

Александра Павићевић

Aleksandra.pavicevic@ei.sanu.ac.rs

Ивица Тодоровић

ivica.todorovic@ei.sanu.ac.rs

Етнографски институт САНУ, Београд

Религија, идентитет и културне промене Српско друштво на почетку трећег миленијума¹

Друштвене и политичке промене и процеси који се одвијају у Србији током последњих десетак година довели су до интензивирања различитих питања везаних за постојеће идентитетске праксе, стратегије, изборе и могућности њених грађана. Ова питања углавном имају форму двоструке упитаности: с једне стране, она се односе на проблем садржаја жељеног друштвеног модела, који савремени друштвени процеси – модернизација, демократизација, европеизација и сл. – подразумевају. С друге стране, она неминовно доводе до полемике у вези са односом пожељних идентитета и националних, локалних и културних специфичности друштва које се налази пред поменутиим изазовима.

Друштвене и политичке промене и процеси који се одвијају у Србији током последњих десетак година довели су до интензивирања различитих питања везаних за постојеће идентитетске праксе, стратегије, изборе и могућности њених грађана. Ова питања углавном имају форму двоструке упитаности: с једне стране, она се односе на проблем садржаја *жељеног* друштвеног модела, који савремени друштвени процеси – модернизација, демократизација, европеизација и сл. – подразумевају. С друге стране, она неминовно доводе до полемике у вези са односом *пожељних идентитета* и

Кључне речи:
идентитет, религија,
породица, личност,
група, црква,
држава, закони,
Србија

¹ Овај текст је резултат рада на пројекту 177028, који финансира Министарство просвете, науке и технолошког развоја Републике Србије.

националних, локалних и културних специфичности друштва које се налази пред поменути изазовима. Често се, међутим, ова питања наглашавају као типична за транзициона и посттранзициона подручја, при чему се губи из вида да се поменути локални процеси одвијају упоредо са процесима глобалних светских реструктурирања, те да и једни и други често имају исти циљ и епилог.

Поред тога, из јавних полемика и политичких стратегија, а често и из академских увида, претежно изостаје базична спознаја да питање идентитета никако није примарно политичко, већ је филозофско, онтолошко и универзално људско питање, те је његова веза са политичким и економским процесима веома често вештачки успостављена и наметнута. И на глобалном и на локалном плану, проблем идентитета је једна од кључних упитаности, која је и последица и одраз *истрошености* и готово потпуне релативизације вредносних начела савремене (европске) цивилизације. Снажни импулси „слободе“ који су се налазили у бити модерне, довели су до коначне разградње тзв. традиционалних и „датих“ оквира идентитета, што, међутим, није донело жељене резултате: уместо да буду уграђени у основе новог глобалног друштва, идеали слободе, једнакости и општег напретка претворени су у скупочену робу новог глобалног тржишта. С друге стране, може се рећи да су припадање и самопрепознавање на крају другог миленијума заиста постали, можда и више него икада раније, ствар личног и не малог избора могућности. Ово својеврсно „тржиште“ различитих културних, историјских, религијских, колективних и индивидуалних одређења, међутим, често се испоставља као врло привлачно тло за различите врсте идеолошких уплива и манипулација.

Иако, као што смо споменули, наведена проблематика представља глобално, заједничко и актуелно цивилизацијско наслеђе, чини се да су његове последице можда најочигледније управо у земљама у транзицији, међу којима се налази и Србија, и то због трајне кризе (идентитета) државе и система права и заштите грађана. Док у стабилним државама западних демократија доследан, адекватан и функционалан законправни систем установа грађанског друштва пружа макар и илузију неограничених могућности избора и заштите у оквиру идентитетских стратегија појединаца и група, стиче се утисак да се у Србији већ више деценија одиграва својеврсни експеримент *in vivo*, у оквиру кога се, путем опет својеврног идентитетског инжењеринга, настоји пласирати идеја о постојању хомогеног идентитета грађана Србије. Плод овог „пројекта“ је и веома често довођење у везу питања идентитета са процесом европских интеграција, којим се алудира на то да европеизација Србије нужно подразумева одређену промену идентитета њених грађана (Антонић 2008; Vujadinović 2007). Међутим, дефинисање онога што треба да се промени и у коме правцу та промена иде јесте један од основних проблема и извора подела у савременом друштву Србије. Тако се, као једна од најизразитијих и најутицајнијих линија раздвајања друштва јавља она која га дели на тзв. *грађанску* и тзв. *националну* опцију, при чему се прва често једнострано идентификује са модерношћу, демократијом и просперитетом, те сугерише нужност *пражњења* постојећих

културних идентитета, док се друга поистовећује са конзервативношћу, ауторитаризмом и национализмом, и у оквиру ње се изражава бојазан, а често и отпор према идејама било каквог политичког уплитања у стратегије идентитета (Vujiadinović 2007:9; Радић и Павић-Центнер 2010:7). Ова сасвим једносмерна подела видљива је готово на свим нивоима друштва – од процеса формалног образовања, у коме су ученици (а тиме и њихове породице) подељени на оне који похађају верску наставу и оне који одлазе на часове грађанског васпитања, преко поделе јавног мњења израженог путем медија и академских дискурса, до тобожње поделе политичких опција на оне за процес европских интеграција и на оне против њега (Прелић 2006:34; Радовић 2009). Овакви антагонизми, као и представе о њима, умногоме су последица сасвим површног „ишчитавања“ ситуације у којој се налази друштво Србије. Оно је и у свакодневном медијском и политичком говору, као и у научним анализама, веома често заробљено оним што Јан Асман назива *покорицом актуелности*, која онемогућава фокусирање на оно што је у актуелном културном и историјском контексту релевантно (Asman 2006: 45–79). Један од таквих пропуста је и недостатак увида у улогу и утицај историјског и идеолошког наслеђа претходне епохе на формирање савремених друштвених образаца мишљења и понашања, као и недостатак свести (или умешности) да се у спровођењу и тумачењу модернизацијских процеса мора баратати културним специфичностима средине у којој се они одвијају.

Кључни проблеми

Латентни утицај *минулих* доктрина можда се најдиректније огледа у трајном дизбалансу између индивидуалног и колективног у друштву Србије, као и у односу према религији и религијским институцијама. И у једном и у другом случају, пут нас води ка оним друштвеним инстанцама које су, бар када је реч о традиционалним друштвеним концептима, вршиле одлучујући утицај на идентитет појединца, а које су током друге половине 20. века биле на удару интензивних промена, подједнако стихијних и стратешких. Ради се о породици и религијској заједници, о два традиционална стожера и извора самоодређења и припадања, као и успостављања граница слободе, ауторитета и одношења према другима.

