je 1999. godine, u usporedbi sa socijalističkim razdobljem, praktički konvergirao što upućuje na zatvaranje jaza između vjeroispovijesti kao kulturnog identiteta s jedne strane i osobne religioznosti s druge strane. No, 2012. godine je registrirana i dalje vrlo visoka razina konfesionalne pripadnosti dok religioznost (prema podacima iz 2013. godine) u određenoj mjeri slabi. Može se reći da je u postsocijalističkom razdoblju odnos mladih prema Crkvi i katoličkom identitetu snažan i postojan dok je odnos prema bogu nešto fragilnije prirode i podložniji je promjenama.

S obzirom na to da je, kako smo već navodili, katolički identitet usko vezan uz pripadnost hrvatskoj naciji, valja navesti i promjene u uzorcima koje se tiču nacionalne strukture. Tako je 1986. godine uzorak mladih činilo 68,5 posto Hrvata, 16,3 posto Jugoslavena, 10,7 posto Srba te ostalih 4,5 posto (Vrcan 1988). U istraživanju mladih iz 1999. godine vidljiva je jasna dominacija Hrvata (95,8 posto), koji čine gotovo cijeli uzorak, dok su na drugom mjestu Srbi sa 1 posto; takav trend održan je i u 2004. godini kada je bilo 94,8 posto Hrvata, sa Srbima na drugom mjestu s 1,8 posto. Dakako, u uzorcima istraživanja mladih u samostalnoj Hrvatskoj nema onih koji se deklariraju Jugoslavenima. Dakle, i u samim uzorcima istraživanja mladih vidljiva je snažna etnička homogenizacija u odnosu na socijalističko doba.²⁰

U kojoj mjeri i na koji način mladi iskazuju nacionalnu vezanost kroz promatrani period? U grafikonu 3 prikazana je dinamika nekih stavova nacionalne vezanosti mladih od socijalističkog²¹ do postsocijalističkog perioda.



Grafikon 3: dinamika stavova nacionalne vezanosti mladih (1986., 1999., 2004.) (%)

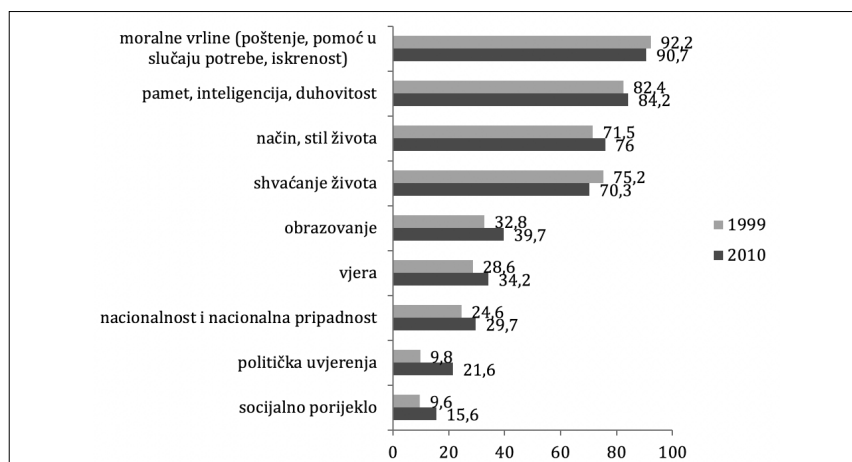
²⁰ Sastav mladog stanovništva prema nacionalnosti održao se i u 2018. godini, kada se 97% mladih ispitanika izjasnilo Hrvatima, a 95% smatra oba svoja roditelja također Hrvatima (Gvozdanović et al. 2019).

²¹ Vrijednosti navedenih varijabli iz istraživanja mladih iz 1986. godine preuzete su iz Vrcan (1988).

