

Александра Павићевић

НА УДАРУ ИДЕОЛОГИЈА

IDEOLOGIES AT WORK

БРАК, ПОРОДИЦА
И ПОЛНИ МОРАЛ
У СРБИЈИ
У ДРУГОЈ ПОЛОВИНИ
XX ВЕКА

ISBN 86-7587-038-8

Александра Б. Павићевић

НА УДАРУ ИДЕОЛОГИЈА
*Брак, породица и полни морал у Србији
у другој половини 20. века*

SERBIAN ACADEMY
OF SCIENCES AND ARTS

INSTITUTE OF ETHNOGRAPHY

SPECIAL EDITIONS
Volume 57

Aleksandra B. Pavićević

IDEOLOGIES AT WORK

*Marriage, family and sexual morality in Serbia
in the second half of 20th century*

Editor
Dragana Radojčić

BELGRADE 2006

СРПСКА АКАДЕМИЈА
НАУКА И УМЕТНОСТИ

ЕТНОГРАФСКИ ИНСТИТУТ

ПОСЕБНА ИЗДАЊА
Књига 57

Александра Б. Павићевић

НА УДАРУ ИДЕОЛОГИЈА

*Брак, породица и полни морал у Србији
у другој половини 20. века*

Уредник
Драгана Радојичић

БЕОГРАД 2006

Издавач:
ЕТНОГРАФСКИ ИНСТИТУТ САНУ
Кнез Михајлова 35/III, Београд, тел. 011 26 36 804
eisanu@sanu.ac.yu
www.etno-institut.co.yu

За издавача:
Драгана Радојичић

Рецензенти:
академик Димитрије Стефановић
проф. др Душан Дрљача

Секретар редакције:
Марија Ђокић

Лектор и коректор:
Олга Павићевић

Превод на енглески:
Јелена Чворовић

Корице:
Љубомир Павићевић Фис

Техничка припрема:
Љиљана Гавриловић

Штампа:
Академска издања
Београд

Тираж
500 примерака

Штампање публикације финансирано је из средстава
Министарства науке и заштите животне средине
Републике Србије

Примљено на VIII седници Одељења друштвених наука САНУ
одржаној 10. октобра 2006. године, на основу реферата
академика Димитрија Стефановића

САДРЖАЈ

УМЕСТО УВОДА	7
I ИДЕЈЕ, ПРОЦЕСИ И СТРАТЕГИЈЕ.....	17
1) Одлике времена	17
2) Лице и наличје економских реформи.....	24
3) Живот (је) око ауто-пута	33
4) Промене изражене бројевима	37
5) Идеје и идеологије или „Смрт фашизму <i>слобода</i> народу“	42
5.1. „Слобода“ од Бога	46
а) „Српско православље“	49
б) Атеизација и секуларизација.....	54
в) „Слобода“ од рада или „Учи, сине, да не копаш“ .	65
г) Делатност цркве и унутрашња секуларизација	70
д) Епилог ..	81
5.2) „Демократизација“ брака.....	86
а) Склапање брака у два чина	90
а.а) Први чин	91
а.б) Други чин	96
б) Епилог	100
в) „Слобода“ (од) љубави	103
г) Брачно законодавство и брачна структура.....	108
г.а) Пожељност брака и услови за његово закључење	113
г.б) Пре, за време и ван брака.....	121
г.в) Престанак брака	131
5.3) „Ослобађање“ породице	139
а) Идеје, теорије, правна и социјална политика	139
а.б) Учинак	159
б) „Слобода“ од мужа или нова Евина побуна	163
в) „Слобода“ од деце	185

г) „Слобода“ од деце, слобода од жене или еманципација на мушки начин	214
д) „Слобода“ од родитеља	220
II САВРЕМЕНО СРБИЈАНСКО СЕЛО	233
1) Опште напомене о селу и области	233
2) Друштвени и приватни живот у селу Дубона у другој половини двадесетог века	241
а) Општи подаци	241
б) Јавни живот	247
в) Живот породице	256
г) Живот омладине	271
д) Брак	287
ђ) Крај романтичне представе	311
е) Конзервативизам, модернизам и жал за прошлим временима	335
III ЗАКЉУЧАК	359
СКРАЋЕНИЦЕ	367
ИЗВОРИ	369
ШТАМПА	371
ЛИТЕРАТУРА	373
IDEOLOGIES AT WORK	397

УМЕСТО УВОДА

Књига коју читалац држи пред собом представља резултат проучавања процеса и идеја који су током друге половине 20. века имали значајан утицај на развој и опште стање институција брака, породице и полног морала у Србији. Одлука да се бавим овом комплексном темом, била је првенствено инспирисана неком врстом аутоматизма који је подразумевао тежњу да наставим проучавање започето током мојих магистарских студија. Док су у књизи, која је настала као резултат тих истраживања, изложени доминантни модели брака у српском сеоском друштву 19. века, у овом новом подухвату требало се фокусирати на процес трансформације тих модела (проширених сада и на установу породице), као и на све оне елементе друштвене и историјске стварности који су тај процес обликовали. Због тога се овај рукопис донекле може посматрати као врста синтезе онога што су, током поменутог периода, показале различите научне дисциплине које су се занимале породицом. Међутим, врло брзо након почетка истраживања, постала сам свесна да сложеност постављеног проблема захтева нешто више од синтетичког прегледа постојеће литературе и доступних извора. Наиме, појавила се потреба за поновним ишчитавањем и преиспитивањем основних поставки и закључака из области друштвених наука (и праксе), па ова студија једним својим делом представља и критичку анализу друштвене теорије, политике и правне регулативе које су се у релевантном периоду односиле на поменуте установе. На овом месту стога осећам потребу да се извиним колегама чије сам радове критиковала и да изразим наду да ће и ово моје писаније изазвати њихову

пажњу, а тиме вероватно и полемику која би нас могла довести до неких заједничких решења и одговора.

Промена традиционалних друштвених оквира у послератној Југославији одвијала се истовремено на два нивоа: идеолошком и материјалном. Због тога сам настојала да, пратећи ове међусобно условљене путање, покажем како су кључни процеси и идеологије – индустријализација, урбанизација и економско реструктурирање утемељени у идејама прогреса, модернизације и демократизације друштва – условили специфичан ток трансформације брака и породице у модерном друштву Србије. У том мозаику дешавања (као и у овој књизи), значајно место припало је економским мерама којима је извршена трансформација материјалне основе постојања традиционалне породице и друштва (аграрна реформа, Закон о наслеђивању, Обавеза откупа, колективизација, миграције условљене процесима индустријализације и урбанизације), али и различитим идејама, прокламованим и спровођеним мерама званичне (и алтернативне) социјалне и културне политике (атеизација и секуларизација, увођење обавезног основног образовања, еманципација жена и деце, десакрализација брака, подруштвљавање породице, идеја слободног родитељства, планирање породице, ограничавање рађања). У наведеним оквирима идеја „слободе“ показала се као свеобухватна идеологија чији је циљ био „ослобођење“ човека од сваке врсте принуде: од економске и радне до правне и моралне. Укидање ауторитета које се може издвојити као једна од кључних одлика изучаваног периода, односило се првенствено на укидање вере у есхатолошко оправдање историјских реалности, па се „ослобођење“ од Божанског ауторитета јавља као услов и узрок свих осталих „слобода“: слободе од рада, слободе (од) љубави, слободе од обавеза, одговорности, санкције итд.

Промене изазване овим процесима и идејама документоване су и демографским и статистичким

билансима проучаваног периода. Тако се у књизи могу наћи прегледни упоредни подаци о вредностима наталитета, фертилитета, природног прираштаја у различитим временским интервалима друге половине 20. века, затим подаци о броју склопљених и разведених бракова, структури породице, броју намерних побачаја, стерилитета, и остали подаци ове врсте који су у вези са трансформацијом брака, породице и полног морала у савременом друштву Србије.

Док је први део књиге посвећен, дакле, општим токовима и променама на нивоу глобалног друштва, у другом делу су изнети резултати проучавања брака и породице у селу Дубона и околним селима, у северној Шумадији, које се овде појављује као оперативан и синтетизован пример дешавања на општем плану.

Село је обрађено монографски, с тим што се садржај највећег дела овог сегмента студије односи на релевантне институције. Акцентоване су дакле промене у односу између приватног и јавног живота у селу из чега су умногоме проистекле и промене у расподели и структури друштвене моћи и ауторитета. У овом светлу су сагледане и унутарпородичне релације, промена положаја жена, мушкараца, деце и припадника најстарије генерације. Свођене друштвеног живота села на ритуализоване, традиционалне форме (при томе без традиционалног значења и функције), погодовало је ерозији ауторитета мушких чланова заједнице, што се показало као кључни моменат промене положаја (мада више понашања) жена, а посебно деце и омладине. Недостатак друштвене санкције која је постојала у традиционалном културном контексту, а који је такође у вези са променом односа јавног и приватног, условио је и померање граница између забрањеног и дозвољеног, пожељног и реалног.

Последице наведених дешавања најтранспарентније су биле управо у сфери брачних и породичних односа и полног

морала, и то у оним њиховим сегментима који су повезани са промењеним понашањем жена, односно, девојака.

Закључак до кога се дошло на основу анализе сакупљене грађе, а који је применљив и на нивоу глобалног друштва, је да породица више не представља „друштво у малом“, већ заједницу која се све више налази у процепу између мање или више традиционалних вредности и захтева савремене културе. У таквој, као и у ранијим ситуацијама, породица и даље представља огледало друштвене стварности, али она својим вредносним моделима све мање може да утиче и на понашање које ће изабрати њени чланови и на формирање вредносних модела глобалног друштва.

На крају, желим да скренем пажњу читаоцу да ће се у тексту релативно често сретати са изразима *вертикала људског постојања*, *вертикална димензија стварности*, *вертикална историја* и сл. Ови термини преузети су из теолошке литературе, а изван ње представљају извесну методолошку иновацију, коју сам покушала да сугеришем као могућу перспективу посматрања проблема неопходну за формирање целовитог антрополошког приступа. Покушаћу да овде укратко одредим њихово значење и примену.

Кратак оглед о „вертикалној“ историји - први део -

Модерно друштво је идеологија само по себи. Његово настајање је далеко више било условљено развојем мисли и идеја него техничко-технолошким и економским „прогресом“ човечанства. Исто се може рећи и за сваку установу тог глобалног система, па и за институције брака, породице и полног морала чије савремене облике и садржаје морамо посматрати првенствено као последицу идеолошких интервенција и то, на првом месту, као последицу атеизације друштва и десакрализације стварности, а тек онда као економски детерминисане форме праволинијског,

хоризонталног историјског процеса.¹ Мислим да је модерна криза идентитета хуманистичких наука умногоме условљена чињеницом да су савремени истраживачи остали неосетљиви за овакво посматрање стварности, прибегавајући, с једне стране, скоро догматском конструктивизму, а са друге, све већем апстраховању предмета истраживања.

Следећи тренд времена, чија је битна одлика унификација културних вредности, те брисање локалних специфичности, наука/ке о човеку и друштву као да узмичу пред све популарнијом *антропологијом*. Ова криза је оличена понајвише у предметној, али и у методолошкој дезоријентацији појединих дисциплина, те нижем вредновању њихових фундаменталних истраживања, и то не због тога што би она по дефиницији требало да претходе антропологији, него зато што их, као такве, одликује нижи степен општости, универзалности и применљивости. У оквиру етнологије, на пример, ово доводи до запостављања теренских истраживања уопште, а посебно истраживања руралних предела, затим до занемаривања дескрипције, пренебрегавања историјског и различитих аспеката локалног друштвеног контекста. Овакво стање је свакако одраз свеprisутног процеса културне хомогенизације или, популарније речено, глобализације, али и давања предности, у оквиру научног дискурса, општем и глобалном у односу на појединачно и индивидуално што је управо супротно основним постулатима антропологије.² Овај проблем постаје посебно комплексан када се има у виду чињеница да у научном мњењу не постоји консензус у вези са ближим дефинисањем и одређењем садржаја антропологије и њеног односа са другим дисциплинама. У вези са овим, неопходно

¹ *Историја приватног живота* 5, прир. Филип Аријес и Жорж Дибс, Београд, 2004, 213.

² Zagorka Pešić-Golubović, *Antropologija kao društvena nauka*, Institut društvenih nauka, Beograd, 1967.

је нагласити, да се речено првенствено односи на онај концепт антропологије који примењују социологија, психологија, етнологија, па и историја, а не филозофија и теологија. Док потоње трагају, односно тумаче *истину*, прве су усмерене ка знању,³ а појму истине као и свему осталом, приписују особине културног „конструкта“.

У студији З. Голубовић, у којој су формулисани постулати савремене антрополошке науке, истакнуто је да антропологија тежи интеграцији друштвених наука, али и више од тога, да она настоји да из постојећих икустава различитих наука сагледа тоталитет човека и његовог односа са друштвом и културом.⁴ Као таква, она представља „науку о целовитом човеку“, коју „одликује специфичан приступ и јединствени циљ: она проучава друштвене и културне појаве као свет који је човек створио и у коме остварује или не успева да оствари своју човечност. Због тога она прикупља такву аргументацију помоћу које ће моћи да објасни суштину човековог живљења, проучавајући различите форме, различита друштва и културе кроз које се он остваривао као људско биће“.⁵ Имајући у виду резултате и достигнућа, рекло би се, међутим, да овај концепт антропологије до данас није остварен. Она је сведена на неоспорно плодан мултидисциплинарни приступ и њу свакако одликује далеко већи степен теоретичности него појединачне дисциплине, али мислим да се с правом може констатовати да савремена антрополошка теорија (мислим на период од шездесетих година до данас) већ деценијама доследно остаје у равни једнодимензионалног посматрања и тумачења појава. И више (односно мање) од тога. Прихвативши, наиме, као своју највишу и једину истину- „сазнање“ да је све релативно,

³ Lada Stefanović, *Greek Theatre in the Context of Cult and Culture, different Theoretical Approaches*, ГЕИ САНУ, LIV, Београд 2006, 361-374.

⁴ Zagorka Pešić-Golubović, н. д.

⁵ Исто, 19.

односно културно условљено, антропологија је на крају 20. века, као опонашајући доминатни израз у ликовним (и другим) уметностима, побегла у тоталну апстракцију, продубљујући вечити унутрашњи јаз између рационализма, као основног постулата науке и потребе да се уз помоћ њега одговори на битна питања људске стварности. Исконструисани човек, пошто је само такав био препознатљив у оквирима исконструисане и на крају потпуно апстраховане стварности, постао је *tabula rasa*, читљива искључиво у терминима и контексту хоризонталног, историјског протока времена. Вертикала људског постојања остала је недоступна научном посматрању. Због тога је у радовима савремених проучавалаца друштва остало без одговора питање: зашто су идеје и процеси, о којима се говори у књизи и који су начелно били спровођени у циљу хуманизације и демократизације друштва и добробити његових припадника резултирали крајње неповољним психо-социо-демографским кретањима?

Покушај да одговорим на ово питање, као други део овог кратког огледа налази се у завршном поглављу моје књиге. Не тврдим да сам у потпуности успела у томе, нити да ће одговори до којих сам дошла задовољити постојеће критеријуме научног сазнања, али се надам да ће предложено становиште помоћи да се изађе из интелектуалног ћорсокака у коме се тренутно налазимо.

Настојала сам, дакле, да читаву проблематку која представља садржај ове књиге сагледам са становишта целовитог антрополошког приступа. Сматрам да би потоњи требало да подразумева одговоре на темељна питања људске егзистенције, што, међутим, није могуће уколико се феномени друштва и културе посматрају искључиво у њиховој „хоризонталној“ равни. Есхатолошка димензија времена, те људска тежња за апсолутом и за вечношћу, тежња да се савлада данас једина преостала тајна – тајна смрти – представљају садржај те „вертикале“ стварности,

која има далеко доминантнији утицај на формирање садржаја институција друштва и културе него материјална основа њиховог постојања.

Иако овакав концепт посматрања не одговара принципима позитивистички оријентисане и одређене науке, недостатак увида у условљеност историјског времена „вертикалном“ координатом људског постајања, сваки одговор на горе поменута питања чини непотпуним.

Имај непрестано на уму, младићу, да је светска наука, ујединивши се у велику силу, претресла, нарочито у току последњег века, све оно небеско што нам је завештано у књигама светитеља; и после немилосрдне анализе међу научницима овог света, од све пређашње светиње не остаде баш ништа. Али они су претресали део по део, а целину превидеше, и то са таквим слепилом да се човек зачуди. А целина стоји пред њиховим очима непоколебљива као и пре, и врата паклена не могу надладати. Зар није та целина живела деветнаест векова, зар не живи она и сад у покретима појединачних душа и у покретима народних маса? Чак и у покретима душа тих што су све разрушили, у душама атеиста та целина живи као и пре непоколебљиво. Јер и они што се одрекоше хришћанства, и који устају против њега, у суштини својој су сачували Христов облик, па су такви и остали, јер до данас ни мудрост њихова, ни пламен срца њихова не беху кадри створити неки виши узор човеку и његовом достојанству, као што је узор који је још давно указао Христос.

Ф. Достојејевски, *Браћа Карамазови*
(Рад, Београд, 1967, I, 213)

I ИДЕЈЕ, ПРОЦЕСИ И СТРАТЕГИЈЕ

1) Одлике времена

Интезитет, слојевитост и вишезначност процеса којима је била испуњена друга половина 20. века, дају као резултат вероватно једину неоспорну чињеницу око које би се сложила већина оних који су своју научно-истраживачку инспирацију налазили у покушају констатовања законитости друштвених збивања поменутог периода. Она (чињеница) се односи на немогућност сажетог, кратког и свеобухватног дефинисања ових законитости, те узрочно-последичних веза и промена унутар друштвене структуре.

Појам који можда најбоље резимира многобројне процесе и идеје, те друштвено-економско-политичко-културне промене њима изазване, јесте *модернизација*. Иако с једне стране дефинисана са позитивном конотацијом „као процес усмеравање промене преко које нека нација постиже економски раст, политички развитак и самосталност, односно, друштвену обнову засновану на начелима јединства, повећаних слобода и задовољавања базичних потреба“⁶, с друге, модернизација се скоро у апсолутном смислу повезује са кризом која је евидентна на свим нивоима друштвеног система.⁷

⁶ Jovica Trkulja, *Aporije neuspele modernizacije u prvoj i drugoj Jugoslaviji*, Tokovi Историје 1–2, INIS, Beograd, 1993, 18.

⁷ Vladimir Cvetković, *Usud moderniteta*, Srbija u modernizacijskim procesima XX veka I, INIS, Beograd, 1994, 60.

Може се рећи да се модернизација првенствено односила на историјске процесе, као што су: индустријализација, урбанизација, развој привреде, техничко-технолошки напредак, миграције, институционализација, изградња инфраструктуре, развој школства и писмености, секуларизација, демократизација, комерцијализација, рационализација, транзиција, културна интеграција и хомогенизација⁸..., а криза, на поремећај система вредности који је овим процесима био проузрокован.

Основна идеја модернизације, прокламована од стране њених првих, послератних (Други светски рат) носилаца, рушење „старог“ и изградња „новог“, постала је максима читавог процеса, односно његова суштина, при чему се обрачун са „старим“ из деценије у деценију настављао. Због тога се цео период друге половине прошлог века може посматрати као период трајне (још увек незавршене) транзиције.⁹ Парадоксалност, амбивалентност, инверзност, конфликтност и хаотичност, као одлике ове ситуације, свој

⁸ Цветко Костић, *Перспективе промене у нашем друштву и култури*, Симпозијум, Етнолошко проучавање савремених промена у народној култури, ЕИ САНУ, Београд, 1974, 131; Мирослава Малешевић, *Демографске промене у неким насељима у околини Београда*, ЗБЕИ САНУ 14–16, Београд, 1984, 19; Милош Марјановић, *Нека методолошка искуства у проучавању друштвених и културних промена на селу*, ГЕИ САНУXXIV, Београд, 1985, 19; Dubravka Stojanović, *Srpska socijaldemokratska partija između političke moderne i revolucionarne ortodoksije*, Србија у модернизацијским процесима, 299; Vera Gudac, *Politika Komunističke partije Jugoslavije, 1945–1953. godine kao faktor blokiranja modernizacijskih procesa na selu*, Србија у модернизацијским процесима, 151.