Комплексност ових питања као и комплексност тренутне друштвене, политичке и културне ситуације у Србији, захтева озбиљно раслојавање стварности, а посебно различитих нивоа постојања и значења, појма и садржаја идентитета и идентитетских пракси. Оно што посебно недостаје у постојећем научном говору и научној слици света, као и у друштвено-политичким стратегијама, јесте настојање да се проблем идентитета грађана Србије сагледа у његовој целовитости, односно, узимајући у обзир његова и универзална и специфична одређења, опште људске и посебне историјске и културне вредности које су у њега уписане. Разгртањем слика колективног припадања, односно – њиховим раслојавањем, требало би ићи у правцу проналажења *човека међу*

људима,² тј. ка проналажењу оног маргинализованог и наизглед небитног актера културе, који је заправо главни носилац њених вредности, ма какве да су оне. Без претензија и компетенција да одговоримо на сва питања која један овакав захват подразумева, покушаћемо да, у најопштијим цртама класификујемо битне елементе појединих идентитетских пракси, што би могло представљати путоказ за каснија истраживања, као и смернице евентуалних мера социјалне политике, која би требало да представља полазну тачку сваке друштвене трансформације.

Религија и идентитет

У јавном и друштвеном животу Србије, током последње две деценије, појмови религије / нације и цркве појављују се као кључне речи јавног и медијског говора. Концепт религијског припадања, који је најчешће поистовећен са националним, истовремено је и најприсутнији и најкритикованији оквир колективних идентитета (Радић, Павић-Центнер 2007:7; Малешевић 2006:100). Природа *нове религиозности*, те априори успостављена веза етничког и конфесионалног, елементи су који ове критике чине донекле оправданим. Национално-конфесионална реторика показује се као централна оса сасвим различитих политичких опција, што, међутим, не доводи у питање толико вредности реторике колико доследност политичких идеја.

Свакако, овакав значај религије у вези је са већ довољно елаборираним процесом повратка религије или повратка религији, који се на простору бивше СФРЈ одиграо у контексту распада заједничке државе и етничко-конфесионалних ратова који су распад пратили. Овај контекст, као и каснија манипулација повезаношћу националних и верских идентитета етничких заједница допринела је превиђању једне веома важне чињенице. Наиме, реактуелизација друштвене улоге религије и верских заједница била је глобални феномен са различитим локалним испољавањима. Чињеница да је одговор на темељна питања људске егзистенције и излаз из ћорсокака потпуног отуђења и слома модернистичких вредности потражен управо у религији говори о њој као о инстанци од великог утицаја на идентитет појединца (Berger 2008). Међутим, док је овај процес у развијеним земљама западне цивилизације окарактерисан у оквирима подразумеваног религијског наслеђа и слободе његовог испољавања, овде је био уоквирен *традиционалном* амбиваленцијом и: као што смо већ рекли, с једне стране је максимално искоришћен од стране тзв. национално оријентисаних друштвених снага, а с друге је снажно искритикован од стране тзв. грађанске Србије, која у религији још увек види препреку развоју друштва, као што је то био случај и током социјализма. Тако се постсоцијалистичка варијанта односа према религији и верским слободама у ствари појавила у форми милитантног секуларизма, односно – својеврсног постатеизма, заснованог на доктрини о

² „Човек међу људима“ је наслов етнолошко-антрополошке збирке текстова етнолога Миленка Филиповића, који указује управо на главни субјекат / објеката етнолошких проучавања. Миленко Филиповић, *Човек међу људима*, СКЗ, Београд, 1991.

знаку једнакости између модерности и секуларизације.

Иако би овакав модел могао наћи своју формалну потврду у ономе што Бергер назива евросекуларношћу, ново религијско искуство Европе је нешто сасвим друго (Дејви 2008; Бергер 2010:348). Осим што о овоме сведочи снажна и у потпуности легитимна друштвена, па и политичка ангажованост Цркве, посебно у римокатоличким земљама, те равноправно присуство конзервативистичких идеја и опција у политичком животу европских земаља, о овоме говоре и открића Групе за проучавање вредносног система Европе (European Values System Study Group – EVSSG) из 1981. и 1990. године, као и нека новија истраживања (Дејви 2008:82; Mc Andrew, Voas 2011). С једне стране, резултати ових студија указали су на то да је један од кључних утицаја и параметара заједничког европског идентитета – јудео-хришћанско наслеђе, које, без обзира на промењене форме испољавања, и данас представља важну основу вредносног система европских народа. Треба напоменути да присуство елемената овог наслеђа у јавним политичким и друштвеним праксама европских земаља није апсолутно непроблематично. О томе пише Марчело Пера (Marcello Pera), италијански филозоф и политичар, критикујући двојни морал европских закона, протеривање религијског говора и институција у сферу приватности, као и недостатак увида у суштинску повезаност хришћанских идеја и идеја либерализма (Пера 2010: 11, 12; Марјановић 2010: 188, 189). Ипак, ако погледамо резултате гореспомених истраживања срећемо се са високим процентима испитаника који су се изјашњавали у различитим категоријама религиозности. Ово сугерише да се теоријски оквири секуларизационих теорија морају попуњавати и прилагођавати различитим културним обрасцима, те да се секуларизација мора посматрати као вишесмерни и динамички процес, а никако као идеолошки пројекат (Дејви 2008:84). С друге стране, структура одговора у оквиру спроведених анкета упућује на промене у концепту и садржају религиозности. Тако, индикатори који се односе на учешће у ритуалима и приврженост религијским институцијама показују значајан степен секуларизације широм Западне Европе, док индикатори који се баве осећањима, искуством и веровањима говоре „у прилог постојаности неких аспеката верског живота“.³

Веза модерности и секуларности, дакле, никако није једнозначна. О овоме говори и Е. Продрому, истичући пример Америке, као континента који је парадигма модерности, без обзира (или управо захваљујући томе) на висок

³ Разлика између процента оних који никада не одлазе у цркву (40% испитаних) и оних који то чине барем једанпут седмично (28%) говори у прилог тези о опадању религиозности. Међутим, када се у упоредни однос стави проценат оних који никада не одлазе у цркву (40%) и укупан проценат оних који то чине спорадично, чешће или ређе (52%), добија се слика о новим формама испољавања религиозности која указује на то да су, како Дејви истиче – „западни Европљани више нецрквена, него само секуларна популација“ (Дејви 2008: 84). Овоме у прилог иде и откриће високог процента присуства разноврсних религијских уверења (у Бога, у постојање душе након живота, у рај, пакао, васкрсење...) (Исто: 87). Новија истраживања у Британији показују да се чак 72% становништва изјашњава као религиозно (Mc Andrew, Voas 2011:4).