Vidljivo je da je slaganje sa stavovima koji se mogu označiti kao kozmopolitski (*Nijedna bitna osobina čovjeka ne proizlazi iz njegove nacionalne pripadnosti i Ja se u istoj mjeri osjećam pripadnikom svoje nacije i općeljudske zajednice*) tijekom dvadesetogodišnjeg vremenskog perioda značajno oslabilo. Valja napomenuti da su unatoč tome navedene tvrdnje ostale na visokim pozicijama prihvaćanja i u postsocijalističkom periodu. Istovremeno, prihvaćanje stava o većoj vrijednosti vlastite nacije u odnosu na ostale (što je tipična etnocentristička pozicija) od 1986. godine je doživjelo drastičan uzlet pri čemu je taj stav dosegao vrhunac prihvaćenosti 1999. godine, sa značajnim padom u 2004. godini, no i tada svaka druga mlada osoba pristaje uz takav etnocentristički stav.

Zanimljivo je da su 1986. godine mladi bili nešto manje skloni pozitivno ocijeniti posljedice otvorenosti nacije prema svijetu nego 1999. godine. Međutim, 2004. godine dolazi do porasta slaganja s tvrdnjom o štetnosti otvaranja nacije prema svijetu i takav stav zastupa gotovo petina uzorka. S posljednjom tvrdnjom, vezanom uz bezizglednost uspjeha nacionalno "mješovitih" brakova, a koja je ujedno i najslabije prihvaćena, od 1986. do 2004. godine slaže se stabilnih 11–15 posto mladih ispitanika.

Temeljem dosad prikazanog, može se reći da smjer i intenzitet promjena doprinosi jačanju tradicionalističkog vrijednosnog obrasca. U tom smislu, potonji je vidljiv i u pogledu privatnog života i obitelji. Dat ćemo primjer iz istraživanja studentske populacije o osobinama koje ispitanici ocjenjuju kao vrlo značajne pri izboru bračnog partnera (grafikon 4).



Grafikon 4: komparativni prikaz vrlo značajnih osobina pri izboru bračnog partnera kod studenata (1999. i 2010.) (%)

Najvažnijima su ocijenjene moralne vrline i inteligencija te ponašajna i stavovska obilježja vezana uz stil života i svjetonazor. U donjem dijelu ljestvice nalaze se obilježja socijalnoga statusa, poput obrazovanja i socijalnoga porijekla (pri čemu je potonje na samom dnu ljestvice), političkih uvjerenja te nacionalne, odnosno religijske pripadnosti. U 2010. godini dvije petine ispitanika veliku važnost pridaju obrazovanju partnera, trećina vjeri i nacionalnosti, a petina političkim uvjerenjima. Sličan poredak dobiven je i u istraživanju iz 1999. godine. Ipak, tijekom jedanaestogodišnjeg razdoblja došlo je do nekih promjena u percepciji osobina ili obilježja kao vrlo značajnih. Naime, važnost se političkih uvjerenja u razdoblju od jedne dekade čak udvostručila, a na važnosti su u promatranom razdoblju također dobili i vjera, socijalno porijeklo i nacionalnost. Zanimljivo je ove podatke usporediti s onima iz 1986. godine, kada je za 11,1 posto u ukupnom uzorku mladih u SR Hrvatskoj nacionalnost u izboru bračnog druga bila vrlo značajna²² (Vrcan 1988). Trinaest godina kasnije, 1999. godine – kada se posljednji put ispitala važnost pojedinih osobina bračnog druga na reprezentativnom uzorku mladih u Hrvatskoj – nacionalnost vrlo značajnim obilježjem smatra tri puta više mladih ispitanika, odnosno njih 35,4 posto.²³ Riječ je, dakako, o velikom skoku koji potvrđuje prisutnost retradicionalizacijskih procesa.