⁹ Ово наравно, уколико се има у виду шире значење овог појма, дакле, ако се он преводи као сваки *транзит*, односно, прелаз из једног друштвено-економско-политичког стања у друго, а не само као прелаз из социјализма и несоцијализам који карактерише последњу фазу овог процеса. О томе види у: Silvano Bolčić, „*Post-socijalistička tranzicija*“: *Kontekst promena društva Srbije početkom devedesetih*, Друштвене промене и svakodnevni život: Србија почетком деvedesetih, ISI Филозофског факултета

сликовит израз налазе у чињеници да је често криза вредности тумачена као једна од основних кочница модернизације,¹⁰ мада је она (криза) била прво, средње и последње чедо овог мегаломанског процеса, дакле, оно без чега се модернизација није могла замислити. Ова базична амбивалентност стварности одражавала се и многобројним дихотомијама видљивим, како у реалном, друштвеном животу, тако и у његовим научним анализама. Најбитније међу њима су оне које су произлазиле из основних усмерења социјалне, економске и културне политике: традиција/модернизација, традиција/развој, колективно/индивидуално, патријархалност/демократија, а оне су се до 70-тих година практично могле подвести под једну, основну: СЕЛО/ГРАД.

Територијално и идеолошки, вредности „старог“ биле су смештене у сеоску средину, те су и њихови носиоци били житељи села. Већ је добро познато да је, дефинишући село и сељака као главног непријатеља промена и прогреса, КПЈ спровела низ мера које су, декларативно биле усмерене на унапређење пољопривредне производње и побољшање животних услова на селу, али су реално довеле до његовог пропадања.¹¹ Мора се, међутим, рећи да су осим економских захвата, типа аграрне реформе, национализације, колективизације, обавезног откупа, система трговине по везаним ценама који су, будући често насилни, наилазили на отпор сеоског становништва,¹² идеје о томе шта модернизација јесте, релативно лако калемљене на „дрво жеље“ за бољим и лакшим животом, у „модерном европском друштву“,

у Beogradu, Beograd 1995, 14; Slobodan Naumović, *Upotreba tradicije, Kulture u tranziciji*, Beograd, 1994, 101.

¹⁰ Zagorka Golubović, *Kulture u tranziciji u Istočnoj Evropi i Jugoslaviji: Raskorak između kulturnog i nacionalnog obrasca*, Kulture u tranziciji, 38.

¹¹ Момчило Митровић, *Аграрна реформа 1953*, Токови 1, Институт за историју радничког покрета Србије, Београд, 1991, 151.

¹² Исто, 155, 160; Мирјана Петровић, н. д. 290.

засађеним још у 19. веку.¹³ Већ тада, дакле, рођена (и још увек неиспуњена) жал за Европом била је погодно тле новог (социјалистичког) хуманизма који је проповедао укидање традиционалне својинске структуре, културну и образовну еманципацију и политички активизам сваког појединца, подруштљавање породице, те рушење патријархалних начела на којима је функционисала, ослобађање личности, планирање породице, употребу контрацептивних средстава, као и смањење наталитета.¹⁴ Имајући у виду њену свеобухватност, може се рећи да је модернизација мање била процес, а више идеја у чијој конкретизацији је највећу улогу одиграла индустријализација, из које су практично произишли сви остали наведени процеси.

Иако у првом послератном петогодишњем плану пољопривреда није била изостављена, за њу је предвиђен далеко спорији темпо развоја него за индустрију. Како је Југославија тада била изразито аграрна земља, главни, односно, једини могући носилац развоја индустрије била је пољопривреда.¹⁵ Реализација плана је значила запошљавање сеоског становништва у индустрији, чиме је требало да буде решено питање извесног „вишка“ радне снаге на селу. На плану пољопривредне производње, ово је довело до њеног пада, а на плану демографије до озбиљних поремећаја, од

¹³ Smiljana Đurović, *Industrijalizacija Srbije – legitimitet za moderni svet XX veka*, Србија у модернизацијским процесима, 135.

¹⁴ Žarko Jovanović, *Modernizacijski procesi na srbijanskom selu u XX veku*, Tokovi Историје 1–2, INIS, Београд, 1993, 106, 107; Zagorka Pešić, *Marksističko shvatanje slobode ličnosti*, Rad, Београд, 1958, 45; Vera Gudac, н. д, 155; Olivera Burić, *Teorijski okvir za istraživanje povezanosti porodice i društvenog sistema*, Porodica i društveni sistem, ur. Olivera Burić, Institut za socijalnu politiku, Београд, 1980, 28; Vojislav Đurić, *Urbanizacija kao proces širenja gradskog načina života na selo*, Sociologija sela 29–30, Zagreb, 1970, 138.

¹⁵ Мирјана Петровић, н. д. 225, 227.

којих је познати рурални егзодус можда и најмањи. Но, о томе ће више речи бити у посебном поглављу.

Захваљујући умешном коришћењу традиционалних колективистичких образаца, те позивању на принцип надређености колективних над индивидуалним интересима, експресном брзином развијена индустрија у Југославији заиста је остварила изузетан успех који је државу уврстио у ред средње развијених земаља.¹⁶ Међутим, били су ту у питању економски резултати, који су, и то не задуго, само прикрили суштинску кризу друштвеног система. Разни аспекти и нивои ове кризе биће обрађени у посебним поглављима, а овде треба поменути да је она суштински била повезана са кризом идентитета проузрокованом променом односа глобалног друштва према селу и сељаштву, а затим и променом у вредностима самоодређења овог друштвеног слоја. Иако је пољопривредно становништво чинило велику већину у професионалној структури тадашње државе, оно је сматрано назадним елементом и препреком на путу остварења комунистичких идеала. Омаловажавајући однос према сељачком занимању и селу уопште, значио је деградацију једне историје, традиције и културе и, испоставило се врло брзо, императив њеног заборав.¹⁷ Насупрот синдрому „сељачког конзервативизма“, селу се све чешће могао приписати „синдром новачења“¹⁸, а процес прихватања иновација резултирао је (скоро)потпуном интеграцијом сеоске културе са глобалном. Због тога се

¹⁶ Јовица Тркуља, н. д. 21. Mladen Lazić, *Osobenost globalne društvene transformacije Srbije*, Društvene promene i svakodnevni život, 57–108; Zagorka Pešić, *Marksističko shvatanje slobode ličnosti*, 40.

¹⁷ Svetozar Livada, *Socijalno-demografske promene u selu i poljoprivredi*, Sociologija sela 99–100, Zagreb, 1988, 43.

¹⁸ Милош Марјановић, н. д. 20; Vlado Puljiz, *Seljaštvo u Jugoslaviji*, Sociologija sela 99–100, Zagreb, 1988, 13.

савремено село не може више сматрати представником традиционалне, патријархалне културе.¹⁹

Потреба за ретрадиционализацијом друштва, која се појавила крајем осамдесетих година 20. века, наступила је упоредо са откривањем озбиљне системске кризе. Она се често испољавала кроз идеализацију сеоског начина живота и наглашавање позитивних карактерних особина сељака.²⁰ Мотиви и елементи заборављене, односно, напуштене националне историје поново су постајали актуелни, а величање традиционалне културе било је све присутније у политичким памфлетима и у јавном животу. Ово је наравно пропраћено научном критиком, која је често ишла до потпуног негирања постојања релативно утврђене структуре, вредности и система функционисања традиционалних, патријархалних заједница, а све под геслом „измишљених традиција“. Ове критике, међутим, нису садржале темељније научне доказе.²¹

Уопште, чињеница да се о институцијама традиционалног друштва говори са извесне временске дистанце, нужно претпоставља формирање модела који по својој природи представљају избор најфреквентнијих друштвених образаца. Одступања од њих увек постоје, али се у моделима она често не виде. Реалност модела могла би се меритити квантитетом одступања од прокламованог реда ствари, тако

¹⁹ Миљана Радовановић, *Традиционално наслеђе и савременост и нека питања примењене етнологије*, Симпозијум: Етнолошко проучавање савремених промена у народној култури, ПИ ЕИ САНУ, Београд, 1974, 17.

²⁰ Илдико Ердеи, *Опозиција село-град, представе и реалности*, ГЕИ САНУ XLIV, Београд, 1995, 108.

²¹ Dunja Rihtman Auguštín, *Tradicionalno mišljenje*, Sociologija 1, Beograd, 1974, 73; Dunja Rihtman, *O modelu patrijarhalne zajednice, Predmet i metod izučavanja patrijarhalnih zajednica u Jugoslaviji*, CANU, Titograd, 1981, 71–76; Zagorka Pešić, *Marksističko shvatanje slobode ličnosti*, 7.

да би свака тврдња да модел није био реално постојећи, морала да буде поткрепљена чињеницама, а не претпоставкама. Међутим, нови концепти традиције, пропуштање једне од најбитнијих одлика процеса кроз које је формиран нови културни миље, као и идеолошка одређеност самих проучаваоца народне културе, довели су до својеврсне релативизације историје, чији је резултат чињеница да дефинисање сопствене (националне) традиције данас представља озбиљан (не само интелектуални) проблем.

Осамдесете, а посебно деведесете године XX века Југославија (Србија) је дочекала са уништеном пољопривредом, пропалом индустријом, опустошеним селима, пренасељеним градовима, мањком радне снаге у аграру, недостатком запослења у метрополама. Ново, „хумано“ друштво, грађено за „новог“, „ослобођеног“ и „разотуђеног“²² човека завршило је у социјалној и економској беди, сиромаштву и ратовима.²³ Све у свему, може се рећи да модернизација у Југославији није успела.²⁴ Одговор на питање зашто је то тако, такође је замагљен пропуштањем битних одлика модернизацијских процеса на југословенском простору. Услед свеprisутног економског детерминизма, у анализама поменутог процеса устаљено је мишљење да су промене у систему вредности и криза из њих произишла били условљени првенствено захватима економске политике и техничко технолошким прогресом. Међутим овако постављен след узрочно-последичних односа неизбежно би морао да резултира упитном констатацијом: није ли економски развој могао да се одвија без тако дубоког уплива у вредносни систем, односно, паралелно са његовим

²² Zagorka Pešić, *Marksističko shvatanje slobode ličnosti*, 49.

²³ Silvano Bolčić, *O "svakodnevici" razorenog društva Srbije početkom devedesetih*, *Kulture u tranziciji*, 137.

²⁴ Mira Bogdanović, *Modernizacijski procesi u Srbiji u dvadesetom veku*, *Srbija u modernizacijskim procesima I*, 37.

еволутивним развојем?! Зашто је економска трансформација морала да значи радикалну промену дотадашњег друштвеног уређења и није ли управо та, насилна идеолошка интервенција дала смер и карактер модернизације на простору Југославије? Дакле, може се из тенденције ових питања претпоставити да је овде изнета теза, коју ћу током рада покушати и да одбраним, а то је да је модернизација, са свим својим сегментима и подпроцесима била процес првенствено духовне трансформације, те да је прекид континуитета са вредностима традиционалне културе и националне историје, те императив изградње грађанског друштва на темељима порушеног сељачког, морао већ у самом старту, имати лоше прогнозе.²⁵ Понуђене замене за садржаје вертикале, нису биле довољно темељне за трајно проналажење новог смисла људске егзистенције, али су биле довољно примамљиве да у заборав баце стари.

2) Лице и наличје економских реформи

Аграрна реформа, Закон о наслеђивању, обавеза откупа и колективизација

Када је отишао на Сремски фронт, Стеван К. имао је деветнаест година. У своје родно село у Војводини вратио се тек `48-ме, али се у њему није дуго задржао. Пошто међу победницима није било много писмених, њега су као бившег дипломца трговачке школе поставили на место политичког комесара у оближњој вароши. Но, није тај критеријум био одлучујући у додели ове важне функције. Стеван је био један од ватрених прегалаца у изградњи новог, комунистичког друштва. Утемељен у вери у исправност стратегија своје партије, он је ревностно спроводио све наредбе које су стизале „са врха“. Између осталог, издавао је и налоге за

²⁵ Silvano Bolčić, *O svakodnevnici razorenog*, 137.

„обавезу“, како је народ у том крају скраћено називао обавезу давања „вишка“ од свих приноса са индивидуалних имања, зарад исхране војске и снабдевања градова. Износ „вишка“ одређивао се на лицу места, у стилу: – Дај, газда пола амбара кукуруза!

– Како ћу, људи, нахранити свиње?

– А кол`ко свиња имаиш?

– Пет.

– Добро. Дај овамо три! Товари!

Наш политички комесар није често одлазио кући. У вароши је имао мали станчић, а усталом, и радио је много, тако да времена за одмор практично није ни било. Чак и када би се указало, он га је радије проводио са „друговима“ у некој кафани. Волео је Стева да попије и да се уз музику и песму добро проведе. И тако, једне ноћи, када им је и последњи бирџуз затворио врата, Стеван се са још пар бекрија упутио своје селу.

– Код оца има и вина и ракије и шунке – мислио је, поносно. Лепо ћу их угостити.

Међутим, подрум из кога је, још као дете, оцу доносио вино, дочекао га је празан.

– Камо вино, газда? – питао је оца који је, пробуђен грајом веселог друштва, и сам сишао у подрум, знајући да ће тамо наћи свог јединца.

– Нема. Однели твоји! – одговорио је старац јетко, али смирено.

– Који, бре моји?

– Твоји. Комунисти.

Како је завршен овај разговор, није остало у сећању оних који су ми га препричали. Свакако, већ после неколико месеци, Стеван је смеђен са места политичког комесара. О томе зашто и како се то десило није никада причао. „Отварање срца“ нису донели чак ни касни ноћни сати које

је углавном дочекивао у некој од сеоских кафана. Одмор од пијанчења налазио је у својој младићкој соби, читајући Достојевског и „друге Русе“. Средином педесетих ипак је „стао на луди камен“, добио два сина и то прославио вишедневним весељем које је остало запамћено у усменој сеоској хроници. Али ни брачна идилла није имала дуг век. Схвативши да имати за “супарницу“ биртију значи водити у старту изгубљену битку, супруга га је убрзо оставила, вративши се својој кући. У ствари, оставила их је сву тројицу. Месеци и дани током наредних година Стевиног живота, нису се много разликовали један од другог. Кафана, соба, соба, кафана, књиге, ракија, књиге... У јесен '75-те, решио је да тај монотони низ сурово прекине. Отац га је нашао обешеног у амбару.

О мерама економске политике која је у Југославији спровођена после Другог светског рата, као и о њиховим последицама написано је већ довољно црних хроника. Овде ће оне бити само укратко поменуте и то зато што су се тичале власништва над земљом која је у материјалном, али и у емотивном, психолошком и духовном смислу представљала основ егзистенције појединачних породица и читавог сељачког друштва.

Традиционална везаност сељака за земљу учинила је да стратегије економске политике буду, у техничком смислу примарне у процесу модернизације. Њихов прокламовани циљ био је елиминисање експлоатације људске радне снаге кроз промену својинске структуре, а њихово исходиште (да не кажемо и латентна намера) била је промена односа сељака према властитом имању а последично – пропадање пољопривреде.²⁶

²⁶ Alija Hodžić, *Urbanizacija kao element kulturne transformacije sela*, Sociologija sela 79–81, Zagreb, 1983, 129.

Аграрна реформа која је започела одмах након ослобођења, није била прва реформа те врсте на југословенским просторима. За разлику од претходних, међутим, Законом о аграрној реформи и колонизацији од 23. августа 1945, био је предвиђен стриктан и доследан земљишни максимум од 25-45 ha обрадиве површине за велика пољопривредна и шумска добра, 10 ha за манастире и „друге верске установе“, 3-5 ha за неземљораднике и за оне којима земљорадња није основно занимање. Део вишка земље додељен је безземљашима и сиромашним сељацима, а део друштвеном сектору југословенске пољопривреде. Законом о земљишном фонду општенародне имовине из 1953. године, земљишни максимум је смањен на 10 ha, изузетно 15 ha обрадиве земље, а земљишни фонд добијен на овај начин у целости је припао социјалистичком сектору пољопривреде, односно разним облицима задруга које су почеле да се оснивају од 1949. године.²⁷ Главна девиза аграрне реформе била је да земља припада ономе ко је обрађује – дакле, нико није могао имати више земље него што је могао сам, без најамне радне снаге да обради. Занимљив је податак да је додељени, односно, дозвољени земљишни максимум могао бити већи, и до 15 ha, у случају породичних задруга и у крајевима где се земља обрађивала екстензивно и где је била слабијег квалитета.²⁸ Овај „попуст“ важио је само док би задруга постојала, што је, чини се, требало стимулативно да делује на опстанак ове институције. Међутим, добро позната чињеница да је време о коме говоримо управо оно које је било обележено нестанком патријархалних, породичних задруга, иде у прилог наше хипотезе о примарности идеолошких над економским трансформацијама.

²⁷ *Pravni leksikon*, Savremena administracija, Beograd, 1964., pod *Agrarna reforma*; Мирјана Петровић, н. д.

²⁸ Момчило Митровић, н. д, 156.

Аграрна реформа, као и порези, највише су били усмерени ка имућнијим сељацима. Реформом је дошло до нестајања велепоседа и повећања броја „средњака“, а високе пореске стопе биле су уређене тако да је иоле богатији домаћин био дестимулисан за производњу. Промена својинске структуре и кочење пољопривредне производње нису, међутим, биле једине последице овакве економске политике. Имућнији сељаци одувек су представљали својеврсну сеоску елиту, која је свој углед и положај унутар локалне друштвене хијерархије стицала не само на основу материјалног богатства, него и на основу чињенице да су они сами и њихове породице били носиоци и изразити представници највиших друштвених вредности и морала.²⁹ Њиховим уклањањем са „главне сцене“ друштвених збивања, нестао је и својеврсни узор на основу кога је формиран пожељан модел понашања, а захтеви етичког система су прилагођени новој стратификацији. Прилагођавање новим условима производње довело је до тога да се читав живот почео организовати око економских вредности, што је значило „редукцију целог социоекономског и културног миљеа сељачког начина живота“.³⁰

За земљу одузету одредбама Закона о аграрној реформи, била је предвиђена новчана надокнада коју је држава била обавезна да плати у року од 20 година, у годишњим ратама без камате.³¹ Поред тога, држава је контролисала и забрањивала трговину земљом, чак и у ситуацијама када се радило о количини испод земљишног максимума. Забрањена је била и куповина већих

²⁹ Мирјана Петровић, н. д, 207; Stipe Šuvar, *Neki aspekti konfliktnih odnosa selo–grad u našem društvu*, Sociologija sela 35–36, Zagreb, 1972, 14.

³⁰ Alija Hodžić, н. д, 129.

³¹ Pravni leksikon, pod *Agrarna reforma*

пољопривредних машина,³² а генерално, супротно прокламованој идеји прогреса, која је подразумевала и механизацију аграра, употреба механизације је била отежана уситњавањем поседа.³³

Земљишни максимум био је регулисан и Законом о наслеђивању, из 1955. године, по коме наследник није могао да наследи више земље него што је то Законом о аграрној реформи било дозвољено (чл.153). Вишак земље постајао је општенародна имовина.³⁴ Ово, генерално, не би требало да буде спорна одредба, јер је Закон о наслеђивању донет у време када је аграрна реформа већ била спроведена, тако да имања која су се налазила у власништву појединаца нису ни могла да прелазе одређени земљишни максимум. Но, питање је шта се дешавало са земљом која је била у власништву породичних задруга које су, као што је већ речено, имале право на већи максимум земље, а чије је власништво, макар формално, морало да буде везано за једно лице? С обзиром да се у члану 154, Закона о наслеђивању, каже да „заоставштину члана породичне задруге наслеђују његови наследници по општим правилима о наслеђивању...“, могло би се закључити да је вишак који је прелазео земљишни максимум за индивидуална газдинстава постајао, после смрти формалног власника задружне имовине, друштвено власништво.

Одредбе обичајног права доведене су у питање и у члану 4 овог Закона у коме су мушка и женска лица изједначена у наслеђивању, што је резултирало познатим феноменом правног дуализма, који је настао као последица неусаглашености два правна система.

³² Вера Гудац, н. д. 153.

³³ Мирјана Петровић, н. д. 228.