степен чак традиционалних облика религиозности њених грађана (Продрому 2010: 371,372).

Свакако, тумачећи облике нове европске религиозности и / или секуларности, Дејви као један од закључака истиче да један од највећих савремених изазова Европе чини потреба да се изгради друштво у коме би били усклађени захтеви толерантног и плуралистичког друштва и, очигледно веома битног, културног наслеђа континента. „Такво друштво би морало бити далеко изнад индивидуализоване филозофије ’живи и пусти друге да живе’. Оно мора бити способно да смести у савремену Европу оно што је Оливер Леман (Oliver Leaman) назвао ’тај необични феномен’, особу (било које вере) која схвата веру озбиљно“ (Дејви 2008:90) .

Као основни проблем друштвеног утицаја религије и Цркве у Србији (овде првенствено мислим на СПЦ) истиче се њен претпостављени конзервативизам, отпор према евроинтеграцијама и опет претпостављена веза са оним што се назива *српски национализам*. Религијске заједнице се у начелу сматрају тачкама отпора у остварењу религијског и културног плурализма, те религијских и других слобода, које би у једном секуларном друштву морале бити једнаке за све његове припаднике. Теолошка аргументација која сведочи о неоправданости оваквих стереотипних представа, бар када је хришћанство у питању, обично није добродошла у академским расправама, те стога ни овде нећемо за њом посезати. Ипак, споменимо само чињеницу да су током друге половине 20. века многи хришћански интелектуалци и теолози устајали у одбрану концепта општих људских права и слобода. Тако је у процесу прилагођавања Римокатоличке цркве *Декларацији о религијским слободама*, значајну улогу одиграо амерички језуита Џон Кортни Мареј (John Courtney Marey), сâм поглавар Римокатоличке цркве Јован Павле II, залагао се за одбрану основних начела *Универзалне декларације о људским правима*, а многи православни теолози пишу против етнофилетизма, који се сматра потенцијалним извором националистичких идеја и осећања (Бергер 2010: 351; Vajgel 2008: 39; Шмеман 1994: 318, 319).

Међутим, изван ових расправа и јавног ангажовања религијских заједница и појединаца у правцу остварења стабилног, грађанског друштва, у Србији се, што је већ споменуто, као посебан проблем јавља претпостављена веза између СПЦ-а (као религијске организације са којом се идентификује велика већина становништва Србије) и тзв. српског национализма. Ова веза, успостављена уз снажну медијску *подршку* током ратова на територији бивше СФРЈ, много више дугује нечињењу него чињењу СПЦ. Наиме, иако је једини званични став Цркве према ратовима био онај који је, кроз уста тадашњег патријарха СПЦ-а, Павла позивао на мир, престанак „братоубилачких ратова“ и разарања, независна иступања појединаца из црквене јерархије допринела су стварању **медијске** (подвукли аутори) слике о Цркви која подржава *борбу за српске земље* и благосиља српску војску. Осим тога, Црква је пропуштала да се званично ограда од оптужби, подржавајући на тај начин исконструисану монокаузалну везу у којој се обрела и која ју је чинила кривцем за многа ратна дешавања

(Антонић 2008: 232; Radić 2002: 339).

Ипак, користећи углед који је Црква поново задобила у српском друштву, политички актери су уз њену помоћ креирали свој јавни имиџ, спроводећи, међутим одлуке и акције у потпуности мимо ње и њених основних начела (Павићевић 2009:1422). Ипак, читава ова полемика, која се већ годинама води у академским круговима, а рефлектује се и на званичну политику државе, оставља нас ипак у оквирима исконструисаних колективних идентитета, које смо у овом тексту желели да деконструисамо.

У складу са тим циљем, врло је речита студија „Религиозност у Србији 2010“, у оквиру које су представљени резултати истраживања религиозности грађана Србије и њиховог става према процесу европских интеграција (Младеновић и др. 2010).⁴ Ови резултати умногоме говоре о неоправданости ставова о томе да верска припадност и идентитет аутоматски подразумевају негативно одношење према културном плурализму, верском дијалогу и евроинтеграцијским процесима. Изнећемо овде само неке од резултата.

Прво, треба рећи да је истраживање обухватило припаднике свих верских заједница у Србији, као и оне који не припадају ниједној заједници тог типа. Што се тиче религијске самодекларације, у структури испитаника било је 34,7% оних који су се декларисали као „традиционални верници који учествују у обредима и поштују обичаје, али нису активни у сопственој верској заједници“, 33,2% „уверених верника који прихватају сва учења своје вере“ и 16,2% „религиозних, који не прихватају све што њихова вера учи“. У остатку до 100% налазе се мањи проценти нерелигиозних, несигурних, равнодушних и противника религије (19%).⁵ Од 1.502 испитаника њих 67% је изјавило да верује у Бога, 20,4% – у „неку животну силу“, 5% – да „сумња“ и 5,1% – да не верује (207).

Када је реч о односу према другима и другачијима, посебно су индикативни одговори испитаника на два питања. Тако је на питање какав однос треба имати према онима који не верују њих 81,2% одговорило да их „треба поштовати као људе“, 4,1% – да им не треба веровати, а свега 1,3% је рекло да их треба презирати (237). На питање „које цркве и верске заједнице треба да имају предност у присуству медијима и јавним институцијама“, 36,9% одговора било је за то да „све вероисповести треба да буду равноправно заступљене“, 36,9% је овај простор „отварало“ само традиционалним верским заједницама, док је 22,5% испитаника давало предност већинској вероисповести (244). Што се тиче експлицитног питања о прихватању модерних секуларних вредности (демократије, либерализма, капитализма, равноправности полова, поштовања људских права и грађанског друштва), 52,6% испитаника сматра да их прихвата, 9,2% је изјавило да их не прихвата, а 34,4% је рекло да о томе не размишља.

⁴ Истраживање је урађено на узорку од 1.504 испитаника, на територији Републике Србије, без АП Косова и Метохије.