Vratimo li se na grafikon 4, koji prikazuje odgovore studenata, možemo ustvrditi da je došlo do blagog jačanja materijalističke i tradicionalističke prizme u zamišljanju idealnog partnera. Taj je trend moguće objasniti pragmatičnošću dijela mladih i njihovim usvajanjem vrijednosti koje se promoviraju posredstvom *operativne ideologije* koja naglašava važnost pripadnosti katoličanstvu i hrvatstvu (Malešević 2002). Skok u važnosti političkih uvjerenja također je zanimljiv – očito je da značajan dio mladih (koje, inače, tradicionalno karakterizira odbojnost

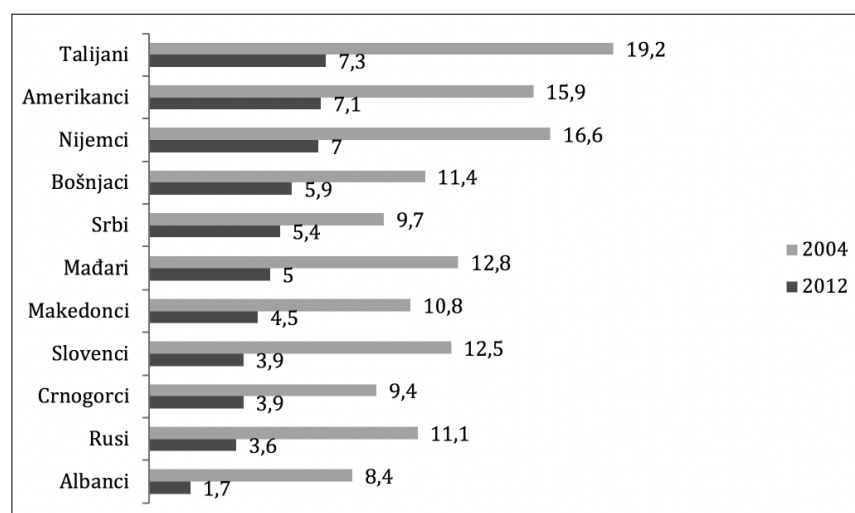
²² Pritom, nacionalna pripadnost kao obilježje bračnog druga vrlo je značajna za 13,7 posto mladih Hrvata, 7 posto mladih Srba i 2 posto mladih Jugoslavena u okviru uzorka mladih iz Hrvatske. Inače, usporedba odgovora mladih iz SR Hrvatske s ostalima u Jugoslaviji pokazuje kako su oni 1986. godine bili pri dnu ljestvice onih koji smatraju da je nacionalnost vrlo važno obilježje: SAP Kosovo (58 posto), SR Makedonija (42 posto), SR Slovenija (20 posto), SR Crna Gora (19 posto), SR Srbija (izvan pokrajina) (15 posto), SR Hrvatska (11 posto), SR BiH (11 posto) i SAP Vojvodina (7 posto).

²³ Poduzorak studenata iz istraživanja mladih 1999. godine prosječno slabije zastupa stav o ulozi koju nacionalnost igra u odabiru bračnog partnera u odnosu na ukupan uzorak mladih, tako da je i dinamika prikazana u grafikonu 4, može se pretpostaviti, nešto slabijeg intenziteta nego što bi bila da se radi o uzorku mladih.

prema političkom i politici) političko-ideološku orijentaciju partnera vidi važnom za kvalitetu zajedničkog života. Slijedom toga, može se pretpostaviti da su odluke koje se donose na individualnoj razini i koje su vezane uz privatni život u određenoj mjeri pod utjecajem ideoloških podjela na društvenoj ravni.

Dakako, spomenuta obilježja nisu ni približno važna poput moralnih i psiholoških obilježja, no ustanovljena pozitivna dinamika važnosti sociokulturnih obilježja ukazuje na određene promjene u motivaciji za stvaranje jakih veza, i one su, vjerojatno, odraz sveobuhvatnih socioekonomskih i sociokulturnih promjena u hrvatskom društvu tijekom posljednjih desetljeća.