³⁴ *Zakon o nasleđivanju, Komentari i objašnjenja*, Arhiv za pravne i društvene nauke, Beograd, 1955, 47.

Упоредо са аграрном реформом, сељацима је био наметнут „**обавезан откуп**“ пољопривредних производа за потребе снабдевања градова, војске и индустрије, а од 1948. године почиње да се спроводи конфискација земљишта, као врста санкције за неизвршење ове обавезе.³⁵ Откуп се вршио по ценама које је држава одређивала, а с обзиром да су износи били испод реалних вредности производа деловао је крајње дестимулативно на развијање пољопривредне производње.³⁶

Обавеза откупа укинута је 1952. године, али је у међувремену селу наметнут нов јарам у виду процеса **колективизације**. У друштвеној теорији, оваплоћеној у послератном законодавству, колективизација односно задружни систем удруживања, требало је да представља „сажетак традиционалног задружног система и задружног менталитета“³⁷. Задруге су по дефиницији, у члану 1 Основног закона о задругама, замишљене као „добровољне организације радног народа, чији је циљ организовање производње, снабдевање и расподела робе...“³⁸ Међутим, како се то често дешава, теорија је била далеко од праксе. Задруге су заиста, по својим спољним обележјима, подсећале на традиционалне, али су се принципи њиховог функционисања не само битно разликовали од потоњих, него су одступали и од оних прокламованих законом. Основно одступање односило се на принцип добровољности. Иако је постојање приватног поседа било законом одобрено, притисак за приступање задругама вршен је на два начина. С једне стране, за задружна имања, односно њихове носиоце (оне који су своју земљу „приложили“ задружној), биле су

³⁵ Момчило Митровић, н. д, 152.

³⁶ Вера Гудац, н. д, 153.

³⁷ Matija Golob, *Neka sociologijska gledišta o nasleđivanju na seljačkim gospodarstvima*, Sociologija sela 75–76, Zagreb, 1982, 47.

³⁸ Мирјана Петровић, н. д. 183.

предвиђене многобројне економске олакшице. С друге стране, пошто је, без обзира на исте, постојао велики отпор сељака колективизацији, спровођене су многе мере економског и психолошког притиска.³⁹ Задруге су имали право да оснивају само сиромашни сељаци и колонисти, а евентуално напуштање ове организације било је отежано чињеницом да задругар није могао назад да добије своју земљу, него парцелу коју би му одредила локална власт и која се по правилу налазила на земљишту лошијег квалитета од оног унетог у задругу.⁴⁰ За тему ове студије посебно занимљив принцип, прокламован као саставни део процеса колективизације, био је принцип равноправности. Њиме се, барем декларативно, желело утицати на укидање сениората мушких над женским и старијих над млађим, који је карактерисао традиционалне облике породице. На учешће у раду и одлучивању у новој задрузи имали су право сви чланови породице, мада су се као формални представници појединих породица и даље јављале старешине домаћинства. Одлуке су се доносиле већином гласова, а право на гласање имале су жене и омладинци од 16 година, па надаље.⁴¹ Ово је практично био први званични канал преношења идеја равноправности и еманципације које ће, што ће бити приказано у наредним поглављима, дати значајну смерницу трансформацији породице и уопште модернизацијским процесима у Србији и Југославији.

Било како било, колективизација је доживела прави дебакл. У првом периоду је, што због позитивних уверења и обећања, што због притиска и принуде, број задруга стално растао, да би затим почео нагло да опада. Системом задруга је до те мере уназађена пољопривредна производња да су, без

³⁹ Исто, 266; Момчило Митровић н. д. 153.

⁴⁰ Мирјана Петровић, н. д. 200.

⁴¹ Исто, 183, 195, 200.

обзира на све отежавајуће околности, многи одлучили да из њих иступе.⁴²

Основни облик задружног система требало је да буду земљорадничке задруге, али је крајем 40-тих, с обзиром на општи однос државе према земљорадњи, дошло до форсирања сељачких радних задруга, а на штету земљорадничких. Најмасовнији задружни облик биле су набавно-продајне задруге, чија је сврха била трговина индустријским производима на селу. Ове задруге су биле и посредници у „трговини по везаним ценама“, која је практично подразумевала размену пољопривредних добара за индустријске производе. И ова економска мера је имала негативно дејство на пољопривредну производњу, јер се показало да фонд индустријских производа намењен овој трговини није довољан да покрије укупну количину пољопривредних артикала. Бонови које су за такву куповину добијали сељаци, остајали су, дакле, често неискоришћени.⁴³

Тежиште послератне југословенске привредне политике било је, очигледно, на развоју индустрије. Иако је основни и људски и материјални потенцијал за овај процес почивао на аграру, мере економске политике које смо поменули биле су погрешне у оба правца – оне су довеле до пропадања пољопривредне производње и села уопште, а тиме је изгубљено и тло за успешну индустријализацију. Обавезан откуп за потребе снабдевања градских подручја, општа привилегованост градске радничке класе, те чињеница да је у периоду ових интезивних реформи доходак по глави непољопривредног становништва био три пута већи од оног за пољопривреднике (иако је пољопривреда имала изразито

⁴² Од 1.679 задружних имања колико их је било у Србији 1952. године, 1953. године остало је свега 662; Момчило Митровић, н. д, 154; Мирјана Петровић, н. д, 289.

⁴³ Мирјана Петровић, н. д, 174, 220, 241.

преимућство у укупном националном дохотку),⁴⁴ били су одлична основа за развијање осећања инфериорности сељака у односу на житеље града. Само у песничким фразама „тиха“, чежња за градом постала је снажан покретач процеса урбанизације, који, за разлику од осталих који су обележили почетак друге половине 20. века (нпр, индустријализација), траје и данас.

3) Живот (је) око ауто-пута

Проблем вишка радне снаге на селу, који је требало да буде решен развојем индустрије, био је посредно њиме и изазван. Модернизација је, у оквиру стратегија развоја земље, често схватана у њеном најужем смислу, односно, свођена је на индустријализацију⁴⁵, тако да су скоро све економске мере спровођене на југословенском селу, имале латентно усмерење ка развоју индустрије, што је пољопривреду стављало у други план. Земља која је остајала у власништву породице након спровођења аграрне реформе, заиста више није била довољна да запосли, а често ни да прехрани све чланове домаћинства. Осим овог, конкретних проблема, долазило је, негде брже, негде спорије, и до идеолошког преусмеравања од традиционалних ка модерним културним обрасцима.⁴⁶ Основна црта таквих дешавања била

⁴⁴ Предраг Ј. Марковић, *Теорија модернизације и њена критичка примена на међуратну Југославију и друге источно-европске земље*, Годишњак за друштвену историју, Година I, свеска 1, Београд, 1994, 16; Мирјана Петровић, н. д, 209, 228.

⁴⁵ Вера Гудац, н. д, 151.

⁴⁶ Петар Влаховић, *Етничка структура и миграције становништва*, ГЕМ 44, Београд, 1980, 25; Zdravko Mlinar, *Socijalistički razvoj sela: Materijalna izgradnja i mijenjanje svijeta*, Sociologija sela 65–66, Zagreb, 1979, 28.

је идеја о лакшем животу, који је најчешће замишљан као онај који се одвија унутар града, далеко од плуга и мотике.

Иако се сматра да је индустријска револуција у Србији почела још 1910. године, након завршетка Царинског рата⁴⁷, свој прави замах она је доживела у периоду после Другог светског рата. Након прикупљања почетне акумулације, које је вршено поменутиим економским мерама, дакле, потпуним ослањањем и на уштрб пољопривредне производње, између 1953. године и друге половине 60-тих прешло се на интензивну индустријализацију, која је подразумевала масовни прелазак пољопривредника у непољопривредне делатности. Крај овог периода обележен је као почетак економске кризе, који је праћен исто тако масовним запошљавањем домаће радне снаге у иностранству.⁴⁸ Сама чињеница економске кризе говори да статистичке анализе о порасту учешћа индустрије и смањењу учешћа пољопривредних производа у укупном друштвеном производу нису значиле и реалан успех индустријализације,⁴⁹ него само деаграризацију привреде. Овоме у прилог иде и податак да је број оних који су у Југославији живели од рада на сопственој земљи пао са 75% колико је износио 1945. године, на 36% у 1971.⁵⁰ У Србији се овај број кретао од 80% 1940. године, до 50%, а у неким крајевима и 35% 1980. године.⁵¹

⁴⁷ Смиљана Ђуровић, н. д. 135.

⁴⁸ Vlado Puljiz, н. д. 13, 16.

⁴⁹ Године 1947, пољопривреда је чинила 39, 1% , а индустрија 33, 3% укупног друштвеног производа. У 1961. индустрија учествује са 47%, а пољопривреда са 22, 9%, види у: Petar Marković i Darinka Kostić, *Strukturalne promene na jugoslovenskom selu u posleratnom periodu (1945–1962)*, Sociologija 3–4, Beograd, 1964, 172.

⁵⁰ Stipe Šuvar, н. д. 6.

⁵¹ Мирко Барјакаревић, *Традиционално привређивање*, ГЕМ 44, Београд, 1980, 50.

Процес урбанизације, који је у почетку био саставни део процеса индустријализације, а касније настављен и независно од ње (у периоду од 1981 – 1991, градско становништво је порасло са 46,65% на 50,7% у централној Србији⁵²), у најужем смислу подразумевао је пораст броја градског смањењем сеоског становништва. Поред тога, урбанизација је спровођења и формирањем приградских насеља, најчешће око фабричких димњака, а понајвише преношењем тековина и вредности урбаног живота на село. Потоње, које је понајвише допринело стварању нове и најзад глобалне културе, вршено је путем више канала. Могло би се рећи да су у почетку овог процеса примарну улогу имали тзв. полутани, сељаци који су се запошљавали у непољопривредним делатностима, не остављајући у потпуности живот на земљи, а затим и изградња инфраструктуре путева, институција и услуга, те електрификација и експанзија употребе радио и ТВ апарата. Овде наравно треба поменути и могућност куповине апарата за домаћинство и механизацију пољопривреде, која је довела до смањења радног, а повећања слободног времена, а тиме и до стварања нових потреба које, међутим често нису могле да буду задовољене унутар сеоске средине.⁵³ Економски мотиви, мотиви престижа путем достизања економског благостања постају примарни, али њихова реализација не доноси целовитије испуњење. Експанзија науке и генерална рационализација живота, доприносе банализовању и омаловажавању сељачког занимања,⁵⁴ те већина оних којима се указала прилика напуштају

⁵² Marina Blagojević, *Demografska slika Srbije devedesetih: Dihotomija i stagnacija*, Србија почетком деvedesetih, Институт за социјална истраживања, 35.

⁵³ Милош Немањић, н. д. 65; Петар Влаховић, н. д. 28; Алија Њодџић, н. д. 134; Vlado Puljiz, н. д.14; Милка Јовановић, *Преображај народне културе у сеоским и приградским насељима Србије*, ГЕИ САНУ 41, Београд, 1992, 158.

⁵⁴ Svetozar Livada, *Socijalno-demografske promene u selu i poljoprivredi*,

село, а они који остају и дан-данас на дошљаке из града, посебно Београда, гледају са извесним дивљењем, које у себи прикрива комплекс ниже вредности.

Основна последица оваквих уверења и процеса по живот села била је промена старосно-полне структуре сеоских насеља. Она је, с једне стране, довела до феминизације пољопривреде,⁵⁵ јер су у првим таласима запошљавања у непољопривредним делатностима учествовали углавном мушкарци, а затим и до сенилизације не само пољопривреде, него и села уопште.⁵⁶ Дневним миграцијама из села у неки индустријски центар, најчешће су били обухваћени ожењени мушкарци са већ формираним породицама, док су се на трајна пресељења одлучивали млади људи, у репродуктивном узрасту, који су своје породице формирали у новом окружењу. Временом се губе сва правила у вези пола, старости и брачног статуса „исељеника“, па село напуштају сви: девојке, младићи, мушкарци, жене, породице, па чак и старије генерације.⁵⁷

Но, процес урбанизације није значио миграције само на релацији село – град. У потрази са лакшим, бољим и „новим“ животом, становништво Југославије селило се „од југа ка северу, од извора према ушћу, с планина у подножја...“⁵⁸, из сиромашних предела у богатије⁵⁹ ..., ближе

Sociologija sela 99–100, Zagreb, 1988, 38; Đuro Stefanović, *Uticaj industrijalizacije poljoprivrede na ugled zanimanja seljaka*, Sociologija sela 105–106, Zagreb, 1989, 287, 288.

⁵⁵ Marina Blagojević, *Demografska slika Srbije devedesetih: dihotomija i stagnacija*, Društvene promene i svakodnevni život: Srbija početkom devedesetih, ur. Silvano Bolčić, ISI FF, Beograd, 1995, 52.

⁵⁶ Svetozar Livada, н. д.37, 38; Vlado Puljiz, н. д.17. Mladen Lazić, *Osobnost globalne društvene transformacije Srbije*, u Srbija početkom devedesetih, 113.

⁵⁷ У периоду од 1948-1981. године, у Југославији је из села у градове прешло око 6, 5 милиона миграната. Види у: Mladen Lazić, н. д, 113.

⁵⁸ Svetozar Livada, н. д. 37.

путевима, варошима, индустријским центрима.⁶⁰ Удаљеност од „жељеног“ и данас се мери удаљеношћу од ауто-пута који, као каква аорта, напада преостала, махом запустела сеоска насеља импулсима жељеног градског живота.

4) Промене изражене бројевима

Иако су демографска кретања последица и објективан показатељ дејства и распрострањености одређених процеса и идеја, па би их стога можда требало приказати тек након целовитог образлагања потоњих, они ће ипак бити приказани сада и на овом месту, да би се стекао утисак о глобалном нивоу промена кроз које је пролазило и још увек пролази југословенско, односно српско друштво.

Поред интезивних миграција и смањења пољопривредног становништва, послератну и новију југословенску историју карактерисали су и други демографски процеси, који су се дешавали не само у вези са сеоским становништвом, него и на нивоу укупне популације. Ново економско устројство, односно, примарна усмереност ка економским вредностима и постигнућима, у комбинацији са идејама слободе, демократије, хуманизма, прогреса, еманципације и културног плурализма, о којима ће, појединачно, бити речи нешто касније, најдиректније су утицали на демографску слику земље и то примарно на оне њене елементе који се тичу брака и породице. Тенденцију опадања, током читавог поменутог периода, показивале су опште и специфичне стопе наталитета, фертилитета, природног прираштаја, затим величина породице, број склопљених бракова, а у порасту су

⁵⁹ Miroljub Rančić, *Migracije, urbanizacija i prirodno kretanje stanovništva*, Stanovništvo 1–4, Beograd, 1985, 6.

⁶⁰ Владимир Ђурић, *Промене у насељима у ФНР Југославији*, Сезб LXXIV, Насеља и порекло становништва 36, Београд, 1960, 356.

број разведених бракова, ванбрачно рођене деце и намерних побачаја. Овде ће бити речи о основним кретањима наталитета, фертилитета и природног прираштаја, док ће остали демографски подаци пратити поглавља у којима ће поједини процеси бити подробније анализирани.

Процес опадања наталитета у већем делу данашње уже Србије започео је још деведесетих година XIX века, од када се, све до данас, ово подручје сматра нисконаталитетним.⁶¹ Овај тренд је успорен само за врло кратко време, током тзв. компензационог периода, после Другог светског рата. Силазна путања важила је за читаво подручје Југославије (1921. године, југословенски наталитет је износио 35 промила, а 1965, 20,8), с тим што је брзина опадања била различита у различитим регионима.⁶² Уочи Другог светског рата (1935–1939), просечна годишња стопа наталитета износила је у ужој Србији 25,7 промила, у првом поратном међупописном периоду порасла је на 27,2, да би, одмах затим, у интервалу 1950–1954. године опала на 26,1 промила. Као што је речено, смањивање стопе се наставило, па је за период 1955–1959, она износила 19,6 промила, 1960–1964. 16,2 промила, а 1971–1981, 15 промила.⁶³ Попис из 1991. године показао је да је стопа наталитета у Србији два пута нижа него што је била 1950. године. У централној Србији она је опала са 28,1 промила колика је била 1950. године, на 11,6 промила 1991. године.⁶⁴

⁶¹ Jovan Ilić, *Kvantitativno-dinamička klasifikacija teritorijalnih jedinica na primeru poratnog menjanja broja stanovnika u SR Srbiji*, Stanovništvo 1–4 за 1982–1983, Beograd, 1983, 39.

⁶² M. Sentić i D. Breznik, *Demografske karakteristike etničkih, religioznih i rasnih grupa*, Stanovništvo 3–4, Beograd 1968, 178; Miroljub Rančić, н. д. 7.

⁶³ Jovan Ilić, н. д., 38; Dušan Breznik, *Demografski pregled*, Stanovništvo 1, Beograd 1963, 99; *Statistički prilog*, Stanovništvo 2–3, Beograd, 1965, 202.

⁶⁴ Marina Blagojević, н. д. 35.

Миграције су првенствено утицале на смањење наталитета на селу, које је, све до 70-тих година XX века, имало већински удео у проценту укупног броја живорођене деце у земљи. Наиме, још 1961. године у селима уже Србије рађано је 58%, а у градовима 35% поменутог броја, а 1981. овај однос је скоро обрнут: у селима је рођено 39%, а у градовима 53% (остатак и у једном и другом периоду односи се на тзв. мешовита насеља).⁶⁵ Међутим, с обзиром да су повезане са комплекснијом променом система вредности (а не само са чињеницом географског померања становништва), стопе наталитета опадају и у градским срединама. Без обзира што је, дакле, услед руралног егзодуса дошло до знатног подмлађивања градске популације, ова предност није изазвала раст ових демографских показатеља у градским срединама. Наиме, иако је, на пр. 1981. године, на подручју Београда рођено 26% укупног броја живорођене деце у Србији (без покрајина)⁶⁶, ово подручје је 1994. године било међу двадесет других (у Србији са покрајинама) које је имало негативан природни прираштај (свега 9 је имало позитиван).⁶⁷ Као додатна илустрација ових кретања могу послужити и подаци о наталитету пољопривредног односно, непољопривредног становништва. И у једној и у другој категорији стопе су у опадању: код пољопривредног 1953. године оне износе 26,8 промила, а 1961. 18,5, а код непољопривредног са 22,6 промила 1953, падају на 15,7 1961. године.⁶⁸

Као што се може и претпоставити, у фокусираном периоду опадају и опште и специфичне стопе фертилитета. У

⁶⁵ Исто, 38.

⁶⁶ Mirosljub Rančić, н. д, 11.

⁶⁷ Marina Blagojević, *Roditeljstvo i fertilitet*, Srbija devedesetih, ISI FF, Beograd, 1997, 129.

⁶⁸ Bratislava Maksimović, *Prelazak poljoprivrednog stanovništva u nepoljoprivredne delatnosti*, Stanovništvo 1, Beograd, 1964, 13.

року од тридесет година ова вредност се, на подручју уже Србије скоро двоструко смањила, од 100,7 колико је била 1950. године, на 55,1 1980-те.⁶⁹

Изражена укупним бројевима живорођене деце, ова демографска кретања постају још читљивија. У Србији је 1991. године рођено 142 641 дете, од чега у централној Србији 67 443, што је за 44% мање него 1950. године.⁷⁰

Занимљиво је поменути да број ванбрачно рођене деце све до осамдесетих година XX века, не показује битније осцилације. На нивоу Југославије, он је износио око 8,5% од укупног броја живорођене деце, а на територији уже Србије овај проценат иде од 11,22% 1960. године, преко 10,66% 1962, 11,35% 1963, до 11,27% 1964.⁷¹ По неким тврдњама, у периоду од 1981. до 1991, знатно је повећан број ванбрачних рађања.* Марина Благојевић пише да је „у Србији 1991. године рођено преко 20 000 ванбрачне деце, што значи да је на хиљаду живорођених 140,6 било изван брака“.⁷² Судаћи, међутим, по расположивим статистичким подацима, вредност ванбрачног фертилитета била је слична и 1960.

⁶⁹ Miroslav Lalović, *Plodnost stanovništva i učestalost abortusa u Jugoslaviji*, Stanovništvo 1–4 за 1984 и 1985, Beograd, 1985, 68, 70.