⁵ Треба рећи да је у изношењу резултата истраживања направљен пропуст зато што није експлицитно изнето са колико су процената у тоталном броју испитаника су били заступљени припадници различитих вероисповести и верских заједница.

Посебно је занимљива структура одговора на питање о томе да ли испитаник жели да се Србија прикључи Европској унији. Одговори су доведени у директну везу са вероисповешћу испитаника, те резултат говори да 49,9% православних испитаника позитивно размишља о овој могућности. Против ње се изјаснило 31,6% православних, док је 15,0% такође православних одговорило да не зна. Афирмативно се у вези са евроинтеграцијама изјаснило 70,5% римокатолика, 66,2% припадника протестантских заједница, 78,3% Јевреја, 89,8% припадника исламске вероисповести. У односу на ове проценте позитивних одговора међу припадницима религијских заједница чуди то што је свега 46,8% испитаника који не припадају ниједној цркви нити верској заједници изразило жељу да се Србија прикључи Европи (250).⁶ Ово нам указује на постојање још неких параметара, осим религијске припадности, који утичу на ставове о процесима кроз које пролази савремено друштво Србије, што представља веома важну тачку у деконструисању колективних идентитетских стратегија или стереотипа о њима.

Наиме, целокупни резултати које смо овде приказали сугеришу да испитаници, међу којима је велика већина, као што смо видели, на овај или онај начин религиозна, имају сасвим толерантан став према процесима евроинтеграција и вредностима грађанског друштва. С друге стране, очигледно је да евроскептицизам није нужно повезан са религијском припадношћу и ставовима.⁷ Оно што је на основу приказаног истраживања немогуће утврдити јесте то колико су одређени ставови последица религијских уверења, а колико су резултат утицаја других релевантних актера у процесу формирања мишљења. Овде првенствено мислим на различите стратегије културне, друштвене и образовне политике, као и на веома снажан утицај медија. Како се ови различити утицаји преламају, сажимају и рефлектују на друштвену стварност у Србији, можда најбоље сведочи живот савремене породице.

Породица и идентитет

У оквирима породице, као базичне друштвене заједнице, можемо донекле да утврдимо колики је реалан утицај цркве и религије на живот појединца, на његов систем вредности и свакодневне изборе које чини, а колико на њега утичу други фактори, као што су нпр. закони који се тичу уређења породичних односа и / или амбиваленте поруке политичких стратегија. У крајњем случају поставља се и питање до чијег би се одговора такође могло доћи путем анализе

⁶ Треба још споменути да је 53,2% испитаника изразило подршку екуменском и интеррелигијском дијалогу, 12,5% је имало негативан став, а 34,3% је одговорило да не зна да ли га подржава или не (Религиозност 2010: 241).

⁷ О овом питању треба видети и студију Срђана Радовића, *Слике Европе*, у којој је показано да узроке евроскептицизма треба тражити у недостатку стабилне идентитетске политике, која би се одвијала у складу са друштвеним процесима евроинтеграција и глобализације, а не у пренаглашеном националном или религијском идентитету грађана Србије (Радовић 2009:150).

микрозаједница, а то је: колико су идентитети са којима се срећемо плод опште *духовне* климе савремене цивилизације, чије је интензивно присуство омогућено, између осталог, и незадрживим упливом медијске слике света у свакодневни живот грађана.

У навођеној студији о религиозности, нека питања су била усмерена ка откривању појединих личних, моралних начела испитаника. Такво је било питање односа испитаника према онима који им чине зло. Највећи проценат анкетираних, њих 39,8%, одговорило је да избегава злонамернике, али их не презире, 26,0% – да „настоји да им опрости и заборави“, 12,9% – да на зло узвраћа злом, а 11,5% испитаних избегава оне који им чине зло и презире их (234). Индикативан је и однос испитаника према намерном прекиду трудноће, посебно када се има у виду да је он у супротности са учењем и ставовима већине религија. Тако 24,8% православних, 16,7% римокатолика, 43,8% протестаната, 27,3% припадника исламске вероисповести и 6,5% Јевреја сматра да „нема никаквог оправдања“ за абортус. С друге стране, 33,9% православних, 38,1% римокатолика, 40,1% протестаната, 39,2% Јевреја и 44,5% припадника исламске вероисповести сматра да је прекид трудноће дозвољен у посебним околностима (ако је угрожен живот мајке, ако је реч о трудноћи до које је дошло услед силовања, ако се ради о малолетници). У прилог опцији да је прекид трудноће право жене и да она треба о томе да одлучи највише се изјаснило оних који не припадају ниједној верској заједници (60,0%), свега 16,8% православних, 31,5% римокатолика, 10,9% протестаната, 52,2% Јевреја, 26,6% припадника исламске вероисповести (246).

Када је реч о ставовима према брачном неверству, најтолерантнијима су се показали испитаници који не припадају ниједној верској заједници – 28,8% ових испитаника сматра да не постоји оправдање за брачно неверство, док то исто сматра 73,0% протестаната, 65,1% припадника ислама, 48,0% православних, 40,7% римокатолика и 39,1% Јевреја. Занимљив је податак да се за опцију да се брачно неверство може опростити у одређеним ситуацијама изјаснио приближно исти проценат православних, 28,1%, и оних који не припадају ниједној верској заједници – 30,0%, као и чак 40,1% римокатолика.

На основу ових резултата могло би се закључити да религијска уверења имају изванредан, мада не и апсолутан утицај на питања личног и друштвеног морала. Ово потврђују и савремена етнолошка истраживања, која показују да религија има значајан, али не и свеобухватан утицај на идентитет људи и заједница у којима живе (Павићевић 2012). С обзиром на то да су та истраживања, по природи етнолошке методологије, упућена на квалитативна проучавања мањих група, она откривају далеко већи спектар могућности дистрибуције ауторитета религијског система вредности него што је то могуће сагледати на основу социолошких проучавања. Наиме, као што смо већ споменули на почетку излагања, од 90-тих година 20. века па све до данас, реактуелизација улоге религије у животу друштва била је посебно видљива на нивоу колективних идентитета. У срединама са изразито етнички и конфесионално хетерогеном

сликом, религијски симболи веома су важан фактор диференцијације, док је на нивоу глобалног друштва изражавање религијског припадања ствар начелне идентификације и покушаја да се пронађе одговор на питање ко смо ми (Прелић 2006: 38). У првом случају се врши диференцијација у односу на *друге* и *другачије*, док је у другом акценат на потреби да се дистанцира у односу на комунистичко, атеистичко и југословенско идеолошко наслеђе. И у једном и у другом случају, који су при томе испреплетани и међусобно зависни, ради се углавном о тзв. традиционалној врсти религиозности, која се испољава кроз повећано учешће у традиционалним обредима цркве (када је реч о православној цркви – крштење, венчање, погреб, прослава крсне славе). На висок степен практиковања ових обреда указују и резултати већ навођеног истраживања религиозности (Младеновић и др. 2010: 222, 223, 232).