Ostanimo na kulturnim tendencijama, koje u određenoj mjeri određuju s kim ćemo ostvariti i zadržati snažnu vezu. Važna dimenzija tradicionalizma, kako je već rečeno, je i nacionalizam. Jedna od značajnih manifestacija nacionalizma, uz etnocentrizam, jest nacionalni ekskluzivizam (Sekulić 2011, 2014), koji se može operacionalizirati Bogardusovom ljestvicom etničke distance. Ispitanike smo upitali koju su razinu bliskosti spremni ostvariti s pripadnicima pojedinih nacionalnosti na ljestvici od 1 do 7 (1 – da stalno žive u mojoj zemlji do 7 – da budemo u bliskom srodstvu (brak i sl.)). U grafikonu 5 prikazani su postoci za najbliži odnos koji su mladi spremni uspostaviti – na primjer, blisku vezu poput braka.

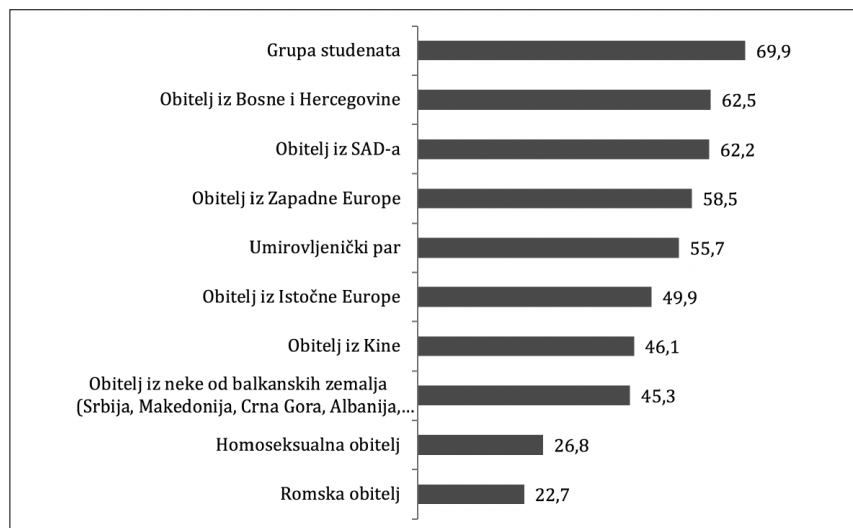


Grafikon 5: komparativni prikaz prihvaćanja mladih da budu u bliskom odnosu (brak i sl.) s pripadnicima drugih nacija (2004. i 2012.) (%)

Prvi zaključak koji se nameće jest da je u istraživanom razdoblju došlo do negativne dinamike u spremnosti na ostvarenje bližeg odnosa, što znači da su mladi sve manje voljni ući u blizak i intiman odnos s pripadnicima svih navedenih nacija. Na tu su tendenciju ukazala i neka recentna istraživanja mladih (Blažević-Simić 2011; Čačić-Kumpes et al. 2014). S obzirom na to da nacionalnost nije među prvim trima obilježjima kojima se ispitanici nadaju kod partnera, očekivalo bi se da ova negativna dinamika nije toliko izražena. No, i tu postoji hijerarhija, i to vrlo jasna – Talijani, Amerikanci i Nijemci prihvatljiviji su kao braćni drugovi negoli narodi bivših jugoslavenskih republika, uz Ruse, Mađare i Albance. Pritom Bošnjaci “prolaze” razmjerno dobro.

Ako već nisu skloni nacionalno “mješovitom” braku, pogledajmo kakvi su stavovi mladih prema sociokulturno heterogenom susjedstvu (grafikon 6). Osim grupe studenata, koju bi 70 posto mladih prihvatilo za svoje susjede, većina, dakle oko 60 posto prihvaća i obitelj iz BiH, iz SAD-a, iz Zapadne Europe, pa i umirovljenički par. Tek svaki drugi prihvatio bi obitelj iz Istočne Europe, a oko 45 posto njih i susjede porijeklom iz Kine i bivših jugoslavenskih republika (izuzev BiH). Svakako najmanje tolerantnosti mladi iskazuju prema homoseksualcima i Romima, koje bi za susjede prihvatila tek četvrtina ili manje od četvrtine mladih. Sklonost prema socijalnoj ili etničkoj diskriminaciji može nastati pod utjecajem socijalizacije koja ohrabruje superioran stav naspram određenih društvenih i etničkih skupina. S obzirom na prethodno opisano dominantno usmjerenje društvenih institucija prema manjinama, ne čudi što mladi gotovo dva desetljeća nakon ratnih zbivanja izražavaju diskriminirajuće stavove ovakvog intenziteta.