⁷⁰ Marina Blagojević, *Demografska slika Srbije devedesetih: Dihotomija i stagnacija*, u: Srbija početkom

devedesetih, ur. Silvano Bolčić, ISI Filozofskog fakulteta u Beogradu, Beograd, 35.

⁷¹ Dušan Brezник, *Razvitak stanovništva Jugoslavije u posleratnom periodu*, Stanovništvo 3–4, за 1973 и 1974, Beograd, 1974, 32; *Statistički prilog*, Stanovništvo 3, Beograd 1964, 320.

⁷² Marina Blagojević, *Demografska slika*, 36.

*У вези са ванбрачним рађањем уопште, без обзира на период о коме се говори, треба имати у виду да се ту често радило о фактички постојећим, али званичним законским поступком нерегистрованим брачним заједницама.

године, када је у Србији 20 061 дете рођено ван брака.⁷³ Овај број је незнатно повећан 1994. године, током које је у Србији ванбрачно рођено 159,5 деце на хиљаду живорођених. Тек 2004. године забележено је значајно повећање ове вредности која је достигла број од 222,0 ванбрачне деце на хиљаду живорођених.⁷⁴

На крају треба поменути и вредности природног прираштаја, које можда најдиректније говоре о драматичности промена у демографској сфери. Наиме, по неким тврдњама, од почетка деведесетих, у Војводини и централној Србији, престаје биолошко обнављање становништва.⁷⁵ То значи да је у овом периоду већи морталитет од наталитета, односно да се вредности природног прираштаја, исказују негативним бројкама. Висока вредност природног прираштаја која је карактерисала читаво југословенско подручје између два рата⁷⁶, након педесетих година 20. века почиње да пада, задржавајући тај правац све до данас. Овај тренд није погађао све регионе, као ни све етничке заједнице подједнаком јачином. Најизраженији пад природног прираштаја био је, као што је поменуто, у Војводини и на ужем подручју Србије, у оквиру кога су предњачили нишки регион, област источне Србије, средишњи део Шумадије и Колубара.⁷⁷ Док је педесетих година централна Србија учествовала са 77% у укупном природном прираштају Републике са покрајинама, 1992. г. 85% овог износа чини албанска популација.⁷⁸ Ова тенденција највише је погодила „неградска“ насеља централне Србије и Војводине, која су

⁷³ *Statistički prilog*, Stanovništvo 3, Beograd, 1964, 320.

⁷⁴ <http://webzrs.statserb.gov.yu> (20. септембар, 2006)

⁷⁵ Светлана Радовановић, *Становништво градова и села у Србији после Другог светског рата*, ГЕИ САНУ XLIV, Београд, 1995, 56

⁷⁶ Владимир Ђурић, н. д, 354.

⁷⁷ Jovan Ilić, н. д, 41.

⁷⁸ Светлана Радовановић, н.д., 56.

сва, у периоду између 1981. и 1990. године имала негативан природни прираштај.⁷⁹ Године 1981. села су учествовала са 7% у укупном природном прираштају у Србији.⁸⁰ Природни прираштај у ужој Србији износио је 1959. године 10,3%, 1969 6,6%, 1979 5,6%, 1982 4,3%, 1991 -0,8%, 1994 -1,0, а 2004 -3,5.⁸¹ Оваква кретања чине да је, на основу демографских класификација и пописа 2002, већи део Србије, без Косова и Метохије, сврстан у области које се налазе на *прагу демографске старости*, а у немалом броју региона ситуација је окарактерисана као *најдубља демографскај старост*. Према последњем попису у Србији, деце од 0–4 године било је 342 344, док је људи од 70–75 године било 387 284. Најбројнија је категорија оних између 45 и 49 година, 621 553, а затим следи популација између 50 и 54 године старости, 571 353.⁸²

5) Идеје и идеологије или „Смрт фашизму *слобода* народу“

Покретачка снага модернизацијских процеса, као што је већ наговештено, биле су различите идеје у вези са уређењем новог, модерно конципираног друштва. Неке од њих биле су у самој основи дешавања, а неке су опет из њих произлазиле, дајући друштвеним токовима нове и нове димензије. Ове идеје често можемо посматрати и као идеологије, јер су оне представљале раширене системе убеђења и начина мишљења, који су се односили на све

⁷⁹ Исто, 58.

⁸⁰ Jovan Ilić, н. д, 41; Bratislava Maksimović, н. д, 12.

⁸¹ <http://webrzs.statserb.sr.gov.yu> (20. септембар 2006).

⁸² *Osnovni skupovi stanovništva, Popis, 2002*, knjiga 16, Beograd, 2005, 9; *Политика*, Субота 10.мај 2003, *Старимо све брже*, Бранислав Радивојша.

облике људске делатности и постојања.⁸³ Раскид са старим, назадним, конзервативним, патријархалним... био је, у ствари, секундарна идеја, односно, већ последица једне темељније и свеобухватне идеологије „слободе“. Изгледа да се у наслову поглавља наведена максима Другог светског рата, није односила само на војну победу и ослобођење окупираних територија од непријатеља, него да је њу требало спровести у односу на много шире схваћену „слободу народа“ - слободу и право рада, избора, љубави, савести, личности, жена, деце, слободу од нужности, од рада, од Бога... Идеја (идеологија) слободе била је заједнички именуатељ процеса (и идеја) демократизације друштва, еманципације његових чланова (посебно жена и деце), „новог хуманизма“ и прогреса.

Проблем слободе се често појављује као проблем односа индивидуалног и колективног. Ово је посебно било изражено у идеолошким поставкама креатора послератне југословенске политике и друштва, јер је прокламована комунистичка етика требало да произлази из „признања приоритета друштвених интереса над личним“, а индивидуална слобода је била замишљена као добровољно прихватање и разумевање оправданости норми којима су „централни органи“ настојали да ускладе колективне и индивидуалне интересе.⁸⁴ Однос индивидуалног и колективног у српској традицији најчешће је анализиран површно и не само да је одбациван као могући модел усаглашавања ова два ентитета у савременом друштву, него

⁸³ *Political Science and Political Theory, Social Science Lexicon*, ed. Jessica Kuper, Лондон, New York, 1987, vidi: Ideology; *Oksfordski filozofski rečnik*, Novi Sad, 1951, pod: Ideologija; *Rečnik sociologije i socijalne psihologije*, Zagreb, 1977, pod: Ideologija.

⁸⁴ Zagorka Pešić, *Marksističko shvatanje slobode ličnosti*, 40; Радован Павићевић, *Аутопутем и слобода у будућем друштву*, Анали Правног факултета у Београду 4, Београд, 1961, 599, 603.

је и жестоко критикован.⁸⁵ Као да је новом социјалистичком друштву претходила каква преисторијска, пећинска заједница, извесни аутори који су стварали у јеку процеса социјалистичке изградње, писали су да је нови, ослобођени човек онај који се издиже изнад нагона и страсти и „неконтролисаног, стихијног делања“.⁸⁶ Марксистички оријентисани теоретичари предвиђали су тренутак када ће нови човек бити довољно нов и довољно слободан да му закон неће бити потребан, односно, када његова слобода неће бити одређена законима, него способношћу да влада самим собом и спољашњим светом.⁸⁷ Други, пак, нису ишли тако далеко, па су уместо у вредностима новог хуманизма, остајали заробљени у идеји прогреса, који је био условљен управо сталним сукобљавањем индивидуе и друштвених норми. Тренутак дефинитивног решења ове утакмице они су видели као крај прогреса, што је за њих очигледно представљало озбиљан не само филозофски него и egzистенцијални проблем.⁸⁸

Следећи изгледа максиму и уверење да је рад створио човека, исти аутори као основну полуку слободе истичу слободу рада кроз који би човек требало да развија своје људске вредности.⁸⁹ И заиста, како је истакнуто у једном новијем раду, „у првој транзицији хтело се *ослободити рад*, подстаћи непосредни произвођач на предан, заинтересован и креативан однос према раду, тиме што ће радници, осим радне, добити и управљачку улогу. Деприватизација путем национализације, односно социјализације средстава за производњу била је начин и средство да се омогући ослобађање рада и да се повећа продуктив-

⁸⁵ Svetozar Livada, н. д, 43.

⁸⁶ Zagorka Pešić, *Marksističko shvatanje slobode ličnosti*, 16.

⁸⁷ Исто, 16.

⁸⁸ Радован Павићевић, н. д, 606.

⁸⁹ Zagorka Pešić, *Marksističko shvatanje*, 16.

ност...“⁹⁰ О (не)остварењу прокламованих циљева национализације већ је, мислим, довољно речено, као чини ми се, и о слободи која је са њима била повезана. Карактер друге или пост-социјалистичке транзиције, која је била „у знаку враћања дојучерашњих социјалистичких друштава на њихову неприродно прекинуту путању пред-социјалистичког развоја“, довољно речито говори о неуспеху послератних економских стратегија. Међутим, снажан унутрашњи импулс слободе модерног друштва овим сазнањем није могао бити угашен.⁹¹

Било како било, коракнувши „из царства нужности у царство слободе“, у коме је, на крају крајева, све постало дозвољено, човек се пробудио усред из темеља уништеног друштва, чија се разореност „исказује у свакодневном масовном делању људи као да друштво више не постоји, у суштинској испражњености базичних институција друштва, у масовном окретању леђа свим прописима...“.⁹² Међутим, иако можда делује парадоксално, рекло би се да економска криза заузима скоро маргиналну позицију на листи узрока разорености друштвеног система. Криза друштвених и људских вредности, а на првом месту криза смисла до које је, поред осталог, дошло намерним или случајним изостављањем егзистенцијалних и метафизичких питања (и одговора) од стране „марксиста“, „хуманиста“, „слободњака“ и „прогресиваца“, чини нашу садашњицу посебно комплексном, а нашу сутрашњицу ако не апокалиптичном, онда свакако неизвесном.

⁹⁰ Silvano Bolčić, *Post-socijalistička tranzicija*, 15.

⁹¹ Исто, 18; Владимир Цветковић, н. д, 60.

⁹² Zagorka Golubović, *Kulture u tranziciji*, 38; Silvano Bolčić, *O svakodnevicima razorenog*, 137

5.1. „Слобода“ од Бога

Ако би ишта било тешко оспорити у оквиру марксистичке филозофије и погледа на свет, онда би то свакако била идеја о људској несавршености. С друге стране, ако је нешто из овог филозофског система у старту било спорно, онда је то била *утопијска* идеја о могућности превазилажења овог несавршенства, која је читаво човечанство усмерила на слепи колосек прогреса и људског ослобођења у оквирима хоризонталног времена и која, чини се, и данас егзистира и независно од социјалистичке и комунистичке идеологије. Једним од основних елемената и узрока људске неслободе, односно несавршености, лево оријентисани теоретичари сматрали су религију и верска осећања, па је, као основни предуслов стицања слободе, било истакнуто укидање религије, коју је требало да замени научни поглед на свет. Овакво третирање религије свакако је било у вези са општим поимањем „људске природе“, којој су марксистички теоретичари одрицали објективно постојање. Сматрајући да је садржај појма људске природе, као и друштвени и индивидуални морал и закони који постоје у сврси њеног усмеравања и обуздавања, апсолутно друштвено условљени, они као да су остали потпуно неосетљиви за тежњу „људске природе“ ка објективној, апсолутној истини и вредностима. Могло би се чак рећи да концепција новог света није у потпуности била лишена садржаја који су асоцирали на напред речено па је стога и била врло пријемчива, а њене последице далекосежне. Међутим, оно што јој је недостајало, била је димензија вечности, која, без обзира на реалну чињеницу друштвено-историјске условљености религијских облика, остаје универзална, стварна и суштинска потреба људског бића, која свој одговор налази управо у религији.

„Укидањем Бога“, а тиме и вертикалне димензије људског постојања, укида се и смисао многих базичних елемената у функционисању друштва, што се огледа у

неминовној релативизацији свих вредности које су до тада, директно или индиректно, биле регулисане догмом, канонима и /или личном вером.⁹³

Чега је, у ствари, требало да буде ослобођен човек? Кључна тачка критике религије у марксистичкој интерпретацији односила се на тезу да се религија налази у служби одређене друштвене стратификације, односно, да она служи као њено оправдање и да тако омогућава експлоатацију људске радне снаге од стране владајуће класе.⁹⁴ Иако је овакво тумачење мање-више историјски утемељено, посебно на подручју западне Европе, оно садржи битан недостатак. Наиме, ова теорија није узела у обзир разлику између институционалне (или институционализоване) религије и личне, индивидуалне вере. Поред тога, развој цивилизације сведочи о томе да секуларизација и атеизација нису довеле до нестанка класа, нити укидања експлоататорских односа између њих. Било како било, човек „нове ере“ требало је да буде ослобођен сваке нужде и принуде (од радне до моралне). Он је требало да буде и закон и судија, а његова савест мерило истине, исправности и објективности. До тада несавршеном човеку, парадоксално је приписана могућност потпуног ослобођења. Глобални правац кретања цивилизације довољно сведочи о томе колико је он за то био неспреман.

У марксистичкој критици религије, хришћанство је, логично, прво било на удару. Оно је сматрано „кочницом развоја“ и „најтипичнијим представником фаталистичке теорије“.⁹⁵ Непознавање хришћанског учења о слободи, као и погрешно тумачење односа човека и Бога, довели су до

⁹³ Vera Grbić i Milica Vesković, *Religioznost kao porodična snaga*, Antropologija bolesti i zdravlja, Beograd, 2000, 77.

⁹⁴ Радмила Радић, *Држава и верске заједнице 1945–1970*, I књига, Београд, 2002, 341.

⁹⁵ Zagorka Pešić, *Marksiističko shvatanje*, 16, 19.

погрешног тумачења појма слободе и површног закључка да је у хришћанској филозофији „све апсолутно предодређено божанском промишљу“, те да човек сам није способан да било шта учини „нити својом мисли, нити вољом, нити љубављу, нити делом“.⁹⁶

Истина (о хришћанском учењу) је међутим танано у речима, а знатно у суштини – другачија. Основна и, рекла бих, свеобухватна слобода, коју хришћанство даје човеку, јесте слобода избора. Борба између добра и зла, између Бога и „непријатеља људског рода“ одвија се непрестано, а воља човечија – воља да се изабере један или други господар – је она која чини да један или други тас превагне на теразијама личног и колективног постојања. Уверење да Бог познаје или непознаје унапред исход ове борбе, не мења чињеницу људске слободе избора.

Свакако, другачије схватање слободе од овога, те „човекоцентризам“ који је из њега произишао ипак је дао свет поприлично супротан оном жељеном.⁹⁷ Обожење човека неупитно усмереног ка *прогресу* дешавало се на глобалном нивоу, дакле, независно од експлициране комунистичке или социјалистичке идеологије. Нови „човекобог“ (насупротив хришћанском Богочовеку) „имао је права да све проблеме и све муке свога духа решава по своме нахођењу, па је стога у замену за Христа понаизмишљао себи безброј терапија, идеја, хипотеза, илузија и утеха. Међу њима: материјализам, атеизам и социјализам“.⁹⁸ Иако је атеизам био замишљен као

⁹⁶ Исто, 16.

⁹⁷ Gordana Živković, *Kriza moderne racionalnosti i pravoslavlje*, Religija i razvoj, JUNIR, Niš, 1995, 72.

⁹⁸ Dragan Subotić, *Pravoslavni Bogočovek i evropski čovekobog i mogućnost za toleranciju i ekumenizam*, Religija i razvoj, JUNIR, Niš, 1995, 81. Božidar Zarković, *Svetosavska filozofija progresa arhimandrita Justina Popovića*, Religija i razvoj, JUNIR, Niš, 1995, 100.

„елемент социјалистичког програма за целовиту личност“,⁹⁹ људска потреба за светим и божанским учинила је да он прерасте у фанатичну веру. „Била је то вера без страха од одговорности за оно што се чини, због одсуства ауторитета који то што се чини види, просуђује и може да санкционише. Ако је ауторитета и било, он је умео само безусловно да заповеда, али не и да разуме и да прашта.“¹⁰⁰

Но, да се вратимо на почетак.

а) „Српско православље“

Специфичност „српског православља“ већ је добро позната чињеница и ван научних кругова. Повезаност верске и националне историје, те конфесионалног и етничког идентитета (које нису једине специфичности српског православља, нити су само њему својствене) не престаје, међутим, да се изнова и изнова појављује као проблем, али и плодно поље социо-политичког деловања.¹⁰¹

Да ли је и колико српски народ био црквен, можемо судити на основу малобројних докумената (архивских, историјских, етнолошких) из различитих периода његове историје. Генерално, у науци, па и у широј јавности, влада мишљење да своју опредељеност за хришћанство Срби нису примарно изражавали масовнијим учешћем у литургијском животу и познавањем хришћанских догми, већ више кроз

⁹⁹ Esad Ćimić, *Ateizam i religija*, Sociologija 3–4, Beograd, 1970, 391.

¹⁰⁰ Ljubinko Milosavljević, *Hrišćanstvo i njegove alternative*, JUNIR, Niš, 2001, 120.

¹⁰¹ Владимир Ђоровић, *Покрет и дела*, Београд, 1920, 46; Ђоко Слијепчевић, *Историја Српске православне цркве I*, Београд, 1991, 38. Mirko Blagojević, *Društveni sukobi i revitalizacija religije*, u *Religija i razvoj*, 142; Radimila Radić, *Verska elita i modernizacija i teškoće pronalaženja odgovora*, Srbija u modernizacijskim procesima 19-20. veka 3, Beograd, 2003, 153.

извесно народно, обредно православље и неупитно признавање основних и догматских и етичких постулата хришћанства.¹⁰² Међутим, извештај о редовности поста, исповедању, припреми за причешће, повезаности локалног становништва са манастирима, слављењу црквених празника, обавезује нас на извесну дистанцу у односу на изворе за проучавање овог питања.¹⁰³

Претпоставке о утицају Српске православне цркве на народни живот, често смо принуђени да правимо и посредно, на основу извештаја о различитим сегментима тог живота, који и нису директно повезани са уско дефинисаном религиозношћу. Један од таквих података је онај који говори о угледу и положају свештеника у стратификацији традиционалног друштва. Они су се, поред „добрих домаћина, оних који су најбоље водили имање и највише се придржавали патријархалног морала“, и сеоског учитеља, налазили на врху лествице друштвене хијерархије.¹⁰⁴ Иако слабо образовано, често и неписмено, свештенство је било тесно повезано са својом паством у којој је уживало велики углед, чак, како пише Слијепчевић, „много већи него касније, образованији свештеници који су се почели туђити од народа“.¹⁰⁵ Поред утицаја свештеника, веза народа са црквом могла је бити ојачана и чињеницом да су током 19. века, све до установљења учитељских школа, учитељи били

¹⁰² Вера Грбић и Милица Весковић, н. д, 76; Мирко Благојевић, *Приближавање православљу*, Ниш, 1995, 106; Tomislav Žigmanov, *Etička paradigma kršćanstva i kriza vjere*, JUNIR, 2001, 44.

¹⁰³ Видосава Николић, Врањско Поморавље, СеЗб LXXXVI, Живот и обичаји 36, САНУ Београд, 1974; Александра Павићевић, *Народни и црквени брак у српском сеоском друштву*, ПИ Етнографског института 46, Београд, 2000, 16–21.

¹⁰⁴ Stipe Šuvar, н. д, 14.

¹⁰⁵ Ђоко Слијепчевић, *Историја Српске православне цркве II*, Београд, 1991, 479; Александра Павићевић, н. д, 18.