Етнолошка проучавања указују и на висок степен прихватања општих начела вредносног система који сугеришу религијска учења (однос према непријатељима, крађи, превари, поштењу, убиству, помоћи другима, гостопримству итд.). Ово је посебно видљиво у сеоским заједницама, у којима често преклапање народних и религијских схватања представља део још увек живог наслеђа. Међутим, иста истраживања показују и веома значајна одступања и од религијских и од традиционалних модела понашања и мишљења када је у питању полни морал (предбрачни и ванбрачни односи, развод), а посебно када је у питању унутрашња организација породичног живота. Потоње се првенствено односи на положај деце у савременој породици у Србији, као и на расподелу ауторитета унутар ње. Ове промене се могу сматрати најјаснијим индикаторима опште друштвене климе и одразом (пост)модерних схватања о месту, улози и пожељном моделу појединца / личности у свету.

У студији посвећеној питањима брака, породице и полног морала у Србији у другој половини 20. века указали смо на утицај различитих идеја и идеологија на ове важне друштвене институције (Павићевић 2006). Економске, законске и друштвено-политичке мере спровођене током социјалистичког периода одвијале су се махом под паролом *слободе*, која је, као основна људска и друштвена вредност, сугерисана на свим нивоима – економском, друштвеном и духовном: од интензивног сугерисања *слободе од Бога* путем смањења утицаја цркве и религије на живот људи, преко концепције *ослобођеног рада*, која се, с обзиром на промену начелног односа према (физичком) раду, испоставила као *слобода од рада*, па до посебних права жена и деце, која су се путем закона, а посебно путем процеса социјализације породице, сводила на *ослобођење* од ауторитета оца, супруга, и на крају, родитеља. Осим приватне својине, породицу је требало ослободити и традиционализма и конзервативизма, који су истицани као главна сметња друштвеним настојањима да се породица, посебно сеоска, промени. Ово се односило на потребу укидања патријархалног морала и ауторитета, као и многобројних функција које је традиционална породица вршила и које су јој омогућавале висок степен аутономије у односу на шири друштвени систем (141).

Катастрофалан епилог процеса модернизације у Србији (мада не само у

Србији), илустрован трагичним демографским последицама, као и чињенице које указују на моралну, емотивну и психолошку дестабилизацију и породице и њених чланова, упућују на закључак да је идеја укидања различитих врста ауторитета заправо резултирала само повећаним могућностима државе и система да утичу на појединца, а не и његовом зрелости у уживању освојене слободе. Ипак, треба рећи да је, вероватно захваљујући скученим економским условима, као и још увек активној и функционалној мрежи сродничких односа, породица у Србији успела да задржи традиционално важну улогу у животу људи. Чак су и они интелектуалци који су се својевремено залагали за њено отварање према друштву и који су углавном препознавали само слабе стране њеног патријархалног наслеђа уочили и *одали признање* живавости ове институције, која је посебно дошла до изражаја током тешке друштвене и економске кризе деведесетих година 20. века. Тако Анђелка Милић примећује да је породица „централни топос свакодневице, њен организациони центар, зона стабилности унутар стално флукутирајућих токова свакодневице и варијабилних историјских кретања, те једини и главни преостали ресурс који појединцима остаје након што је друштво подлегло разарању и расулу“ (Milić 1995: 140). Међутим, ова процена не би требало да завара. Унутрашњи живот породице трајно је промењен. Кључ за његово разумевање је трансформација и укидање (традиционалних) ауторитета, што је најочигледније у чињеници промењеног положаја деце у породици (Павићевић 2006: 160; Vederil 2005).⁸ Последице ових промена се већ сада манифестују на живот друштва у Србији. Наиме, проучавање породице у северној Шумадији и у области Сјенице и Пештера показало је да су односи унутар савремене породице сасвим модернизовани.⁹ Њене локалне културне специфичности имају функцију амблема и фолклора, док, у суштини, унутрашња организација породице и начин решавања важних животних питања унутар ње рефлектују глобалне трендове. О овоме смо опширно писали у поменутој студији, тако да ћемо овде дати само скицу набројаних појава. Број деце у породици је далеко мањи него што је бивао у прошлости (посебно у Шумадији). Рађање се контролише зарад пружања већих могућности избора рођеној деци. Са децом се поступа крајње попустљиво и са дозом обожавања. Насупрот њима, некадашњи стубови ауторитета, те промотери и чувари друштвених норми – чланови најстаријих генерација, најчешће су у потпуности маргинализовани, запостављени и *напуштени*. Сва деца се школују, а виши ступњеви образовања доступнији су женској него мушкој деци. Ни дечаци ни девојчице се не подстичу на било какав физички рад, немају обавезе

⁸ Неки аутори кризу савремене породице чак поистовећују са кризом ауторитета у њој, сматрајући тако да се она јавља као кључна одлика савремених друштвених дешавања везаних за породицу (Vederil 2005).

⁹ Интензивна етнолошка проучавања северне Шумадије обављена су у периоду од 2000. до 2005. године, а у периоду од 2006. до 2011. вршена су спорадично. Проучавање религијског и породичног живота у области Сјенице и Пештера извршено је током 2010. и 2011. године, у оквиру пројекта „На светим водама Лима“, у организацији Музеја у Пријепољу.

у домаћинству и начелно се усмеравају ка животу у градовима и запослење у административним службама. Овоме погодује и потпуна маргинализација села, али и мањих градова у унутрашњости, на културној и економској мапи Србије. Жеља за лагодним животом и великим зарадама представља важан део визије коју млади имају о сопственој будућности и која је подстакнута како неупитном и безрезервном подршком родитеља, тако и сликама идеалних животних услова у којима живе јунаци разноврсног телевизијског програма – од глумаца и певачких звезда до представника домаће политичке елите.