Općenito gledano, navedeni rezultati sukladni su trendovima utvrđenima na općoj populaciji (Sekulić 2014), iz kojih je derivirano naše očekivanje o jačanju tradicionalističkih tendencija. U tom smislu, re-tradicionalizacijski procesi započeti devedesetih godina i dalje imaju svojevrsni učinak na mlade generacije rođene u razdoblju između 1984. i 1988. godine, koje su djetinjstvo i ranu mladost provele u novom političkom i društvenom sustavu.



Grafikon 6: rang ljestvica prihvaćanja različitih socijalnih skupina kao potencijalnih susjeda (2012.) (%)

Zaključak

U ovom smo radu nastojali istražiti je li retradicionalizacija vidljiva u vrijednostima mladih, pri čemu je sama retradicionalizacija definirana pomoću sastavnica tradicionalističkog vrijednosnog obrasca – nacionalne vezanosti i isključivosti te odnosa prema religiji (Sekulić 2014). Zaokret prema tradicionalističkim vrijednostima koji je započeo početkom devedesetih vidljiv je kod dijela mladih budući da je u proteklih četvrt i više stoljeća došlo do povećanja religioznosti i etnocentrizma, a od 1999. do 2013. godine i nacionalne isključivosti, osobito prema pripadnicima naroda koji su, poput onog srpskog, negativno obilježeni zbog ratnih sukoba devedesetih. Takva dinamika odraz je dominantne ideologije koju su promicale društvene institucije, koje su u ovom tekstu bile promatrane kao socijalizacijski agensi – politika, obrazovanje, mediji. Potonji su i sami prolazili svojevrstu transformaciju, u suodnosu sa širim društvenim i političkim promjenama. Dotadašnji socijalistički diskurs zamijenjen je, kako ga Malešević (2002) naziva, katoličkim etnonacionalizmom, poglavito u politici, koja je snažno utjecala na istovjetno oblikovanje gotovo svih društvenih sfera.

Osim toga, u okolnostima devedesetih godina, u kojima je pripadnost političkoj opciji, ali i dominantnoj nacionalnoj skupini često krojila sudbinu pojedinca, mladi su se u glavnini nastojali prilagoditi. To su, prije svega, činili povlačenjem u privatnost, a kada je riječ o potrazi za životnim prilikama – oslanjanjem na obitelj i obiteljske resurse (Ilišin i Gvozdanović 2016). Retradicionalizaciji je nesumnjivo snažno pridonijela i egzistencijalna nesigurnost izazvana ratom, sivom ekonomijom, suspektnom privatizacijom i sustavnim uništavanjem radnih mjesta, pa i sve širim i dubljim socioekonomskim podjelama. Osjećaj egzistencijalne ugroženosti u svakom smislu dodatno doprinosi okretanju pojedinca prema (naizgled) stabilnim kolektivističkim vrijednostima koje se u društvu promoviraju kao poželjne.

Društvo u tranziciji, premda je nominalno moglo osigurati afirmaciju mladih kroz nove prilike koje nudi demokratizacija javne sfere, krenulo je suprotnim, autoritarnim smjerom u kojemu je uspostava kolektiva temeljenog na nacionalnom i vjerskom identitetu bila daleko važnija od stvaranja slobodnog prostora za samoaktualizaciju i emancipaciju pojedinaca. Iz liberalno-demokratske perspektive gledano – u takvim, strukturalno i sociokulturno, krajnje nepovoljnim okolnostima mladi su pripadnici generacije devedesetih od potencijalnih pobjednika pretvoreni u stvarne gubitnike tranzicije.