школовани у богословијама.¹⁰⁶ Индикативно може бити и поштовање и ослањање на црквени календар, као и обележавање црквених празника, којих је, поред недеља, у току године било 170. Реформа канонизације, до које је дошло у 19. веку, наишла је, како пише Р. Радић, на отпор и народа и свештенства.¹⁰⁷

Оно што је, међутим, условило „дубинско“ прожимање цркве и српског народа, био је однос који је црква имала према организацији традиционалног друштва. Наиме, она је прихватила, озаконила и штитила његов патријархални поредак усвајајући скоро све вредносне аспекте који су га карактерисали.¹⁰⁸ Иако, како је већ поменуто, ова веза најчешће није подразумевала ревносну црквеност, као ни темељно познавање хришћанских догми, „црква је у прошлости толико дубоко зашла у културни и духовни живот народа, да је традиционалне вредности било немогуће замислити без цркве“.¹⁰⁹

Ипак, не можемо а да овде не поменемо да су у народу постојале и негативне представе и стереотипи у вези са свештеницима. Радмила Радић тако наводи, да је свештенство било необразовано, недисциплиновано, разуздано и грамзиво.¹¹⁰ Као проблем помиње се и малобројност, али чини се да се овде више радило о неравномерној распоређености свештеничког кадра, због које су нека села и области месецима остајали без редовних

¹⁰⁶ Ljubinka Trgovčević, *Образованје као чинилац модернизације у Србији у 19. веку*, Србија у модернизацијским процесима I, INIS, Београд, 1994, 222.

¹⁰⁷ Radmila Radić, *Verska elita*, 157.

¹⁰⁸ Александра Павићевић, н. д, 19.

¹⁰⁹ Радмила Радић, *Неки проблеми историографског истраживања односа државе и верских заједница на југословенском простору*, Годишњак за друштвену историју, година I, свеска 2, Београд, 1994, 214.

¹¹⁰ Radmila Radić, *Verska elita*, 161.

свештенослужбеница. По подацима из наведене студије, Србија је 1846. године имала 825 хиљада људи, од чега 783 хиљаде сељака, 748 свештеника и 412 калуђера. По рачуници коју овде износи аутор, на хиљаду верника долазило је 0, 91 свештеник,¹¹¹ што заиста делује недовољно. Међутим, ако узмемо да је, у најгорем случају, просечна величина домаћинства у то време у Србији износила 4 члана, онда ревидиран резултат даје једног свештеника на око 250 домаћинстава, и то ако се искључи могућност да је међу наведеним бројем калуђера било и свештеника, односно јеромонаха. У данашње време, када је број свештеника свакако већи, парохија од 250 домаћинстава, сматра се мањом парохијом.

Треба поменути још и то да су моралне норме обичајног и црквеног права у многама биле сличне, али у многама и различите. Још је већа била разлика између црквених канона и реалног модела народног живота.¹¹² Но, извесно је да је тзв. традиционална вера (ако можемо тако да назовем српско православље) била чврст систем утврђених вредности.¹¹³ Оно што ју је разликовало од чисто етичког система, који се развија у новом веку, а што је приближава, ако не и идентификује са изворним православљем, јесте онтолошка усмереност, односно, неупитност вере у личну бесмртност, која „отвара простор за неприговорно остварење моралних захтева“.¹¹⁴

Посебан проблем у проучавању односа Српске православне цркве и народног живота у прошлости, представља и извесна амбивалентност мишљења аутора који су се овим питањем бавили. Ово не би требало много да

¹¹¹ Исто, 161.

¹¹² Александра Павићевић, н. д, 115–131.

¹¹³ Владан Поповић, *Православље и проблем хришћана у сектору наглих социјалних промена*, Гласник СПЦ 7, Београд, 1963, 269.

¹¹⁴ Tomislav Žigmanov, н. д, 44.

чуди, јер ова „неодлучност“ у изрицању дефинитивног става и „научне истине“ по реченом питању, произлази из чињенице духовно-историјског дисконтинуитета са тековинама националне (тима и религијске) историје, као и генералне релативизације вредности, о којој је већ било говора. У вези са овим не сме се губити из вида још једна специфичност српске вере, која свакако даје свој допринос академским тумарањима по неисписаним странама наше културне историје. Та посебност лежи у чињеници да је оно што називамо *српским православљем*, представљало у ствари мешавину различитих религијских система и слојева. У овом систему своје место нашли су и елементи паганске обредне праксе и хришћанска филозофија и обредност, као и оријентални култови који су нашем народу постали блиски услед дугог периода турске владавине.¹¹⁵ Оваква ситуација логично је резултирала и питањем, додуше не баш експлицираним, преминације неког од ових система, односно, питањем основног карактера српске побожности. Одговор је умногоме зависио од (идеолошког) усмерења оних који су се њиме бавили, а понајвише је био последица суштинског непознавања хришћанске вере, које не би требало да чуди, јер су ови аутори углавном припадали генерацијама које су о православљу мало могле чути у званичним институцијама образовања.¹¹⁶ Због недостатка информација, као и личне саживљености са црквом, аутори су „упадали у логичке грешке, па је целокупна религијска традиција и обичајна традицијска култура била једноставно проглашена претхришћанском, уз позивање на резултате претходника“.¹¹⁷ Дакле, у науци је преовладавао став о паганском карактеру српске религије, а расправе, уколико их

¹¹⁵ Душан Бандић, *Народна религија Срба*, Београд, 1991; Александра Павићевић, н. д, 8.

¹¹⁶ Вера Грбић и Милица Весковић, н. д, 77.

¹¹⁷ Драган Антонић, *Однос етнологије према проучавању хришћанства*, ГЕИ САНУ XLI, Београд, 1992, 231, 232.

је уопште било, углавном су се кретале око питања ритуалне побожности.¹¹⁸ Сматра се да је православна побожност почела да нестаје са пропашћу српске државе у средњем веку, те да она тада добија примарно ритуална обележја, док се на другом месту (код истог аутора) тврди, да је „ритуално веровање код православног света на ниском ступњу“.¹¹⁹ Но, питање преминације хришћанског или паганског у српској обредној пракси, није посебно значајно за тему ове студије. О томе да партиципација у ритуалу не мора нужно да подразумева и познавање његовог изворног („оригиналног“) идеолошког утемељења, сведочи чињеница да се у данашње време народни живот и живот цркве много више и много чешће поклапају само у форми(ритуалу), него у идеји о значењу одређеног сакралног поступка. Чини се да смо у прошлости имали обрнуту ситуацију.

б) Атеизација и секуларизација

Повезаност нације и религије у мултиетничкој држави каква је била Југославија, комунисти су сматрали једним од основних проблема у остварењу концепције братства и јединства и једнакости свих народа.¹²⁰ Због тога се на удару реформи најпре нашла Српска православна црква, која је из Другог светског рата изашла већ поприлично оштећена и духовно и по питању људских и материјалних губитака, као и по питању унутрашње организације.¹²¹ Ипак, слабост Српске православне цркве није била само последица њеног страдања током окупације. Комунистички идеолози и реформатори, који су цркву сматрали највећом препреком

¹¹⁸ Бојан Јовановић, *Читање традиције*, ГЕИ САНУ XLIII, Београд, 1994, 137–140; Radmila Radić, *Verska elita*, 156, 167.

¹¹⁹ Radmila Radić, *Verska elita*, 156, 167.

¹²⁰ Исто, 153; Радмила Радић, *Држава и верске заједнице*, 127.

¹²¹ Radmila Radić, *Verska elita*, 177.

напретка и креирања новог друштва, имали су релативно мало проблема у спровођењу свог програма „искорењавања вере“¹²². Секуларизација друштва, која је отпочела много раније, била је одлична подлога за ширење идеја „новог доба“.

Ако постоје суштински и мање суштински расцепи у култури, онда би се онај који се у Србији десио или почео дешавати средином 18. века морао уврстити у прву групу. Радом просветитеља, међу којима је свакако најистакнутији био Доситеј Обрадовић, а затим и делатношћу Вука Караџића и нешто касније Светозара Марковића, отпочео је процес разградње и трансформације онога што данас називамо традицијском културом, у ужем смислу те речи. Последица овог расцепа било је стварање трајне амбиваленције између националног и космополитског, религијског и рационалног, патријархалног и демократског, између припадања Истоку и жудње за Западом, која и данас узима свој данак, сликовито испољен у догађајима новије српске и политичке и културне историје. Овај историјски, унутрашњи опортунизам српског националног бића, имао је своје достојне представнике у горе поменутом Доситеју Обрадовићу, који се, напустивши монашки подвиг, претворио у једног од најжешћих критичара цркве, православља и народног живота, и, као такав, светску славу стекао под својим монашким именом, заступајући идеје западно европског просветитељства.¹²³ Други је био Вук Караџић, коме ни репутација „верујућег“ није била сметња да своју мисионарску делатност усмери ка секуларизацији образовања у Србији и упрошћавању језика на коме су се

¹²² Ђоко Слијепчевић, *Историја Српске православне цркве* III, Београд, 1991, 5.

¹²³ Митрополит Амфилохије (Радовић), *Светосавско просветно предање и просвећеност Доситеја Обрадовића*, Основи православног васпитања, Врњачка Бања, 1993, 247–275; Иван Ковачевић, *Историја српске етнологије* I, Београд, 2001.

одвијале црквене службе.¹²⁴ Ово су, морамо рећи, били само најистакнутији реформатори, али су значајан допринос овом послу дали и многи други, као што су: Јован Рајић, Димитрије Давидовић, Стерија Поповић, Јоаким Вујић..., који су сви школовани у евангелистичким гимназијама у Аустрији.¹²⁵

Делатност Светозара Марковића, карактерисала је већ развијена социјалистичка мисао и концепт друштвеног преуређења у коме се он залагао за потпуну победу науке над религијом, те за револуцију којом ће се буржоаско друштво преобразити у социјалистичко „засновано на науци“.¹²⁶

Као резултат идеја које су стизале „са Запада“, углавном преко домаће интелигенције, школоване у неком од центара Западне Европе (мада је међу просветитељима било доста оних који су се школовали у Русији), читав 19. век карактерисало је смањење друштвеног утицаја цркве, које се дешавало паралелно са променом односа цркве и државе и њиховим настојањем да једна другој ограниче сфере деловања и власти.¹²⁷ Будући да је у народу била присутна преко, углавном, слабо образованог свештенства, црква није била у стању да парира развоју модерне државе. Већ почетком 20. века наилази се на јавне и отворене критике лошег стања у цркви, које су се односиле првенствено на образованост, али и на моралне иступе свештенства, а затим и на „обредни формализам и запуштеност моралне улоге“ коју је до тада црква у народу имала.¹²⁸ Програмом Комунистичке партије Југославије из 1919. године, било је предвиђено одвајање цркве од државе, а 1920. године и

¹²⁴ Radmila Radić, *Verska elita*, 166.

¹²⁵ Иван Ковачевић, н. д, 23, 27.

¹²⁶ Андрија Б. Стојковић, *Јован Жужовић о религији и цркви*, ГЕИ САНУ XXIX, Београд, 1980, 33.

¹²⁷ Radmila Radić, *Verska elita*, 153, 159; Александра Павићевић, н. д, 19.

¹²⁸ Radmila Radić, *Verska elita*, 167, 168.

аграрна реформа црквених поседа. Уставом из 1921. и 1931, Српска православна црква је изгубила статус државне цркве, али није у потпуности била одвојена од државе. Она је практично била изједначена са другим, већим верским заједницама. Потоње су, као и СПЦ задржале неке функције државе, као што су: регистрација рођења, венчања и смрти и биле су надлежне у брачним споровима. Српска црква је била повлашћена само у томе што је православна веронаука била обавезан предмет у редовним школама, с тим што треба поменути да је и католичкој цркви било дозвољено да држи неке основне и средње школе.¹²⁹ Законом од 9. новембра 1929. године, СПЦ је била одвојена од државе, што се првенствено односило на финансијске послове, мада је држава задржала себи право на експропријацију појединих црквених поседа, као и на утицај у избору патријарха. Поред тога, „црквени судови су, у циљу извођења доказа могли тражити правну помоћ од редовних државних судова“.¹³⁰

Колико и на који начин су учене идеје могле допрети до обичног народа, тешко је рећи. Свакако, најпре лагани, а затим и револуционарни прелазак из грађанског у социјалистичко друштво, подразумевао је нове норме и правила.¹³¹ Продор материјализма, позитивизма и секуларизације одразио се на све сфере народног живота, а концепт који је имао најделокосежније и, по изворно православље, најпогубније последице била је идеја хуманизма, изражена кроз протестантско поимање религије. По овоме је религију требало ослободити „догматизма и метафизике“, те је преобликовати у „социјалну религију“, која би као таква требало да се бави регулисањем социјалног морала и решавањем друштвених проблема.¹³² На опасност од оваквог

¹²⁹ Радмила Радић, *Држава и верске заједнице*, 124, 135.

¹³⁰ Ђоко Слијепчевић, *Историја* III, 12.

¹³¹ Драган Антонић, н. д, 231; Вера Грбић и Милица Весковић, н. д, 77

¹³² Андрија Б. Стојковић, н. д, 35.

„приземљења“ вере, упозоравали су ученији православни теолози,¹³³ али се захухтала *кочија прогреса* тешко могла зауставити.

Опадање друштвеног значаја религије, постало је видно већ током прве половине 20. века. У једном архивском документу из 1935. године који се тиче односа сељана из околине Београда према цркви, забележено је да је „народ, са малим изузецима, заборавио је и на цркву и на веру не мисли, због великих такси за чинодејства, јер их свештеници одређују по пракси од раније (наплаћују папрено без обзира на правилник законом одређен). Цркве су празне, а народ и празником ради и тера стоку као и радног дана“.¹³⁴ Оно у чему је црква и даље неизоставно учествовала, била су венчања, домаће славе и погребни. Занимљив је податак да, за разлику од свих других у којима је црква узимала учешће, број посмртних ритуала није опао ни током друге половине 20. века,¹³⁵ што би могло да иде у прилог (хипотези да је у концепту „новог света“ направљен битан пропуст, који ће се касније показати као лош темељ једне наизглед сјајне грађевине.

Радикалан раскид са црквом, па и са вером, почео се дешавати након Другог светског рата по програму Комунистичке партије Југославије. Процеси атеизације и секуларизације текли су узлазном линијом, практично све до осамдесетих, па и деведесетих година 20. века, када се религија и црква почињу враћати у народ, али, опет, на сасвим специфичан начин.

¹³³ Архмандрит др Јустин Поповић, н.д; Владика Николај Велимировић, *Изнад Истока и Запада*, Београд, 1996.

¹³⁴ Radmila Radić, *Verska elita*, 175.

¹³⁵ *Шематизам Епархије шумадијске*, Српска православна епархија шумадијска, 1947–1997, приредио Негован Јованчевић, Крагујевац, 1997.

Од свих вероисповести и религија, православље се у послератној Југославији онајвише нашло на удару реформи. Овакав третман био је повезан са уверењем да су српски национализам и Српска православна црква, као његов главни носилац, били највећа препрека мира и напретка у новој држави.¹³⁶ Иако се велики број празника православне цркве прослављао међу партизанима током трајања рата, а мртви „другови“ сахрањивали са крсним знамењем,¹³⁷ у уништавању и скрнављењу цркава, као и у унутрашњој, братоубилачкој борби често су учествовали и домаћи комунисти, тј. партизани.¹³⁸

Послератни процес потискивања СПЦ на маргине „експлоататорске прошлости“, спровођен је на више начина: слабљењем економске моћи ратним страдањима већ ослабљене цркве, увођењем закона који су минимализовали њен уплив не само у државне послове, него и у свакодневни живот народа, реформом школства, пропагирањем идеја новог – бољег и принуде ослобођеног живота, а изнад свега, или поред свега, и мерама присиле и принуде.

Равноправност православне, католичке и муслиманске вероисповести, без обзира на број следбеника сваке од њих, била је уређена, као што је поменуто, већ Уставом из 1921. Ово је био један од принципа будуће заједничке државе, усвојен на Крфској конференцији 1917. године.¹³⁹ И Устав из 1946. гарантовао је слободу вероисповедања свим верским заједницама, али је њиме проглашено и начело потпуне одвојености цркве од државе. Вера је постала

¹³⁶ Вера Грбић и Милица Весковић, н. д, 77; Radmila Radić, *Verska elita*, 177.

¹³⁷ Радмила Радић, *Држава и верске заједнице*, 133; Radmila Radić, *Утицај развоја СПЦ*, 352

¹³⁸ Ђоко Слијепчевић, *Историја III*, 119.

¹³⁹ Димшо Перић, *Прилог проучавању питања веронауке у периоду од 1945–1992*, Гласник СПЦ, Април, 1993, Београд, 67.

приватна ствар, која је, иако законом дозвољена, сузбијана на све могуће начине.¹⁴⁰ Државни званичници већ су 1945. године сасвим отворено писали и говорили о нужности ограничавања утицаја цркве на народ, а 1953. године Тито је у једном свом говору указао на обавезу државе да спречи утицај религиозних родитеља на омладину.¹⁴¹

Примена нових закона подразумевала је, између осталог, да регистрација рођених, венчаних и умрлих прелази у надлежност државних органа, а цркви је било дозвољено да за своје потребе води евиденцију оних који су, опет, по датој могућности слободног вероисповедања, могли приступити овим обредима под окриљем цркве. Међутим, ово ново устројство које се најдиректније односило на промене у обичајном животу народа, није спровођено без проблема. Наиме, по Закону о државним и матичним књигама, грађани су били дужни да свако рођено (чл. 23 и чл.24) и умрло лице (чл. 37, чл.38, чл.39) пријаве надлежним органима, а по Основном закону о браку, из 1946. г. црквени обред венчања могао се обавити тек након регистрације извршене од стране матичара.¹⁴² На основу једне преписке из 1947. године, између Земаљске комисије за верске послове НР Србије и Светог Архијерејског Синода, види се да су се и грађани и свештеници масовно оглушавали о обавезе које су им законом биле прописане, а посебно када је у питању била пријава новорођених и умрлих лица. Тако се у објави Светог архијерејског синода, свештенству и надлежним архијерејима, апелује на свештенике да не врше венчања и опела пре увида у потребне потврде издате од стране државних органа. Обред крштења није био условљен овим

¹⁴⁰ Димшо Перић, *Место црквеног права у систему правних наука и његова потреба данас*, *Анали Правног факултета у Београду* 1–3, Београд, 1997, 110; Радмила Радић, *Верска елита*, 177.

¹⁴¹ Радмила Радић, *Држава и верске заједнице*, 179, 341.

¹⁴² Мехмед Беговић, *Породично право*, Београд, 1961.

потврдама, а посебно је наглашено у поменутој преписци, да свештеници нису дужни да сами пријављују случајеве рођења и смрти који се дешавају у њиховим парохијама.¹⁴³ Законом о правном положају верских заједница, који је ступио на снагу 4. јуна, 1953. године, само су потврђене до тада примењиване одредбе о правној једнакости свих верских заједница, слободи вероисповести, вршењу верских обреда итд. Занимљиво је да је члан 14 овог закона предвиђао, да је за крштење и обрезане малолетника старијег од 10 година био потребан његов пристанак, а за похађање верске наставе, које је третирано у члану 19, поред пристанка малолетника, неопходан је био и пристанак оба родитеља.¹⁴⁴ Примедба која је стављена на Предлог овог закона, а која се тичала захтева да појединац на одслужењу војног рока има иста верска права као и остали грађани, као и да свештеници могу посећивати особе у затворима, одбијена је, мада се у члану 16 Закона каже да „лица која се налазе у болницама, домовима стараца, интернатима и сличним заводима и установама, могу у границама кућног реда вршити исповедање своје вере, а може их походити и свештеник, ако они то захтевају“.¹⁴⁵ Тридесетак година касније, из Саопштења ванредног заседања Светог архијерејског сабора Српске православне цркве, одржаног октобра, 1987, сазнајемо да су приступ свештеника у казнено-поправне домове и посећивање верника у болницама од стране свештенства, потпуно онемогућени, а да се војницима на

¹⁴³ *Упутство о вршењу обреда крштења, венчања и сахране у вези с новим државним законима*, Гласник СПЦ, Београд, 1947, 274–275; *Примена члана 39. Закона о државним и матичним књигама*, Гласник СПЦ, Београд, 1947, 276–277.

¹⁴⁴ *Закон о правном положају верских заједница*, Гласник СПЦ, Београд, 1953, 102 – 103.

¹⁴⁵ Исто, 103; Радмила Радић, *Држава и верске заједнице*, 379.