Пут оваквој врсти трансформација у односу на традиционалне породичне моделе трасиран је током социјалистичког периода, између осталог и бројним законима којима су регулисани односи између родитеља и деце. Ови закони су углавном ишли у правцу повећања права деце (не и обавеза) у односу на родитеље и у односу на заједнички живот породице. Споменућемо само основне карактеристике значајних законских аката и развоја питања положаја и права деце која су у њима третирана. Наиме, ако се пореде Основни закон о браку из 1946. године, Закон о односима родитеља и деце из 1947. године и Закон о браку и породичним односима из 1980. године може се на првом месту приметити да су сви нови закони померали узрасну границу пословне самосталности деце ка млађим узрастима. Заједно са овим проширивана су њихова имовинска права у вези са располагањем породичном имовином, затим права самосталног доношења одлука у вези са склапањем брачне и ванбрачне заједнице, па је дошло и до *либерализације* одредби у вези са сексуалним и репродуктивним понашањем, употребом контрацепције и одлуком о различитим медицинским интервенцијама. Исти правац кретања задржали су и закони доношени у постсоцијалистичком периоду. Док је, на пример, Законом о условима и поступку за прекид трудноће из 1977. године било прописано да је у случају особа старих од 16 до 18 година за овакву интервенцију потребна сагласност родитеља или старатеља, чланом 62 Породичног закона из 2004. године одређено је да особа стара 15 година има право на самосталну одлуку у вези са овим питањем (Бабић 1999: 8; Јанић-Комар 1998: 41, 42, 46; Павићевић 2006: 226, 227, 228).¹⁰ Овим законом су, поред права, прописане и обавезе како брачне тако и ванбрачне деце у односу на њихове родитеље. Ове обавезе се углавном свode на послушност, помоћ у невољи и издржавање од оних родитеља који би запали у беду. Међутим, наглашено је да је послушност према родитељима од стране деце више моралне него правне природе, из чега практично произлази одсуство било какве законске санкције за евентуално непоштовање ове нормe. Поред тога, Конвенцијом о правима детета од 20. новембра 1989. наглашено је да дете није обавезно да обавештава родитеље о својој приватности, те да, уколико обавештавање ипак постоји, родитељска сагласност има консултативни, а не обавезујући карактер. Такође је истакнуто да у случају сукоба између „онога што родитељ сматра највишим интересом детета и дететовог права на приватност, те

¹⁰ Службени гласник Републике Србије 16/95-497; Службени гласник Социјалистичке Републике Србије од 30. октобра 1977;

његових развојних потреба, дете нема обавезу да родитеља послуша“ (Јањић-Комар 1998: 46).

Прокламовани циљ овакве законодавне политике било је разотуђење унутарпородичних односа, које је требало да примарно буде остварено преко изједначавања одраслих и деце у свим правима. Међутим, примена принципа слободе из „света одраслих“, а у име права и могућности самоодређења свакога, па чак и биолошки и социјално још незрелих особа, често је доводила до њихове суштинске напуштености. Центрирање породице на децу било је само њена спољна карактеристика. Она се манифестовала кроз смањено рађање и кроз *научни* приступ родитељству (захваљујући коме је у савременим родитељима често препознавана „нестручност“ за обављање овог позива). Занимљиво је да о овим трендовима пише и британски психолог и психоаналитичар Роб Ведерил, дакле – аутор који је своје интелектуално и професионално искуство стицао далеко од *социјалистичког терена*, што сведочи о томе да је трансформација породице била и да још увек јесте процес глобалних размера, а вероватно и глобалних циљева, који су директно у вези са одређеном врстом (државног) монопола над креирањем и сугерисањем пожељних идентитетских стратегија – и на индивидуалном и на друштвеном нивоу (Vederil 2005: 125). „Последице прекомерне попустљивости у кући и у школи су – како пише Ведерил – пад ауторитета и опште губљење власти над нагонима“ (...) „Нико не сумња да извесна слобода избора има суштински значај за дете у развоју. Нико не треба да пориче да је неопходно да дете осети да у породици постоји моћ и да оно мора да развије самопоштовање. Међутим, опходити се према деци као према одраслим особама, допустити им да имају *једнако право гласа* у породици, сматрати их *клијентима* који слободно могу да бирају производе и услуге које пожелеле, и славити све то као саморегулативу, значи изазивати веома озбиљне психолошке опасности, односно, слабљење фундаменталног осећања људске субјективности“ (191).

Но, прича се не завршава овде. Године 2011. у сенци бурне, политизоване и спектакуларизоване свакодневице, иза кулиса политичких подела и полемика pro et contra националног, религијског и европског идентитета, у заглашујућој буци политичких и турбо-фолк скандала, готово потпуно непримећен од стране јавности остао је Преднацрт Закона о дечијим правима.¹¹ Овај акт потенцијално додатно смањује ингеренције родитеља у односу на децу, омогућава већ десетогодишњацима да добију правну заштиту у случају да сматрају да су им повређена нека од права која имају, у потпуности забрањује физичко кажњавање деце и, без обзира на све могуће ситуације у којима би овакав закон био оправдан, озбиљно доводи у питање већ довољно пољуљан положај родитеља, старатеља, наставника и свих оних који су упућени на живот и рад са децом. Преднацрт потенцијално ставља родитеље у позицију акробата који треба да буду кадри да балансирају између све већих захтева који се пред њих постављају – и од стране

¹¹ Преднацрт Закона о правима детета. <http://www2.pravadeteta.rs/ci/PrednacrZakona.html>

деце и од стране друштва – и потребе да заштите сопствену децу од последица прерано стечене, неограничене слободе делања, мисли и жеља (Миливојевић 2012; Димитријевић 2012).¹²

Епилог идентитетске збрке – од испуњеног ка испражњеном идентитету, али не и обрнуто

Овај закон, као и читава ситуација у којој се налази савремено српско друштво, сведочи о постојању најмање два паралелна колосека на којима се непрестано врше синтеза и анализа образаца припадања, самоидентификовања, колективних и индивидуалних одређења и стремљења. Један од ових колосека је брз, видљив, упадљив и бучан, док се на другом све одвија у тишини и готово неприметно. Први колосек можемо посматрати као метафору јавног и медијског делања и говора, у коме преовлађује позивање на нацију, религију, историју, културу, државу и државност, понос и прегалаштво на пољу посебности и „очувања идентитета“. У тихој позадини ове бучне свакодневице, на другом колосеку, који је заправо метафора латентног деловања „система“, врши се, на разне начине, лагано и стварно *пражњење* идентитета – и колективних и индивидуалних. Оно се врши путем интервенција у календару школских распуста и религијских празника, путем медијског пласирања нетачних и полутачних информација о специфичностима празничних циклуса појединих верских заједница¹³, као и путем школских уџбеника из историје и из предмета „Свет око нас“.¹⁴ Такође, као што смо видели, док је у жижи јавног говора здраво и снажно друштво Србије, које само као такво може и треба да буде препознато у оквирима европске идеје, у оквиру социјалне и законодавне политике доносе се закони који ће додатно нарушити већ крхке темељне институције тог друштва.