Literatura

- Bagić, Dragan i Anja Gvozdanović. 2015. *Istraživanje političke pismenosti učenika završnih razreda srednjih škola u Hrvatskoj* (izvještaj). Zagreb: Good inicijativa, GONG, IDIZ.
- Batarello, Ivana, Benjamin Čulig, Jagoda Novak, Tomislav Reškovac i Vedrana Spajić-Vrkaš. 2010. *Demokracija i ljudska prava u osnovnim školama. Teorija i praksa*. Dostupno na: <http://darhiv.ffzg.unizg.hr/1889/>.
- Bilić, Bojan. 2012. *We Were Gasping for Air. (Post-) Yugoslav Anti-War Contention and Its Legacy*. London: University College London (doktorska disertacija).
- Blažević Simić, Ana. 2011. "Socijalna distanca hrvatskih srednjoškolaca prema etničkim i vjerskim skupinama". *Pedagoški istraživanja* 8/1: 153–170.
- Braungart, Richard i Margaret Braungart. 1986. "Life-course and Generational Politics". *Annual Review of Sociology* 12: 205–231.

- Bužinkić, Emina, Bojana Čulum, Martina Horvat i Marko Kovačić. 2015. "Youth Work in Croatia. Collecting Pieces for a Mosaic". *Child & Youth Services* 36/1: 30–55.
- Checkoway, Barry. 2011. "What is Youth Participation?". *Children and Youth Services Review* 33/2: 340–345.
- Coleman, James S. 1961. *The Adolescent Society*. Princeton: Princeton University Press.
- Čačić-Kumpes, Jadranka, Margareta Gregurović i Josip Kumpes. 2014. "Generacijske razlike u odnosu prema etničkoj različitosti. Stavovi hrvatskih srednjoškolaca i njihovih roditelja". *Revija za sociologiju* 44/3: 235–285.
- Čulum, Bojana i Jasminka Ledić. 2009. *Koncepcije građanina i građanske kompetencije. Implikacije za obrazovne programe*. Zbornik radova 4. međunarodne konferencije Neformalno obrazovanje i informalno učenje odraslih. Šibenik, 29.–31. svibnja 2009. Zagreb: Hrvatsko andragoško društvo, 45–56.
- Domazet, Mladen, Karin Doolan i Ana Maskalan. 2014 "What Will Happen When I Grow Up? Constructions of The Future in Croatian Curricula 1970–2010". 2. dani obrazovnih znanosti, 1. "Uloga istraživanja u obrazovnim promjenama".
- Fisher, Sharon i Biljana Bijelić. 2007. "Glas 99. Civil Society Preparing the Ground for a Post-Tudman Croatia". U *Reclaiming Democracy*. Joerg Fotbig i Pavol Demeš, ur. Washington DC: The German Marshal Fund of the United States, 53–79.
- Gazivoda, Tin. 2012. *Uloga civilnog društva u drugoj demokratskoj tranziciji u Hrvatskoj*. Zagreb: Fakultet političkih znanosti Sveučilišta u Zagrebu (doktorska disertacija).
- Greenberg, Edgard, ur. 2017. *Political Socialization*. London: Routledge.
- Grubiša, Damir. 2002. "The Political Development". U *Croatia on Its Way towards the EU*. M. Staničić, ur. Baden-Baden: Nomos Verlagsgesellschaft, 35–45.
- Gvozdanović, Anja, Vlasta Ilišin, Mirjana Adamović, Dunja Potočnik, Nikola Baketa i Marko Kovačić. 2019. *Istraživanje mladih u Hrvatskoj 2018./2019*. Zagreb: Friedrich Ebert Stiftung.
- Inglehart, Ronald. 1999. "Postmodernization Erodes Respect for Authority but Increases Support for Democracy". U *Critical Citizens. Global Support for Democratic Government*. Pippa Norris, ur. Oxford: Oxford University Press, 236–256.
- Inglehart, Ronald i Wayne E. Baker. 2000. "Modernization, Cultural Change, and the Persistence of Traditional Values". *American Sociological Review* 65/1: 19–51.
- Inglehart, Ronald i Christian Welzel. 2005 *Modernization, Cultural Change, and Democracy. The Human Development Sequence*. Cambridge etc.: Cambridge University Press.
- Ilišin, Vlasta. 2008. "Skica za sociološki portret zagrebačkih studenata. Uvod u istraživanje hrvatskih studenata danas". *Sociologija i prostor* 46/3-4: 221–228.