одслужењу војног рока забрањује одлазак у цркву и исповедање вере.¹⁴⁶

Што се тиче закона о аграрној реформи, он је посебно погодио манастире, а економска база цркве била је уздрмана и конфискацијом имовине, ревалоризацијом црквених фондова, укидањем патријаршијских приреза и генералним смањивањем средстава које је држава издвајала за потребе цркве.¹⁴⁷ На основу горе наведеног саопштења Светог архијерејског синода, може се закључити да до краја осамдесетих година двадесетог века, национализована црквена имовина још није била враћена свом власнику.¹⁴⁸

Ако принуда и присила и нису биле присутне у самим законима, који су, без обзира на прокламовано начело слободе вероисповедања, знатно отежавали живот цркве и верних, оне су свакако пратиле скоро сваки покушај реализације онога што је Уставом било одобрено и прописано, а што се тицало вере. Вербални обрачуни са клирицима постали су сасвим уобичајени, а не ретки су били и физички напади на свештенство и на чланове епископата.¹⁴⁹ Познати феномен „морално-политичке подобности“, која је била услов не само професионалног напредовања, него често и опстанка у одређеном колективу, религијска осећања и испољавања претворио је у породичну тајну. Налазећи се дуго иза добро закључаних кућних двери, садржај ове тајне је често трансформисан у нешто што је само подсећало на изворно православље: прослава крсног имена, Божића и Васкрса, знатно скраћени периоди постова, ретко или никакво исповедање и причешћивање...

¹⁴⁶ Саопштење ванредног заседања Светог архијерејског сабора Српске православне цркве, Гласник СПЦ, Београд, 1987, 250.

¹⁴⁷ Radmila Radić, *Verska elita*, 177.

¹⁴⁸ Саопштење ванредног заседања, 250.

¹⁴⁹ Радмила Радић, *Verska elita*, 177.

На удару реформи били су и црквени празници који су традиционално били праћени великим народним светковинама. У документима којима је ово питање требало да буде регулисано, прославе Светог Саве, Божића и Васкрса нигде нису експлицитно забрањиване, али су постојале извесне „препоруке“ просветним радницима да ђаци не учествују у обележавању ових празника. Опште је позната ствар да су „препоруке“ практично биле наређења, чије је непоштовање повлачило оштре санкције.¹⁵⁰ По уредби Министарства просвете НР Србије из 1946. године, прослава школске славе, Светог Саве, морала је бити одвојена од верског обреда, а по закону из 1949, за званичне, школске празнике и нерадне дане признати су 1. и 2. мај, 29. и 30. новембар, 1. и 2. јануар, а за ученике православне вероисповести 7. јануар и дан крсне славе. У пракси се, међутим, дешавало да су ученици који би изостали на дан Божића или крсне славе били кажњавани.¹⁵¹ Од 1947. године и литије су уврштене у ред забрањених „окупљања“, „са образложењем да органи црквене власти нису поступили по Закону о удружењима, зборовима и другим јавним скуповима“.¹⁵² Посебно занимљив метод десакрализације до тада признатих светиња састојао се у концепту и датумима нових празника. Наиме, новоуведена прослава Дана Републике, која се због нерадних дана врло брзо усталила као време „свињокоља“ (и уживања у разним прерађевинама од свињског меса), поклапала се са првом седмицом Божићног поста, док се прослава Нове године, по новом календару, дешавала на почетку последње седмице овог традиционално посног периода. И прослава Дана рада, често је коинцидирала са данима Великог, Васкршњег поста, а првомајски уранак био је поприлично добра алтернатива Ђурђевданском. С обзиром на нагло повећање броја

¹⁵⁰ Димшо Перић, *Прилог проучавању*, 69.

¹⁵¹ Радмила Радић, *Држава и верске заједнице*, 228.

¹⁵² Исто, 229.

запослених у индустрији и уопште ван пољопривредног имања, о коме је било речи у претходним поглављима, јасно је да је нови „годишњи циклус“ обичаја врло брзо био прихваћен као једини могући. Поред овога, на имањима или чак и у самим портама појединих манастира отварање су кафане, грађени базени, спортски центри¹⁵³, а и разне летње школе које су манастири били дужни да приме под свој кров, олакшале су продирање „светског духа“ у монашки живот. И Завод за заштиту споменика, посебно Републике Србије, дао је свој допринос овом процесу секуларизације. Унутрашња и спољашња рестаурација храмова које је овај Завод обављао, најчешће је подразумевала својеврсну „опсаду“ црква које су дуго година остајале заробљене зидарским скелама и неупотребљиве за одржавање редовних служби.

Непосредно после Другог светског рата, од свих гласила Српске православне цркве наставио је да излази само *Гласник*, мада је црква и у његовом издавању наилазила на проблеме који су, у једном тренутку, довели и до обуставе излажења овог листа.¹⁵⁴ Са друге стране, званична штампа била је моћно средство пропагирања идеја комунизма, па су се у њој неретко налазили написи против цркве као институције, као и они у којима је оспоравана вредност и смисао православне догме. Тако је у наслову једног текста, који је поводом Васкрса 1946. године изашао у листу *Република* и који је издвојила Р. Радић, на извештајан начин садржан читав процес секуларизације на југословенском простору: од појаве идеја просветитеља до развијеног социјализма и комунистичке идеологије. Идеја експлицирана у наслову „Уместо на `оном` данас тражимо спас на `овом` свету“, сликовито указује на правац којим се кретала духовност савременог света.¹⁵⁵

¹⁵³ *Саопштење Ванредног заседања*, 250.

¹⁵⁴ Радмила Радић, *Држава и верске заједнице*, 326.

¹⁵⁵ Исто, 228.

Битан канал преношења идеја новог политичког, економског и друштвеног устројства биле су различите омладинске и спортске организације, синдикати, удружења жена..., али је дефинитивно најплодније и за нову власт најбитније подручје које је требало освојити било образовање.

**в) „Слобода“ од рада или,
„Учи, сине, да не копаш“**

Разлог због кога смо образовање сврстали у поглавље везано за цркву и процесе атеизације и секуларизације, лежи у чињеници да је оно било главни канал преношења нових идеја, те је, као такво, морало бити посветовњачено веома брзо и то прилично оштрим мерама. Секуларизовано школство је било најпозданији залог будућности новог друштва, па су школе убрзо после рата претворене у институције у којима се отворено пропагирао атеизам као научни поглед на свет и у којима су васпитаване младе генерације атеиста.¹⁵⁶

Током читаве друге половине 20. века развијала се одређена „идеологија образовања“, која је проистацала из концепта модернизације друштва који је, између осталог, подразумевао побољшање укупног образовног нивоа становништва. Нова знања требало је да допринесу „променама унутар менталитета, које се могу свести на потискивање традиционалног схватања морала, митова и веровања, на прихватање плурализма у сфери идеја, религија и култура и на измене у животу породице“.¹⁵⁷

Без обзира на већ поменуте идеје просветитељства које су се односиле на реформу образовања, веронаука је, као

¹⁵⁶ Исто, 341.

¹⁵⁷ Ljubinka Trgovčević, н. д, 217.

обавезан предмет у српским (и југословенским) школама изучавана све до краја Другог светског рата. Прво званично оспоравање оваквог концепта школства било је садржано у Упутству НКОЈ-а из 1944. године, у коме се позива на изјашњавање родитеља у вези са жељом да им деца похађају веронауку.¹⁵⁸ Исте године донета је и привремена одлука да верска настава не буде више део званичног школског програма, него да се организује факултативно за оне ученике чији родитељи то буду желели.¹⁵⁹ Међутим, без обзира на овакве одредбе, те и следеће године, више од 90% ученика било је пријављено за похађање овог предмета, па су власти настојале да применом „других метода“ онемогуће одржавање часова веронауке. Настава је на разне начине ометана, а између осталог, вршено је и застрашивање ђака и родитеља да деца не би похађала часове овог спорног предмета.¹⁶⁰ Вероучитељи су плату примали од државе до 1946. године, а након тога је бригу о њима морала да преузме сама црква. Након вишегодишњег полузваничног спора између цркве и државе, током кога је веронаука била легално одобрена, али се фактички одржавала с много проблема, 1951. године дошло је до доношења службене забране верске наставе усвајањем Закона о народним школама.¹⁶¹ Законом о правном положају верских заједница, из 1953. године, школа је и званично била одвојена од цркве. Катихезација се могла обављати у црквеним просторијама и ван времена редовне наставе, с тим што је за њено похађање, као што је поменуто био потребан пристанак оба родитеља и малолетника.¹⁶² Број ученика веронауке, посебно у градовима био је релативно висок, све до времена издавања ових законских аката. Судаћи

¹⁵⁸ Радмила Радић, *Држава и верске заједнице*, 134.

¹⁵⁹ Исто, 189.

¹⁶⁰ Исто, 191; Димшо Перић, *Прилог проучавању питања веронауке*, 68.

¹⁶¹ Радмила Радић, *Држава и верске заједнице*, 194.

¹⁶² *Закон о правном положају верских заједница*, 102, 103.(чл. 4, чл. 19)

по апелима одређених епископа упућених свештеницима у сеоским парохијама, потоњи су и у наредном периоду показивали мањак агилности, што је довело до бржег, а негде и потпуног одумирања црквеног живота у селу, у односу на онај у граду.¹⁶³ Село је и за свештенике постало много мање привлачно, а улога села као „чувара“ народне, а тиме и црквене традиције, током свих ових процеса, а и услед њих, почела је полако да бледи.

О томе да ни новије генерације политичара нису имале другачији став према верском образовању, сведочи један извештај из 1987. године, у коме се каже да се „још увек застрашују деца у школама да не би учествовала у верској настави, светосавским и другим црквеним свечаностима“.¹⁶⁴

Током овог периода интезивне секуларизације друштва и верске школе су се нашле на удару нових политички стремљења. Иако је законом било прописано другачије, ученици богословија и богословског факултета нису имали бенефиције као ученици других, лаичких школа, позиве за војску добијали су у свако доба године, а њиховим родитељима је често укидан дечији додатак и могућност здравственог осигурања, односно, бесплатног лечења деце.¹⁶⁵ Сматрало се да ученици верских школа потичу из „непријатељских“ породица, па је држава настојала да на сваки начин ограничи рад ових образовних установа. Православни Богословски факултет дефинитивно је одвојен из састава Београдског универзитета 1952. године¹⁶⁶, задржавши у овом смислу недефинисан статус до данашњих дана. Број студената овог факултета од 1945. до 1952. године стално је растао. Занимљиво је поменути, да је 1952. године,

¹⁶³ Радмила Радић, *Држава и верске заједнице*, 192, 193, 194.

¹⁶⁴ *Саопштење ванредног заседања*, 250.

¹⁶⁵ Димшо Перић, *Прилог проучавању питања веронауке*, 68.

¹⁶⁶ Radmila Radić, *Verska elita*, 181.

од укупног броја студената Богословског факултета (251), било 44 особе женског пола које нису имале практично никакву професионалну перспективу након завршених студија.¹⁶⁷

Но, рецимо нешто и о „идеологији“ образовања, поменутој на почетку овог поглавља. Ова синтагма се односи првенствено на чињеницу да је школовање омладине постало неприкосновена жеља свих друштвених слојева, која је обележила читаву другу половину XX века. Већ у првој половини XIX века, законска регулатива школства показала је тенденцију да основним образовањем буду обухваћена сва деца у земљи. Уставом из 1833. године, први пут је дозвољено школовање женске деце, а Законом о основним школама, донетим за време министра Стојана Новаковића, 1882. године испуњена је ранија тежња. „Свако дете које живи у Србији“ требало је да похађа основну школу, у трајању од шест, а касније четири године.¹⁶⁸ Међутим, без обзира на ове „напредне“ уредбе, све до периода после Другог светског рата, школство је карактерисала ниска обухватност, посебно уочљива код женске деце.¹⁶⁹

Као да су нагло постали свесни тешког живота на селу, после Другог светског рата већина родитеља је желела да школује своју децу, управо да би их поштедела муке земљорадничког занимања.¹⁷⁰ Првенствено су се школовала мушка деца,¹⁷¹ док је у новије време ова тенденција почела да

¹⁶⁷ Радмила Радић, *Држава и верске заједнице*, 226; Radmila Radić, *Verska elita*, 182.

¹⁶⁸ Ljubinka Trgovčević, н. д, 220, 221.

¹⁶⁹ Исто, 225.

¹⁷⁰ Милка Јовановић, *Рад Етнографског института САНУ на проучавању савремених промена у народној култури*, ГЕИ САНУ, XXII, Београд, 1973, 145.

¹⁷¹ Милка Јовановић, *Стално праћење промена у народној култури на селу*, ЗБЕИ САНУ 10, Београд, 1980, 23.

узима супротан смер, са епилогом још погубнијим од раније праксе.* Наиме, иако је школовање генерално стимулисало напуштање пољопривреде и села, у времену када су се примарно школовала мушка деца, рурални егзодус још није био у пуном јеку. Школовање се често сводило на стицање основног образовања, тако да је извешан број „школованих“ ипак остајао на селу. Школовање женске деце се међутим, у новије време јавља као неприкосновена обавеза родитеља, која се не завршава најнижим степеном образовања. Настављајући школовање у образовним установама другог и трећег степена, женска деца трајно напуштају сеоску средину, дајући свој допринос поремећају старосне и полне структуре села.

Будући да је веронауку у школама заменио марксизам, који је, као нови школски предмет уведен на почетку школске 1952/53. године, школа се показала као главни агенс атеизације друштва.¹⁷² Генерализација осмогодишњег школовања почетком педесетих, учинила је идеје „новог друштва“ доступним свим друштвеним слојевима и још много више од тога – била је један од главних чинилаца „уклапања сеоске средине у опште друштвене токове“.¹⁷³ Заједнички именитељ већине идеологија и „подидеологија“, које су пропагиране у Србији и Југославији после Другог светског рата, била је тежња да се креира друштво слободно од религијских убеђења и човек који ће сопственим снагама загосподарити својим окружењем. Како је сељачко (будуће градско) становништво чинило већину популације послератне Југославије, јавна

*Податке о школовању женске деце износим на основу сопствених истраживања.

¹⁷² Радмила Радић, *Држава и верске заједнице*, 341.

¹⁷³ Десанка Николић, *Јавне установе – фактори друштвеног преображаја*, ЗБЕИ САНУ, књига 10, Београд, 1980, 68.

делатност разних установа, међу којима се налазила и школа, била је усмерена првенствено ка њиховом „просвећивању“.

г) Делатност цркве и унутрашња секуларизација

Шта рећи о активностима и положају Српске православне цркве током овог бурног периода? Како је и да ли је она на прави начин организовала „одбрану“ православља, или је, иако „тело Христово“ и установа божанског порекла, ипак, снисходећи својим „телесним страстима“ поклекла пред благом „овога“ света и духом новог времена?

Као што је већ поменуто, Српска православна црква је из рата изашла са нарушеном унутрашњом организацијом, осиромашена, и у људском и у материјалном смислу, али ипак, како је то на први поглед изгледало, на страни победника. Оно што је, међутим, цркву повезивало са потоњима био је само заједнички (ратни) непријатељ, док је све друго, па чак и концепција борбе за народно ослобођење, наговештавало потпуно размимоилажење црквених и нових државних власти. Између борбе за националне интересе, за које се залагала црква, и социјалне револуције, како је Други светски рат видела КПЈ,¹⁷⁴ налазио се непремостиви јаз који ће учинити да држава и црква у наредном периоду постану оштро супротстављене стране, са неједнаким шансама за успешно делање. Настојања која је Српска православна црква чинила током прве половине 20. века, да отварањем верских школа и Богословског факултета, те оснивањем штампарија и покретањем верских часописа поврати свој углед у народу, била су потпуно обесмишљена третманом који је црква добила после Другог светског рата.¹⁷⁵ Непосредно након

¹⁷⁴ Radmila Radić, *Verska elita*, 177.

¹⁷⁵ Исто, 173, 176.

ослобођења, црквене општине су се издржавале искључиво из сопственог буџета, формираног чинодејствима, продајом свећа, добровољним прилозима. Исто је важило и за манастире и за издржавање свештеника.¹⁷⁶ Пошто су верска настава, разне црквене прославе и уопште било каква партиципација у животу цркве били, као што смо видели, ометани на разне начине, црква је покушавала да одржи свој утицај у народу преко црквених одбора, хорова и организовања разних прослава упркос сметњама. Епископи су апеловали на свештенике да своју мисионарску делатност не своде само на проповед у цркви, него да што више одлазе у домаћинства и уопште да активно буду присутни у свакодневном животу додељене им парохије, а верне су опомињали да врше црквене обреде, подсећајући их на њихово светотајинско значење.¹⁷⁷ Но, ако се било која од метода, којима су комунистички идеолози покушавали да смање друштвени утицај цркве, може назвати „поготком право у мету“, онда је то било лаицизирање брака и осталих обреда из животног циклуса, у којима је до тада црква неизоставно учествовала. Било би можда помало исхитрено закључивати да је овим поступком доведена у питање и сама вера, али специфичан тип религиозности, односно црквености, чија је битна одлика била управо селективна ритуална партиципација, свакако јесте. Руководство СПЦ је, изгледа, наивно верујући да се ствар може променити, настојала да у многобројним препискама са државним органима изрази своје незадовољство, или, чак много блаже, да „сугерише“, „предложи“, „брижно опомене“ на пропусте који су у новим законима направљени. Такав је био случај управо са *Представком* коју је Савезној влади ДФЈ. 1945. године упутио Свети архијерејски синод, а у вези са

¹⁷⁶ Радмила Радић, *Држава и верске заједнице*, 206.

¹⁷⁷ Исто, 193, 200. *Божјиња посланица патријарха Германа*, ГСПЦ, децембар 1974, 266–267.

потребом да се одржи црквени брак.¹⁷⁸ У овом документу, који је писан крајње снисходљивим тоном и у коме се „мудри законодавац“ позива и подсећа на принцип да законодавство мора бити израз народне душе, налази се и пристанак цркве на евентуално увођење факултативног грађанског брака, као и схватања о карактеру институције брака и важности породице за развој целокупног друштва. Свештеници су се често оглушавали о нове законске уредбе, па је и то био повод за преписку између Синода и разних министарстава. Посебно се ово односило на непоштовање одредби Закона о државним и матичним књигама и Основног закона о браку, у вези са обављањем обреда крштења, венчања и погребња. Често се, изгледа дешавало, нарочито када су посмртни ритуали били у питању, да су свештеници чинодејствовали без претходног увида у потврду да је промена животног статуса пријављена надлежним државним органима.¹⁷⁹ Црква је за своје потребе могла да настави са вођењем протокола крштених, венчаних и умрлих, али је дотадашње књиге била обавезна да преда држави, тобож само на увид. Те књиге ни дан- данас нису враћене. И поводом овог захтева, одређени број клирика покушао је да пружи отпор, па је забележено да су многи свештеници у младеновачком срезу одбили да закључе књиге, под изговором да за то нису добили наређење од црквених власти.¹⁸⁰ Од половине педесетих година двадесетог века, црква је настојала да узме активније учешће у друштвеном животу, па је почела све чешће да организује верске скупове и манифестације. Ово су најчешће биле прославе већих хришћанских празника, које су из године у

¹⁷⁸ *Преставка Савезној влади ДФЈ за одржање црквеног брака*, ГСПЦ 11 и 12, Београд, 1945, 100–102.

¹⁷⁹ *Упутство о вршењу обреда крштења, венчања и сахране у вези са новим државним законима*, ГСПЦ, Београд, 1947, 274–276; *Примена чл. 39. Закона о матичним књигама*, ГСПЦ, Београд, 1947, 276–277.

¹⁸⁰ Радмила Радић, *Држава и верске заједнице*, 201.

годину биле све масовније,¹⁸¹ а мора се рећи, и све спектакуларније. Елементи спектакла и забаве у овим прославама као разлог учествовања у њима, често су били важнији и од верских и од националних убеђења већине учесника. У истом периоду, дакле од педесетих година, повећан је и број крштења, венчања и погребња обављених у цркви. Од почетка шездесетих, индикативне су и прославе српске Нове године, које су биле све бучније и све чешће праћене шовинистичким испадима.¹⁸² Овај „новокомпоновани“ празник, често је и коришћен као извесни друштвени вентил кроз који су избијала затомљена осећања националне припадности, која, јасно је, опет нису имала много везе са верским потребама. Следећи вишевековну традицију, црква је опет идентификована са националним интересима, с тим што се у овом новом контексту радило о нацији која је остварење својих интереса све мање везивала за базичне хришћанске истине и вредности.