И на крају, шта се заправо жели? Какав идентитет кореспондира са савременим друштвеним и политичким процесима? Роб Ведерил говори о постмодерном свету као ономе који зарад остварења идеје једнакости захтева

¹² Саопштење Уније синдиката просветних радника Србије. <http://www.dverisrpske.com/sr-CS/vesti/2011/decembar/prosvetari-zakon-o-pravima-deteta-vodi-u-haos.php> . Приступљено 2.маја 2012.

¹³ Једна од илустрација ове подвојености је чињеница да је у Републици Србији, која је велике религијске и националне празнике прогласила државним празницима, 2012. године, без икаквог објашњења, дошло до померање датума пролећног (васкршњег) распуста. Први пут од када је уведен, овај распуст није следио календар православног прослављања овог празника. О томе види више у А. Павићевић, „Случај васкршњег распуста“, Политика 19. мај 2012. <http://www.politika.rs/rubrike/ostali-komentari/Slucaj-Vaskrsnjeg-raspusta.sr.html>. Приступљено 20. маја 2012.

¹⁴ Тако у уџбенику историје за 6. разред основне школе, чији је издавач Завод за уџбенике, пише да су у време насељавања Словена на Балканско полуострво једини староседеоци који нису асимиловани били Албанци! Историјски извори говоре о томе да се овај њихов етнимом помиње далеко касније. Види у Раде Михаљчић, *Историја за шести разред основне школе*, Завод за уџбенике, Београд 2011. О овоме види и Слободан Антонић, *Културни рат у Србији*, op.cit., стр.156.

губитак индивидуалности, или неминовно доводи до њега (Vederil 2005: 128). Марчело Пера још експлицитније објашњава садржај европског идентитета откривајући његову суштинску празнину, а посебно и негативан однос према сопственом религијском наслеђу, које представља значајан извор вредности и норми понашања и одношења према другима (Пера 2010: 9,10).

У идентитет једног друштва и његових чланова увек су уграђене одређене вредности и норме које из тих вредности произилазе. Оне су специфичне, условљене историјом, културом, религијом, али и глобалне, одређене универзалним одликама људскости. Међутим, идеологија грађанског друштва, парадоксално, иако инсистира на универзалној примени права из домена личних слобода, не препознаје и не признаје концепт универзалности, те чињеницу да је једна од најуниверзалнијих људских одлика – њихова индивидуална различитост (Vajgel 2008: 37, 38, 42). Овај низ контрадикторности у оквиру концепта грађанског друштва онемогућава његове промотере да могућности остварења плурализма и мултикултуралности сагледају у условима постојања разноликих, специфичних, индивидуалних и колективних културних вредности. Зато се као једина стратегија на путу остварења грађанског, европског и глобалног идентитета показује, укидање или маргинализовање тих вредности. Ипак, због опште људске тежње ка универзалном и свеобухватном, ове вредности не остају без компензације. На рушевинама досадашњих идентитета појављује се једини оствариви, универзални идентитет, који нема упориште и не зависи од историјских и културних специфичности, а то је идентитет савременог потрошача.

На основу свега реченог можемо закључити да савремени политички процеси, а посебно процеси евроинтеграција и глобализације, представљају првенствено економске процесе формирања глобалног тржишта, са најразличитијом робом. На њему се већ сада могу купити различити сурогати националног, религијског, па и космополитског припадања, који, изједначени са робом широке потрошње и тиме до крајности вулгаризовани, не представљају никакву сметњу постварању било каквих идеолошких и политичких циљева владајућих елита.

Суморни епилог модернизацијских процеса је дуго и упорно најављиван визионарским делима ауторâ из различитих области уметности.¹⁵ Реалност савремене постмодерне цивилизације сада већ сасвим подсећа на те визије и делује као својеврсни *крај историје*, о коме такође пишу многи. Међутим, алтернатива ипак (још) увек постоји. Она произлази из суштинске слободe људи да се идентификују са оваквим или онаквим вредностима. На реализацију тих избора могу – и у позитивном и у негативном смислу – утицати различите друштвене установе (од традиционалног културног наслеђа, преко законoправног система, социјалне политике, до цркве, школе и породице), али ће тај избор данас, што је

¹⁵ На пример, тако је са сада већ класичним књижевним делима какав је роман Олдоса Хакслија „Врли нови свет“, или пак Орвелова „1984“, као и са култним филмовима попут „Бразила“ или „Матрикса“.

речено и на почетку овог текста, више него икада раније у историји човечанства зависити од личне воље и умешности појединца да препозна границе својих могућности, права и слобода. Формирање алтернативних друштвених мрежа, те фокусирање на стабилне и кроз дубинско историјско искуство проверене системе вредности, могло би бити од помоћи на овом путу.