- Ilišin, Vlasta. 2011. "Vrijednosti mladih u Hrvatskoj". *Politička misao* 48/3: 82–122.
- Ilišin, Vlasta. 2014. *Institut za društvena istraživanja u Zagrebu: 1964.–2014.* Zagreb: Institut za društvena istraživanja.
- Ilišin, Vlasta i Furio Radin. 2002. *Mladi uoči trećeg milenija.* Zagreb: Institut za društvena istraživanja u Zagrebu.
- Ilišin, Vlasta, Dejana Bouillet, Anja Gvozdanović i Dunja Potočnik. 2013. *Mladi u vremenu krize.* Zagreb: Institut za društvena istraživanja u Zagrebu, Friedrich Ebert Stiftung.
- Ilišin, Vlasta i Anja Gvozdanović. 2016. "Struktura i dinamika vrijednosti mladih u Hrvatskoj". U *Vrijednosti u hrvatskom društvu.* Duško Sekulić, ur. Zagreb: Centar za demokraciju i pravo Miko Tripalo, 169–198.
- Kalanj, Rade. 2007. *Modernizacija i identitet.* Zagreb: Politička kultura.
- Kasapović, Mirjana. 2001. "Demokratska konsolidacija i izborna politika u Hrvatskoj 1990.–2000". U *Hrvatska politika 1990.–2000. Izbori, stranke i parlament u Hrvatskoj.* Mirjana Kasapović, ur. Zagreb: Fakultet političkih znanosti Sveučilišta u Zagrebu, 15–40.
- Kasapović, Mirjana i Nenad Zakošek. 1997. "Democratic Transition in Croatia. Between Democracy, Sovereignty and War". U *The 1990 and 1992/93 Sabor Elections in Croatia.* Ivan Šiber, ur. Berlin: Sigma, 11–34.
- Kovačić, Marko. 2013. "An Assessment of the Role of Civil Society in the Early Phase of Democratic Consolidation. A Comparative Analysis of Glas 99 in Croatia and Otpor in Serbia". *Palimpsest* 5: 43–64.
- Kovačić, Marko. 2014. "Studenti kao društveni i politički subjekt". *Političke perspektive* 3: 43–60.
- Kovačić, Marko i Martina Horvat. 2016. "Razvoj političkih i građanskih kompetencija mladih. Pregled uvođenja građanskog odgoja i obrazovanja u hrvatski obrazovni sustav". U *Od podanika do građana. Razvoj građanske kompetencije mladih.* Marko Kovačić i Martina Horvat, ur. Zagreb: Institut za društvena istraživanja u Zagrebu, GONG, 15–31.
- Kunovich, Robert i Randy Hodson. 1999. "Conflict, Religious Identity, and Ethnic Intolerance in Croatia". *Social Forces* 78/2: 643–668.
- Malešević, Siniša. 2002. *Ideology, Legitimacy and the New State. Yugoslavia, Serbia and Croatia.* London, NY: Routledge.
- Marinović, Dinka. 1988. "Mladi i religija". U *Fragmenti omladine. Položaj, svijest i ponašanje mladih Hrvatske.* Furio Radin, ur. Zagreb: Radna zajednica republičke konferencije Saveza socijalističke omladine Hrvatske, Institut za društvena istraživanja Sveučilišta u Zagrebu, 183–198.
- Mesić, Milan i Dragan Bagić. 2011. "Stavovi hrvatskih građana prema kulturnim različitostima". *Migracijske i etničke teme* 27/1: 7–38.
- Milson, Fred. 1972. *Youth in a Changing Society.* London: Routledge, Kegan Paul.
- Najbar-Agičić, Magdalena i Damir Agičić. 2006. "Nastava povijesti u Republici Hrvatskoj i njezina zlouporaba". U *Demokratska tranzicija u Hrvatskoj.*