Пошто јој је била ускраћена могућност да кроз школску наставу пружа религијско образовање, црква је била приморана да користи сваки могући начин да пропагира хришћанске вредности и своје ставове о различитим друштвеним појавама, које су се атеизацијом почеле умножавати. Један од тих начина биле су празничне посланице патријарха верном народу, као и написи православних теолога који су објављивани углавном у Гласнику СПЦ. На основу анализе ових малобројних текстова лако је закључити које је проблеме новог друштвеног устројства црква поентирала као најкритичније и како су уопште вредности модерног света тумачене са православног становишта. Оно што је за православне ствараоце тог времена било очигледно била је криза морала и система вредности, која је на првом месту погађала

¹⁸¹ Radmila Radić, *Verska elita*, 176.

¹⁸² Исто, 186.

институције брака и породице, а са њима и читаво друштво. Та криза је, по једном тумачењу била последица сукоба „старог и новог“, религије и атеизма, старијих генерација и омладине.¹⁸³ Као једно од кључних изворишта кризе и даље деградације старих вредности, било је истакнуто одвајање цркве од школе, које је такође, макар и посредно, дало свој допринос дестабилизацији породице.¹⁸⁴ Због тога се у овим текстовима, а посебно у посланицама наглашавао значај јединства школе, цркве и породице, при чему је, као најоптималнији облик, фаворизована традиционална, патријархална породица. Као посебан проблем третирана је и експанзија идеје о планирању породице и контроли рађања, чему се црква оштро противила, истичући енормно велики број утробних чедоморстава који се као последица ових идеја, дешавао у Србији.¹⁸⁵ Из наведене посланице може се закључити да је у порасту био и број ванбрачних односа и бракова без деце, што је црква такође сматрала негативним тенденцијама, којима су у питање доведене темељне људске потребе и вредности.¹⁸⁶ Очигледно је, дакле, да је црква основом објективног вредновања морала сматрала религију, чија је догма представљала отелотворење неупитних људских вредности.¹⁸⁷ Због оваквих схватања она је често била на удару критика у којима јој је понајвише замерано одсуство осећања за реалност и токове друштвених промена.¹⁸⁸ И заиста, ова критика се мора сматрати

¹⁸³ Жарко Аничич, *Катихизација младих – њена данашња кретања и усмерења*, Гласник СПЦ, март, Београд, 1983, 51.

¹⁸⁴ Исто, 52; Епископ бањалучки Василије, *Извесне појаве код омладине које забрињавају*, ГСПЦ 8, Београд, 1957, 177–180.

¹⁸⁵ *Божјиња посланица патријарха Германа*, Гласник СПЦ; децембар, Београд, 1974, 266–267;

¹⁸⁶ Исто; *Преставка Савезној влади ДФЈ*, 101.

¹⁸⁷ Марко Видицки, *Морал – основни закон социјалног живота*, Гласник СПЦ 1, Београд, 1952, 40.

¹⁸⁸ Radmila Radić, *Uticaj razvoja SPC*, 350.

оправданом, али уз извесне ограде. Наиме, постојале су унутар Српске православне цркве (бар) две струје чији су се ставови кретали у правцу прогресивних и, насупротив њима, конзервативних концепција развоја цркве. Знаменити представник конзервативне струје био је један од најученијих људи у Србији тог доба, владика Николај Велимировић, који је због својих идеја био критикован и чак прогнан од стране власти, али није био омиљен ни у црквеним круговима. Његов богати теолошки и филозофски опус представља духовну и интелектуалну одбрану изворног православља, које би, као такво, требало да одолева и одговара свим друштвеним менама и процесима. Критика хуманизма изашла из пера владике Николаја и његових следбеника, на првом месту архимандрита Јустина Поповића, није представљала негирање цивилизацијских процеса који су се одвијали у Европи у доба ренесансе, како се на једном месту закључује¹⁸⁹, него пре сумњу у могућност остварења и есхатолошког оправдања прокламованих циљева ове епохе и њене идеологије. Есхатолошка усмереност људског духа, акцентована у радовима ових црквених „конзервативаца“, давала је циљевима цркве, у односу на хуманистичке, једну димензију више, димензију у којој све институције овога света добијају нешто другачије одређење и назначење.¹⁹⁰ Прогресивне идеје, са друге стране, ишле су ка образлагању потребе интелектуалне одбране вере, која се, како се на истом месту тврди, „коначно интелектом не може усвојити“.¹⁹¹ Признавањем закона еволуције, црква је требало да направи компромис са светом и тиме допринесе и општем бољитку и напретку у самој цркви.¹⁹² Иако се може рећи да су „прогресивне“ идеје преовладале у Српској православној цркви, одступање од православног аскетизма,

¹⁸⁹ Radmila Radić, *Uticaj razvoja SPC*, 352.

¹⁹⁰ Владан Поповић, *Православље и проблем хришћана*, 269.

¹⁹¹ Владан Поповић, *Православна црква*, 303.

¹⁹² Исто, 303.

није суштински побољшало њен положај и углед. Напротив, унутрашња секуларизација, која је била неминовна последица модернизације, била је истовремено један од битних фактора слабљења друштвеног утицаја цркве. Заузимајући позицију између „царства земаљског“ и „царства небеског“, при чему је „земаљско благо“ најчешће припадало само „посвећенима“, она је себе довела у ситуацију немогућности, често и немара, и према духовним потребама и према свакодневним проблемима своје пастве. Будући да је институционална организација цркве овим скоро у потпуности отуђена од реалног живота, вера у њено божанско порекло заиста је постала ствар индивидуалног и личног духовног устројства.

Православна догма и канони утврђени на седам васељенских сабора и изражени кроз апостолска правила, правила светих отаца и одребе помесних сабора, остали су непромењени темељ устројства цркве. Тако је барем „на папиру“ изгледало, док пракса сведочи другачије. Победа „прогресивних“ стремљења значила је у суштини преобликовање вере у социјално-политичку доктрину, у којој је основно учење цркве о *искупљењу* и *спасењу* изгубило на значају, па су се многи „напредни“ мислиоци питали, рекло би се, оправдано у датом контексту, о смислу даљег постојања ове институције.¹⁹³ Изворно хришћанско учење признаје несавршенство људске природе и њену огреховљеност, али допушта и поменути могућност искупљења која није условљена безгрешношћу, већ само усмереношћу хтења, воље и љубави ка Добру. Нова, незванична концепција претварала је веру у морални кодекс¹⁹⁴, који је (већ по природи моралних закона који своје утемељење немају у религији), супротно очекиваној слободи, довео „грешника“ у безнадно стање, или је једноставно

¹⁹³ Владан Поповић, *Православље и проблем хришћана*, 264.

¹⁹⁴ Radmila Radić, *Verska elita*, 165.

утицао на формирање двојних морала: приватних и јавних, унутрашњих и спољних... Слично идеји израженој у раније навођеном наслову из листа *Република*, либерални (тако их назива Р. Радић) црквени теолози писали су о новим концептима који доносе пуно остварење црквене мисије, изражено кроз победу беде, сиромаштва, решавање социјалних проблема, престанак ратова, кроз нови живот, без бола и патње...¹⁹⁵ Ове идеје почеле су да преовладавају првенствено међу нижим клиром у Српској православној цркви, паралелно са, на светском нивоу, све активнијим радом екуменског покрета, а представљале су и солидан основ за прихватање његових доктрина на нашем подручју.

Без обзира на превирања унутар цркве, може се рећи да је она дуго после Другог светског рата била врло опрезна када је било какво осавремењивање било у питању. Ова опрезност била је изразита и у вези сарадње са другим црквама, а посебно са иностраним организацијама које су у основи свог делања имале идеју религијско – политичког уједињења екумене. Српска православна црква је, додуше, примала помоћ од ових организација, у виду књига и новчаних средстава, али је међу последњима (од свих православних цркава) ушла у Екуменски савет.¹⁹⁶ Без претензија да улазимо у комплексност проблема овог светског уједињења, који експлицитно није решен ни унутар црквених кругова, рецимо о томе само пар речи. Противници ове идеје, којих у знатном броју има у свим православним црквама, образлажу свој став чињеницом већ постојећег јединства унутар сваке од помесних цркава, као и јединством источне цркве, које расколом није нарушено.¹⁹⁷ Због овога

¹⁹⁵ Владан Поповић, *Православна црква каква нам је данас потребна*, ГСПЦ 10, Београд, 1965, 302. Владан Поповић, *Православље и проблем хришћана*, 269.

¹⁹⁶ Radmila Radić, *Verska elita*, 187.

¹⁹⁷ Архиепископ Аверкије Џорданвилски, *Света ревност*, Београд, 1998; Александар Каломирос, *Против лажног јединства*, Београд,

СПЦ, до одређеног тренутка није пристајала на заједничке молитве, као ни на догматске компромисе који су у идеји јединства били назначени. На основу писања црквене штампе, као и на основу историјских извора рекло би се да су за српску цркву, по овом питању, преломни моменти били Ватикански сабор (1962 – 1965), Прва свеправославна конференција на Родосу (1961) и Трећа генерална скупштина Екуменског савета цркава, одржана у Њу Делхију (1961). Први од ових догађаја може се посматрати као пропали Осми васељенски сабор, који су васељенски патријарси покушавали да сазову још у првој половини двадесетог века, а са циљем реформисања православне цркве. Исту жељу, сазивања Осмог васељенског сабора, изрекао је на свом рукоположењу, 1958. године, и папа Јован XXIII, али се због несагласности осталих цркава овај несуђени васељенски састанак претворио у римо-католички, коме су као посматрачи присуствовали и представници других хришћанских вероисповести.¹⁹⁸ Како се на једном месту тврди, представници српске православне цркве су тек под притиском државних органа пристали да на овај концил пошаљу своје представнике.¹⁹⁹ Међутим, одушевљење са којим се о томе писало у црквеној штампи сведочи да је у самој цркви већ било присталица идеје светског уједињења цркава.²⁰⁰ С друге стране, пошто је међу православним теолозима и свештеницима тог времена било и оних који су били блиски властима, ове написе могуће је посматрати и као последицу те „сарадње“. Генерално, о ономе што се на овим састанцима десило писано је као о активностима које цркву

1994. *Enciklopedija živih religija*, Београд, 1992, под Православне цркве.

¹⁹⁸ Архиепископ Аверкије, н. д. 38; Ч. Драшковић, *Пут цркве у 21. век* ГСПЦ 3–4, Београд, 1965, 124 – 126; *Enciklopedija živih religija*, под Јован XXIII.

¹⁹⁹ Radmila Radić, *Verska elita*, 187.

²⁰⁰ Ч. Драшковић, н. д. 124; *Будућност религије*, ГСПЦ, јануар, Београд, 1966, 328–331.

ослобађају назадњаштва, сједињују са „осталим“ светом и воде у „будућност“, у 21. век. Напредне идеје изнете на њима, тицале су се даљег развоја појма слободе, положаја жене у цркви и друштву, увођења жењеног епископата у православну цркву, скраћивања богослужења и постова, поједностављивања одеће свештеника, увођења новог календара и конфесионално мешовитих бракова.²⁰¹ Значај Ватиканског сабора наглашаван је због декрета о религијској слободи, који је у нашој црквеној јавности протумачен као непроцењив допринос развоју појма слободе уопште. У једном тексту у Гласнику СПЦ, чак се давала подршка групи професора неког универзитета у Америци, која је била отпуштена јер се залагала за веће академске слободе и за већу слободу жена у католичкој цркви. У коментару се овај гест недвосмислено повезује са одлукама сабора у Ватикану.²⁰² Анатема, која је као санкција потпуног изопштења успостављена на признатим васељенским саборима, на поменутом Ватиканском концилу, како се на једном месту тврди, укинута је.²⁰³ Међутим, чини се да је овакво виђење ствари помало искривљено, јер је овај сабор само био први на коме није изречена ниједна анатема. Пошто су овом казном, по традицији, кажњавани јеретици, укидање анатеме може се протумачити чињеницом да се било какво јединство цркава не може замислити без догматског компромиса, који је, међутим, могућ само у случају напуштања темељних верских истина.

Занимљиво је поменути да проекуменска политика унутар СПЦ, никада није званично дефинисана, нити су њени представници били легитимно присутни у црквеној

²⁰¹ Архиепископ Аверкије, н. д, 38; Девора Белоник, *Феминизам у Хришћанству*, Београд, 2002, 103; *Ватикански сабор и академска слобода*, ГСПЦ децембар, Београд, 1965, 434;

²⁰² *Ватикански сабор*, 434.

²⁰³ *Укидање анатеме*, ГСПЦ децембар, Београд, 1965, 433

јавности. Осим генералног става о непроменљивости основних учења цркве, њено руководство се чак никада није званично изјаснило по питању овог покрета. Ипак, ако се може судити по све учесталијим контактима и са Католичком црквом и са Светским саветом цркава, као и по невешто „прокријумчареним“ екуменистичким идејама²⁰⁴, СПЦ се ускоро може наћи у ситуацији нужности спровођења озбиљних реформи.

Унутрашњу слабост Српске православне цркве, посебно током њене новије историје, представљало је и свештенство. Већ је поменуто да је у српском народу, паралелно са позитивним имиџом и угледом, уз свештенички позив ишао и онај негативни стереотип који се понајвише тицао њиховог односа према материјалним вредностима. Високе цене свештених чинодејстава, незаинтересованост свештеника, те њихова недисциплина и непоштовање основних „правила службе“, у великој мери су помогли процес секуларизације и атеизације у Србији.²⁰⁵ Поред тога, попови су често били необразовани или само са завршеним богословијама. Ове свештеничке школе, опет, критиковао је још владика Николај Велимировић сматрајући да се у њима будући клирици уче свештеничком „занату“, а не богослужењу.²⁰⁶ Политици нове државе ишло је у прилог да у што

²⁰⁴ Тако се у недавно објављеној студији Деворе Белоник, *Феминизам у хришћанству*, осим недоследно преведеног наслова, може наћи, од стране редактора и преводиоца, иначе професора на Теолошком факултету у Београду, „налепљено“ поглавље о закључцима Свеправославног саветовања одржаног на Родосу, 1988, које изворном тексту студије не припада. Види: Девора Белоник, н. д. 89 и Aleksandra Pavićević, *Granice ravnopravnosti*, Kultura 105/106, Beograd, 2003, 306–309.

²⁰⁵ Верица Грбић и Милица Весковић, н. д. 77; Miomir S. Naumović, *Religija u seoskom i prigradskom prostoru*, Religija i razvoj, JUNIR Niš, 1995, 199; Radmila Radić, *Verska elita*, 161, 167, 183.

²⁰⁶ Митрополит Амфилохије Радовић, *Предговор*, Изабрана дела владике Николаја, Београд, 1996, књига I, 10.

већој мери ослаби цркву управо изнутра, па су њени чиновници (државни) настојали да изазову поделе међу свештеницима. „Своје људе“ држава је имала међу свештеницима, који су били чланови партије, од којих су неки чак писали о штетности обичаја славе, потреби укидања мушког монаштва, замене свештеничких мантија цивилним оделом и сличним потезима, који би „унапредили“ живот цркве.²⁰⁷ Битан фактор сарадње са државним органима био је и Савез удружења свештеника, који је својим активностима настојао да верску делатност цркве сведе на активности из домена социјалног и културног рада.²⁰⁸

д) Епилог

Последице описаних процеса и стремљења биле су вишеструке. Опадање друштвеног значаја религије, манифестовало се у свим сферама народног живота. Пораст рационализације био је само прва последица „укидања“ Бога, која је са собом носила промену комплетног система вредности, од индивидуалних, преко породичних до опше друштвених. Револуционарним идејама и догађајима означен почетак новог доба био је, у ствари, само најава једне нове, убрзане еволуције људског друштва чији крајњи домети, рекло би се на основу досадашњих достигнућа, остају далеко од обећаног мира, благостања и једнаких права и слобода за све.

Ако је судити на основу партиципације у верским обредима, секуларизација је, барем у првих двадесетак година после рата, била виднија у градским срединама.²⁰⁹ Међутим, већи број венчања, крштења и погребња обављених

²⁰⁷ Радмила Радић, *Држава и верске заједнице*, 327.

²⁰⁸ Исто, 321.

²⁰⁹ Исто, 384.

под окриљем сеоске цркве, пре треба посматрати као израз традиционалне религиозности, јер су и у градовима и у селима током недељних и празничних богослужења цркве биле празне, пракса исповедања, поста и причешћивања је нестајала, а лична религиозност је све више попримала форму сујеверја, страха од неиспуњења дужности и вере у постојање неке безобличне „више силе“, са којом је често успостављан контакт магијске природе. Село и сеоска породица посматрани кроз идеалистичку призму, доста дуго су некритички узимани као нетакнуто језгро српске вере и традиције.²¹⁰ Чињеница је, међутим, да су реалне и то дубинске промене сеоске средине биле замагљене традиционалним формама живота, онзервираним специфичним економским факторима. Практично су у руралним подручјима само посмртни ритуали остали нераскидиво везани са црквом, док је број црквених крштења, а посебно венчања био у опадању.²¹¹ У вези са склапањем брака, треба поменути да је смањен број црквених венчања био у вези, између осталог, и са генералним порастом броја ванбрачних заједница и са становишта црквеног и са становишта грађанског права. Но, о томе ће касније бити нешто више речи. Специфичан вид атеизације на селу био је подстакнут и мањом активношћу сеоских свештеника, а бирократизација цркве и уопште разочарење оним што је она нудила довело је до умножавања различитих верских секти.²¹²

Истраживања показују да се опадање значаја религије за свакодневни живот и пројекције будућности

²¹⁰ Miomir S. Naumović, н. д, 198; Miroslav Ahtik, *Uticao religioznih seoskih porodica u Srbiji na formiranje religioznog uverenja kod njihovog potomstva*, Sociologija sela, 31–32, Zagreb, 1971, 213.

²¹¹ Ласта Ђаповић, *Нека питања из обичајног живота*, ЗБЕИ САНУ 10, Београд, 1980, 134.

²¹² Радмила Радић, *Држава и верске заједнице*, 193; Миомир С. Наумовић, н. д. 199.

посебно манифестовало код омладине.²¹³ Оваква ситуација била је логична последица не само секуларизованог образовања и идеолошког притиска, него и чињенице да је новим концептом друштвеног устројства улога васпитавања појединца била скоро подједнако подељена између породице и друштвених институција.

Било како било, све до осамдесетих година двадесетог века, религиозност, макар и формалне природе, била је присутнија у сеоској средини. Наступањем најпре економске, а затим и друштвене и политичке кризе на простору тадашње СФРЈ, дошло је до потребе за ревитализацијом религије и, генерално, ретрадиционализацијом друштва, при чему урбана средишта, посебно већи градови, постају жаришта ових неформалних покрета. Без обзира на најављени „крај хришћанства“,²¹⁴ црква је на крају другог миленијума поново постала битан друштвени чинилац, чија се реанимација свакако може и мора посматрати из различитих углова. Посматрано очима утилитаризма, који се јавља као битна одлика научног и, шире, јавног мњења у поменутом периоду, логично је било у овим процесима видети средства политичких стратегија и програма, а тиме и погодно тло политичких манипулација. Ово је посебно било наглашено због повезаности верског и националног идентитета, који је и у новијој историји СПЦ био стављен у први план, као и због чињенице да је и сама црква своју нову шансу дочекала са битно измењеним „стилом“. Унутарцрквени дух модернизације и компромиса са спољним светом, често је резултовао површним односом према неофитској пастви и њеним потребама. Да би што успешније пропагирала своје истине, црква је и сама постала организатор и актер многих масовних спектакла, док су

²¹³ Miroslav Ahtik, н. д, 213.

²¹⁴ Radomir B. Đorđević, *Hrišćanstvo na kraju II milenijuma (realnost–budućnost)*, Junir 2001, 25.