Литература

- Mc Andrew, Siobhan, David Voas. 2011. Measuring Religiosity Using Surveys. SQB Topic Overview 4, University of Manchester, Feb 2011:4. http://survey.net.ac.uk/sqb/topics/religion/sqb_religion_mcandrew_voas.pdf Приступљено 10. маја 2012.
- Антонић, Слободан. 2008. *Културни рат у Србији*. Завод за уџбенике, Београд.
- Asman, Jan. 2006. Kultura sjećanja, U: Maja Prlenda, Sandra Brkljačić (uds.), *Kultura pamćenja i istorija*, Golden marketing, Zagreb. str: 45–79.
- Бабић, Илија. 1999. *Коментар закона о браку и породичним односима*, Службени лист СРЈ, Београд.
- Berger, Peter. 2008. *Desekularizacija sveta. Oživljavanje religije i svetska politika*, Mediteran, Novi Sad.
- Бергер, Питер Ј. 2010. Православље и глобални плурализам. У: Драгољуб Б. Ђорђевић и Милош Јовановић, *Могућности и донети социјалног учења православља и православне цркве*, Јунир, КАС, Београд. 347–358.
- Bremer, Thomas. 2010. Croatian Catholic Church and its role in Politics and Society. *Religion in Eastern Europe XXX*, August. http://www.georgefox.edu/academics/undergrad/departments/soc-swk/ree/Bremer_Croatian%20Catholic_Aug%202010.pdf
- Vajgel, Džodž. 2008. Rimokatolicizam u doba Jovana Pavla II. u: Peter Berger (ur.), *Desekularizacija sveta*, Mediteran, 31–50.
- Vederil, Rob. 2005. *Kolaps kulture*, Klio, Beograd.
- Vujadinović, Dragica. 2007. Šta je racionalni i nacionalni državni interes moderne Srbije?, U: Dragica Vujadinović, Vladimir Goati (ur.), *Između autoritarizma i demokratije. Nacionalni i državni interes moderne Srbije*, Cetet i Fes, Beograd. <http://www.fes.rs/pubs/2007/pdf/13.Nacionalni%20i%20drzavni%20interes%20moderne%20Srbije.pdf> Приступљено 3. маја 2012.
- Dejvi, Grejs. 2008. Evropa: izuzetak koji dokazuje pravilo?, U: Peter Berger (ur.), *Desekularizacija sveta*, Mediteran, Novi Sad: str. 81–118.
- Dimitrijević, Vladimir. Porodica. Odbrana i poslednji dani. <http://www.pecat.co.rs/2011/08/porodica-odbrana-i-poslednji-dani/> Приступљено 2. маја 2012.
- Комар Јањић, Марина. 19998. Сексуална и репродуктивна права младих и пристанак детета, *Анали Правног факултета у Београду* 1–3, Београд, 25–38.
- Малешевић, Мирослава. 2006. Православље као срж „националног бића“ посткомунистичке Србије. У: Драгана Радојичић (ур.): *Свакодневна*

- култура у постсоцијалистичком периоду у Србији и Бугарској, Балканска трансформација и Европска интеграција, Зборник Етнографског института САНУ 22, Београд, 99–121.
- Марјановић, Владимир 2010. Подршка политичком покрету и друштвеној организацији за афирмацију хришћанских вредности. У: Радић, Татјана, Верица Павић Центнер (урс.) *Религиозност у Србији 2010*. CES, KAS, Хришћански културни центар, Београд, 181–200.
- Миливојевић, Зоран. Инвазија државе на суптилни однос родитеља и деце. <http://www.dverisrpske.com/sr-CS/vesti/2011/decembar/kaznjavanje-pravo-i-duznost-roditelja.php> Приступљено 2. маја 2012
- Milić, Anđelka. 1995. Svakodnevni život porodica u vrtlogu društvenog rasula: Srbija 1991–1995. U: Silvano Bolčić (ur.): *Društvene promene i svakodnevni život: Srbija početkom devedesetih*, Institut za sociološka istraživanja Filozofskog fakulteta u Beogradu, Beograd.
- Павићевић, Александра. 2006. *На удару идеологија. Брак, породица и полни морал у Србији у другој половини 20. века*. Београд: Посебна издања Етнографског института САНУ 57.
- Павићевић, Александра. 2012. Улога религије у идентитету грађана Србије. Између личних избора и колективних представа. *Зборник Матице српске за друштвене науке* 139, Нови Сад 2012, 159–172.
- Павићевић, Александра. 2009. Да ли су антрополози дужни да буду (не) религиозни? Прилог целовитом проучавању антрополошког материјала. *Теме* 4, Ниш, 1413–1434.
- Павићевић, Александра. 2012. Случај васкршењег распуста“, Политика 19. мај 2012. <http://www.politika.rs/rubrike/ostali-komentari/Slucaj-Vaskrsnjeg-raspusta.sr.html>. Приступљено 20. маја 2012.
- Пера, Марчело. 2010. *За што се морамо звати хришћани*, Службени гласник, Београд.
- Прелић, Младена. 2006. Корак ближе ка Европи или корак даље од ње: Србија у потрази за европским идентитетом на почетку 21. века. У: Зорица Дивац (ур.) *Свакодневна култура у постсоцијалистичком периоду*, Зборник Етнографског института САНУ 22, Београд, 29–50.
- Продром, Елизабет 2010. Амбивалентни православци, у: Драгољуб Б. Ђорђевић и Милош Јовановић (ур), *Могућности и донети социјалног учења православља и православне цркве*. Београд: КАС, Јунир, 359–376.
- Radić, Radmila. 2002. Crkva i `srpsko pitanje`. У: Nebojša Popov (prir.), *Srpska strana rata*. Beograd: Samizdat FreeB92.
- Радић, Татјана, Верица Павић Центнер (урс.). 2010. *Религиозност у Србији 2010*. CES, KAS, Хришћански културни центар, Београд.
- Радовић, Срђан . 2009. *Слике Европе*, Посебна издања Етнографског института САНУ 67, Београд.
- Филиповић, Миленко. 1991. *Човек међу људима*. Београд, СКЗ.
- Шмеман, Александар. 1994. *Историјски пут православља*, Митрополија Цетињска, Атос, Цетиње

Извори

Саопштење Уније синдиката просветних радника Србије. <http://www.dverisrpske.com/sr-CS/vesti/2011/decembar/prosvetari-zakon-o-pravima-deteta-vodi-u-haos.php> . Приступљено 2.маја 2012.

Службени гласник Републике Србије 16/95-497;

Службени гласник Социјалистичке Републике Србије од 30.0.1977;

Преднацрт Закона о правима детета. <http://www2.pravadeteta.rs/ci/PrednactZakona.html>

Aleksandra Pavićević, Ivica Todorović

Religion, Identity and Cultural Changes Serbian Society at the Beginning of Third Millennium

In the last few years, in contemporary Serbian society the question of relation between identity of Serbia`s citizens and different cultural, social and political transformation processes was intensified. Particular problem that was emphasized in public discourse was connection between confessional and religious identity of Serbian Christian Orthodox population. This led to division and permanent debate between *national* and *civil* option in projecting images of desirable identity of Serbia`s citizen`s. Paper focuses at deconstructing different levels of personal and collective identities, as well as actual role that religion has in the life of society. Beside this, since that family should be observed as the main source of reproduction of cultural identity, some crucial questions about position that family has in contemporary Serbian society are raised.

<p><i>Key words:</i> identity, religion, family, personality, group, church, state, laws, Serbia</p>
--