- Transformacija vrijednosti, obrazovanje, mediji*. Sabrina Ramet i Davorka Matić, ur. Zagreb: Alinea, 169–192.
- Peruško, Zrinjka. 2006. "Mediji i civilne vrijednosti". U Sabrina Ramet i Davorka Matić, ur. *Demokratska tranzicija u Hrvatskoj. Transformacija vrijednosti, obrazovanje, mediji*. Zagreb: Alinea, 193–210.
- Podunavac, Milan. 1982. *Politička kultura i politički odnosi*. Beograd: Radnička štampa.
- Ponoš, Tihomir. 2007. *Na rubu revolucije. Student '71*. Zagreb: Profil.
- Preporuka pravobraniteljice za djecu o zaštiti prava i interesa djece u odgojno-obrazovnim ustanovama. 2015. Dostupno na: http://www.dijete.hr/joomdocs/Preporuka%20pravobraniteljice%20za%20djecu%20MZOS-u_2015-2016.zaWEB.pdf.
- Pusić, Vesna. 1998. *Demokracije i diktature*. Zagreb: Durieux.
- Roberts, Ken. 2016. "Youth Cultures and the Formation of a New Political Generation in Eastern Europe". U *Eastern European Youth Cultures in a Global Context*. Matthias Schwartz i Heike Winkel, ur. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 45–63.
- Rush, Michael. 1992. *Politics and Society. An Introduction to Political Sociology*. Hemel Hempstead: Harvester Wheatsheaf.
- Sekulić, Duško. 2011. "Vrijednosno-ideološke orijentacije kao predznak i posljedica društvenih promjena". *Politička misao* 48/3: 35–64.
- Sekulić, Duško. 2012. "Društveni okvir i vrijednosni sustav". *Revija za sociologiju* 42/3: 231–275.
- Sekulić, Duško. 2014. *Identitet i vrijednosti*. Zagreb: Politička kultura.
- Stubbs, Paul. 2012. "Networks, Organisations, Movements. Narratives and Shapes of Three Waves of Activism in Croatia". *Polemos* 15/30: 11.
- Tudman, Franjo. 1996. "Crveni, žuti, zeleni vragovi" [govor na zagrebačkom aerodromu 1996. godine]. Dostupno na: <https://www.youtube.com/watch?v=jIppnU2nKBc>.
- Veljak Lino. 2000. "Uloga civilnog društva u demokratizaciji Hrvatske". Dostupno na: <http://www.zamirzine.net/spip.php?article734>.
- Vrcan, Siniša. 1988. "Mladi i nacija". U *Fragmenti omladine. Položaj, svijest i ponašanje mladih Hrvatske*. Furio Radin, ur. Zagreb: Radna zajednica republičke konferencije Saveza socijalističke omladine Hrvatske, Institut za društvena istraživanja Sveučilišta u Zagrebu, 163–182.
- Vrcan, Siniša. 1999. *Pakiranje vlasti. Izbori u Hrvatskoj 1995.–1997*. Zagreb: Alinea.
- Zakošek, Nenad. 2008. "Democratization, State-building and War. The Cases of Serbia and Croatia". *Democratization* 15/3: 588–610.
- Zrinščak, Siniša. 2006. "Religija i vrijednosti". U *Demokratska tranzicija u Hrvatskoj. Transformacija vrijednosti, obrazovanje, mediji*. Sabrina Ramet i Davorka Matić, ur. Zagreb: Alinea, 125–140.
- Žunec, Ozren. 2008. "Socijalna konstrukcija pobune Srba u Hrvatskoj 1990.–1995. godine". *ČSP* 1: 33–46.
- Županov, Josip. 1995. *Poslije potopa*. Zagreb: Globus.