црквени врх, а често и сами свештеници, стали у приличној мери отуђени од верника. Супротно агилности у овим спољашњим активностима, различита чинодејства вршена у цркви и у домовима верника често су скраћивана и извођена са много мање жара и усрдности. Чињеница је да је и нова религиозност имала различита утемељења и манифестације. Оно што је неоспорно било у порасту био је број обреда животног циклуса извршених у цркви, а у порасту је био и број разлога због којих су они изведени баш на тај начин. Потреба за истицањем националног идентитета, затим произвољна тумачења и нагађања о српској традицији, као и „романтичарски“ мотиви преовладавали су у спектру горе поменутих разлога.²¹⁵ Због тога изгледају логични закључци појединих аутора да у процесу ревитализације религије у Србији нема превише елемената праве побожности већ да ту преовлађују опет формализам и сујеверје.²¹⁶ У овим радовима остају међутим без објашњења појаве све већег броја људи, посебно младих, који редовно учествују у недељним и празничним богослужењима у градским црквама. Може се рећи да, генерално, у савременом научном мњењу преовлађује схватање да је до ревитализације традиционалних вредности и реafirмације православља и цркве уопште, у југословенском друштву дошло због његове немогућности да „одговори изазовима демократизације“, те да су ове појаве нераскидив део процеса транзиције и неизоставна последица социјалне кризе.²¹⁷ При томе,

²¹⁵ Aleksandra Pavičević, *The Wedding Act in Serbia in the Light of Social Changes – A Study of Traditional and Contemporary Ceremony*, ГЕИ САНУ L–LI, Београд, 2002–2003, 83; Vesna Dušković, *Crkveno krštenje kao oznaka etničkog identiteta*, Simboli identiteta, Zbornik radova HED, Zagreb, 1991, 177.

²¹⁶ Jovan Živković, *Religioznost u srpskoj tradicijskoj kulturi kroz upotrebu rada i delovanja u narodnim poslovicama i izrekama*, Religija i razvoj, JUNIR, Niš, 1995, 176; Radmila Radić, *Verske elite*, 153; Tomislav Žigmanov, н. д, 44.

²¹⁷ Ljubiša Mitrović, *Pravoslavlje – štit i bedem protiv duhovne kolonizacije*,

тумачења нових (стarih) упоришта личног и колективног идентитета, углавном садрже негативну конотацију, која се односи на схватање да припадност друштву, изражена кроз вредности националног и религијског наслеђа, чини појединца мање слободним и толерантним.²¹⁸ Имајући своју основу у појавама екстремног национализма и шовинизма, који је у току последње деценије 20. века био присутан на читавом подручју СФРЈ, овакво схватање ипак има битан недостатак, који је садржан у одсуству увида у разлику између изворне вере и политичких манипулација њеним истинама.

Тешко је рећи да ли је реактуелизација религије настала искључиво као резултат друштвене кризе или би до ње, с обзиром на последице недостатка базичног репера вредности, свакако дошло. Када се о овом питању размишља, треба свакако имати у виду да поменута појава није била ексклузивна, односно да она није карактерисала само регионе који су на крају 20. века преживљавали транзиторне трауме. Наиме, буђење интересовања за различита религијска веровања и праксу, одиграло се у истом периоду и у развијеним западноевропским друштвима.

Но, без обзира на разлоге отпочињања овог процеса у Србији, као и на његова различита тумачења и употребу у различите сврхе, његов основ чини реално постојећа индивидуална потреба за успостављањем континуитета са тековинама националне историје, која у себи садржи одговоре на темељна питања идентитета и система вредности.

Junir Niš, 2001, 132; Radmila Radić, *Verska elita*, 188.

²¹⁸ Đorđe Stanković, *Savremena antinaučnost i modernizacija Srbije*, Srbija u modernizacijskim procesima I, 216.

5.2) „Демократизација“ брака

Свака идеологија која је у основи имала промену базичних друштвених структура и културних вредности, што је свакако био случај са комунизмом, морала је своје дејство да усмери првенствено на „срце“ њихове репродукције – брак и породицу. Методи којима се приступало трансформисању ових установа, били су вишеструки, од већ поменутих економских мера и дејства локалних органа самоуправљања, преко пропаганде путем мас-медија, до нових законских норми. Најчитљивије, са ове временске дистанце, делују промене изражене кроз постулате новог законодавства, међу којима је основни био онај који је налагао одвајање права и морала. Иако је прокламовани циљ социјалистичког законодавства био што већа морализација права, оно је највећим делом остајало ван морала, чак је понекад „ишло и против њега, водећи рачуна о потреби правне (и друштвене) сигурности“²¹⁹. Међу творцима нових закона преовладавало је убеђење да између обичајних и социјалистичких норми нема знатније разлике, али је реално стање ствари сведочило супротно, јер је нови концепт права био радикално другачији од затченог обичајно-правног система.²²⁰ Потоњи је представљао мешавину народних и црквених норми, које су, посебно када се ради о поменутих институцијама, биле управо одраз владајућих схватања моралности.²²¹ Идеја „чишћења“ права од морала била је колико узрок, толико и нужна последица темељне промене у

²¹⁹ Радомир Лукић, *Улога правника у уношењу морала у право*, ГЕИ САНУ XXXII, Београд, 1983, 27.

²²⁰ Радомир Лукић, *Наше ново право и сељачко друштво*, Глас САНУ CCLXXX, Одељење друштвених наука 15, Београд, 1971, 149, 152; Љиљана Гавриловић, *Судска пракса као начин превазилажења колизије између обичајног и позитивног права*, ЕС VIII, Београд-Крушевац, 1987, 142

²²¹ Александра Павићевић, *Народни и црквени брак*.

схватању суштине друштвених институција, а међу њима и брака. Будући да се брак у хришћанском учењу сматра светом тајном и да је као такав био прихваћен и одржаван и у народној традицији, он је, све до после Другог светског рата, спадао под надлежност црквених власти. Радикалним одвајањем цркве од државе, брак је постао врста друштвеног уговора за чије регулисање је била одговорна искључиво држава. И, док је црква својим канонима настојала да утиче на суштину брака, која је свакако (више) моралне а не правне природе, развој новог законодавства је ишао путем добровољног одрицања од уплитања у моралне сфере брачних односа, прихватајући као свој основни задатак њихово уско правно уређење.²²² Дакле, на удару „ревизије“ првенствено се нашла традиционална концепција смисла и циља брачне заједнице, затим друштвена улога породице и унутарпородични односи, а паралелно са овим радило се и на разбијању табуа и норми које су се тичале схватања полног морала и односа међу половима.

Може се рећи да је законска реформа била спроведена кроз три основна захвата. Први се тичао промене структуре имовинских односа унутар породице. Наиме, иако је колективизам требало да буде једна од главних црта социјалистичког права, оно је, у вези са породичном својином преузело схватање које је било карактеристично за права капиталистичких земаља. Овде се радило о индивидуалистичком концепту својинског права, по коме је оно пренесено са колектива (породице) на оца породице, чиме је правно било омогућено самовољно отуђивање, првенствено непокретних добара, без сагласности пунолетних чланова породичне заједнице.²²³ Други захват

²²² Илија Бабић, *Коментар закона о браку и породичним односима*, 19; *Представка Савезној влади ДФЈ за одржање црквеног брака*, 100.

²²³ Радомир Лукић, *Наше ново право*, 153; Никола Павковић, *Традиционално право и савремена сеоска породица*, ГЕИ САНУ XXXII, Београд, 1983, 42.

био је истовремено и једна од најбитнијих тековина револуције, која се показала као доктрина са можда најширим и најдалекосежнијим спектром последица по брак, породицу и питања полног морала. Ради се о чињеници да је новим законом, по први пут, била прокламована једнакост полова у наследним и имовинским правима.²²⁴ Законском реформом су генерално биле проширене слободе сваког од супружника, а лични односи су одвојени од имовинских.²²⁵ Потоњи су регулисани законом, док су лични, будући из домена морала, регулисани нормама које су, међутим, различито тумачене од стране различитих правника. Наиме, по некима ово су биле норме без императива, тако да је њихово поштовање у потпуности остављено вољи брачних партнера, док су други сматрали да и моралне норме треба сматрати обавезујућим, јер је то једина могућност ограничавања слободне воље и нужан услов и унутрашње и спољашње функционалности брачне заједнице.²²⁶ Но, у оквирима концепције модерног друштва, било какво ограничавање личних слобода, посебно оних везаних за полни морал, било је неприхватљиво. Било како било, ови односи су остајали без правне санкције, у оном смислу у коме је она постојала у обичајном праву, што је резултирало знатном променом у демографским и културолошким одликама брака у Србији.

Суштински реформски поступак био је ипак онај који се тицао већ поменуте јурисдикције над питањима брака, која је са цркве пренета на државне органе. Наиме, иако по уставним решењима из 1921. и 1931. године у Југославији није било државне цркве, највеће верске заједнице задржале

²²⁴ Milica Sentić, *Karakteristike razvoja sklopljenih i razvedenih brakova u Jugoslaviji*, *Stanovništvo* 4, Beograd 1964, 329. Никола Павковић, н. д, 42

²²⁵ Marko Mladenović, *Podruštvljavanje porodičnog prava u SR Srbiji*, *Porodica i društveni sistem*, ur. Olivera Burić, ISP, Beograd, 1980, 363.

²²⁶ Исто, 264; Зоран Поњавић, *Брачни уговор*, *Анали Правног факултета у Београду* 5, Београд, 1995, 523.

су неке функције државе, као што су биле регистрација рођења, венчања и смрти и надлежност над брачним споровима. Све до 1945. године, у Југославији, са изузетком Војводине, није било цивилног брака.²²⁷ Првим послератним уставом, институције брака и породице прешле су у потпуну надлежност државе. Исте године када и нови Устав, 1946. донет је и Основни закон о браку и породици (даље: ОЗОБ), као и Закон о државним матичним књигама, којима је прописано да је једини, са становишта позитивног права, признат брак, онај склопљен пред надлежним државним органима и заведен у државне матичне књиге. Закон је допуштао и црквено венчање, али као факултативно и то само након обављене регистрације.²²⁸ Законска начела о брачним и породичним односима изражена у ОЗОБ-у, мање више су преузимана и у каснијим законима који су доношени на савезном и на републичком нивоу, па су она присутна и у Закону о брачним и породичним односима (даље: ЗБПО) из 1981. године који је био на снази све до 2004. године, када је Скупштина Републике Србије донела Породични закон.²²⁹ Српска православна црква је, са друге стране, прогласила да грађански брак неће сматрати вредним за своје чланове, али је била принуђена на поштовање закона по коме свештеници нису смели да обављају венчања без увида у документ о претходно извршеној регистрацији пред матичарем.²³⁰

²²⁷ Радмила Радић, *Држава и верске заједнице*, 195.

²²⁸ Исто, 199.

²²⁹ Илија Бабић, н. д, 507; *Службени гласник Републике Србије*, бр 18, од 24. фебруар, 2005.

²³⁰ Илија Бабић, н. д, 200; *Закон о положају верских заједница*, ГСПЦ, 1953, 102–103.

а) Склапање брака у два чина

За одређени број грађана Србије склапање брака заиста је представљало церемонију у два чина. Ово произлази из чињенице да црквено венчање није никада у потпуности напуштено, мада је број бракова озваничених у цркви све до осамдесетих година 20. века био врло мали. Овај тренд је био нарочито изражен у градским срединама, док је у селима венчање са благословом цркве било чешће, јер се, захваљујући дугом практиковању, усталило као нераздвајни део обичаја и традиције, која је једно време заиста била „конзервирана“ у сеоским срединама. Међутим, чињенични правни дуализам и „необавезност“ грађанске регистрације погодовао је порасту броја невенчаних бракова и на селу. Но, као што је већ наговештено, ревитализација религије, до које је у Србији дошло у последње две деценије 20. века, донела је са собом и повећан број чиновдејстава везаних за крштење и венчање. Овај процес био је посебно изражен у градским срединама у којима, нарочито од деведесетих година, црквено венчање постаје скоро правило.²³¹ Треба напоменути и то да су се током читавог периода релевантног за ову студију, осим промена у статистичком билансу, дешавале и оне које су биле у вези са садржајем и формом ритуала. Када је реч о црквеној церемонији, ово се посебно односи на тенденцију њеног скраћивања и изостављања неких административних формалности, док и један и други чин венчања карактерише све већа „спектакуларизација“, која одговара својствима савременог потрошачког друштва.²³² Може се, ипак, рећи да

²³¹ Александра Павићевић, *Склапање брака у савременом српском друштву, Два обреда и њихова анализа*, Обичаји животног циклуса, ПИЕИ 48, Београд, 2002, 279–291.

²³² Мирослава Лукић-Крстановић, *Продукција свадбене светковине*, Животни циклус, Етнографски институт САНУ и Музеј, Софија, 2000, 211–223.

управо разлика између чина венчања и грађанске регистрације представља најсажетије сведочанство промене у схватању и дефинисању смисла брачне заједнице, па ћемо зато овде покушати да укратко изложимо њихов аналитички опис и компарацију.

а.а) Први чин

Прописане припреме за црквено венчање су двоструке. Оне подразумевају прикупљање докумената који су, као обавезни, прописани црквеним брачним правом. То су породични родослови, чија је сврха да се отклони било каква могућност постојања брачне забране или сметње у виду сродства између будућих супружника, уверење пароха надлежног за венчање о „слободном стању“ женика, односно невесте и извод из матичне књиге склопљених бракова да су лица која желе да склопе брак у цркви извршила „регистрацију“ пред надлежним државним органима.²³³ Подношење последњег документа свештенику, који треба да изврши венчање, прописано је и државним законима о браку, али се данас на томе не инсистира као раније. Дакле, могуће је обавити црквено венчање и без претходно обављене грађанске регистрације, из чега произлази и извесна могућност формалне полигамије, односно могућност да једна особа буде и у црквеном и у грађанском браку, али са два различита лица. Породични родослови су у потпуности избачени из праксе, а што се тиче провере (не)постојања брачне забране у виду сродничког односа будућих супружника, рачуна се на њихову савесност и савесност њихових родитеља. Поред тога, у три узастопна недељна дана, уочи венчања, оба пароха (и младин и младожењих, уколико су из различитих парохија) врше оглашавање венчања, обавештавајући присутне парохијане о томе ко ће

²³³ Бранко Цисарж, *Црквено право II*, Београд 1973, 120.

се са ким венчати и позивајући их да саопште уколико знају за постојање било какве брачне забране у одређеном случају. У посебним ситуацијама, када се из неког разлога жури са склапањем брака (најчешће се овде ради о бременитости будуће невесте), може бити донета одлука о „разрешењу од огласа“, што бива заведено у матичним књигама венчаних при цркви. У савременим условима живота, чин оглашавања се спроводи углавном само у мањим срединама. У београдским парохијама, оно се најчешће изоставља јер се највећи број венчања обавља између људи који често нису редовни учесници у црквеном животу, па су стога и непознати осталим парохијанима.

Други део припреме представља предбрачни испит, који обавља парох веренице и који се састоји у упућивању брачника у смисао који браку даје православна црква, као и њиховом подучавању основним молитвама и правилима хришћанског живота. На предбрачни испит младенци долазе са брачним сведоцима, који се у народу погрешно називају кумовима.* Испит се наставља у цркви, где се читају молитве и будућим младенцима постављају иста питања, која ће им бити упућена и током чина венчања. Данас се овај други део испита обично изоставља, односно бива обављен на сам дан венчања. Предбрачни испит је валидан докле год се не поништи и представља брачну сметњу за ступање у брак са трећим лицем.²³⁴

Заруке су, по канонском праву, имале исти значај као и брак, па се онај који је из ма којег разлога прекинуо веридбу (чак и у случају смрти вереника или веренице) и венчао се са другом особом, сматрао другобрачним. Да би „ублажила“ овај закон, црква је временом укинула обичај

* Ово произилази из старе праксе да се, као сведок на венчању узима особа која је крстила дете. По учењу православне цркве, кумство је искључиво веза која настаје између неопфита и онога који га је крстио.

²³⁴ Бранко Цисарж, н. д. 121.

ранијег заручивања, те се и он данас обавља непосредно пред венчање.²³⁵

С обзиром да је по православном учењу брак света тајна, чин црквеног венчања устројен је и усмерен у правцу освећивања брачне заједнице и упућивања (кроз молитве и ритуал) младенаца у светотајински живот. У православној цркви венчање је некада обављано у оквиру Свете литургије која представља централни догађај хришћанског живота.²³⁶ Како и зашто је дошло до одвајања чина венчања од литургије, образложено је у студији о народном и црквеном браку²³⁷, па се овде нећу на томе задржавати. Само бих напоменула да је данас све чешћи случај да будући супружници захтевају да буду венчани у склопу свете литургије, с тим што се овде ради о особама које и иначе редовно учествују у животу цркве.²³⁸ И сам обред црквеног венчања детаљно је описан у православној литератури²³⁹ (чија су издања и наслови данас све многобројнији), тако да ћу се овде задржати само на неким његовим деловима.

По црквеним прописима, венчања се обављају у преподневним часовима, најчешће суботом или недељом, после литургије. Обред почиње чином заручења, а наставља се чином венчања. На почетку обреда, младенци стоје испред царских двери (олтара), човек, са десне стране, окренут икони Христовој, а жена, са леве, окренута икони Богомајке. Њихов положај симболише сусрет будућих супружника испред праобраза брака, који представља основу православ-

²³⁵ Исто, 124.

²³⁶ Епископ бачки Иринеј (Буловић), *Поредак чина венчања у склопу свете литургије*, у Православни брак и породица, Светигора, Цетиње, 1995, 45.

²³⁷ Александра Павићевић, *Народни и црквени брак*, 25.

²³⁸ Александра Павићевић, *Склапање брака*, 282.

²³⁹ *Чин заручења и венчања*, у Православни брак и породица, 27–44.

ног схватања и тумачења ове свете установе.²⁴⁰ Обред венчања се обавља на средини цркве, а молитве које се читају током оба дела ритуала су сличне и недвосмислено сведоче о пожељним вредностима и односу супружника. То су молитве за „савршену и мирну љубав и помоћ“ од Бога, за „једномислије и постојану верност“, „беспрекорно живљење и делање“, за многобројно и здраво потомство, „частан брак и брачну постељу неоскрвљену“.²⁴¹ У централном делу обреда заручења, вереницима се стављају бурме, прво човеку, па жени, које потом „кум“ три пута размењује: са женикове на невестину руку и обрнуто. По теолошком тумачењу, овај поступак симболише узајамно преузимање судбине, док се сам прстен узима као залог верности (међусобне верности супружника и њихове заједничке верности истинама православне вере и Богу).²⁴²

Осим молитви, током чина венчања читају се текстови из Светог писма у којима је истакнут унутрашњи поредак и однос мужа и жене који црква проповеда, као и благослов који брак има од стране самог Господа Исуса Христа (Јов, 2; Еф, 5: 22 - 33).

На крају, свештеник младенце води у кружни опход (он је некада вршен око цркве, а данас се врши у цркви око сточића, на коме стоје реквизити потребни за обред), који, с обзиром на симболику круга, симболише вечност, чиме и пут брачног живота бива смештен у „осовину вечности“, односно, пут брачника постаје њихов заједнички пут ка вечном животу.²⁴³

²⁴⁰ Павле Евдокимов, *Тумачење чина свете тајне брака*, Православни брак и породица, 47

²⁴¹ *Чин заручења и венчања*, 29, 30.

²⁴² Павле Евдокимов, н. д.48; *Чин заручења и венчања*, 31.

²⁴³ Павле Евдокимов, н. д. 53.

Иако је, као што сам више пута напоменула, у оквиру одређених форми црквеног обреда и пратећих формалности, временом долазило до извесних промена²⁴⁴, па се и данас у неким црквама примећује тежња да се обред венчања скрати, суштина обреда је остала иста, а самим тим и порука коју он носи.

По дефиницији, коју у својим канонима истиче православна црква, брак је света тајна љубави и заједнице брачника у времену и вечности; он је одређен као јединство двеју особа у једном бићу и суштини, као сједињење у једно тело и једну душу, али у својству двеју личности.²⁴⁵

Прва и основна одлика брака у православном концепту је његова светост. Она произлази из уверења да је брак уговор, односно врста (светог) савеза између супружника међусобно и са Богом. У оквиру овог уговора, они се пред Богом заклињу да ће живети у складу са законом и поштовати основна начела хришћанског живота, а за узврат им се нуди обиље плодова земаљских (материјално благостање и богатство у деци, миран живот, здравље итд), као и „небеска блага“. Као основна начела и пожељне вредности хришћанског живота, истакнут је апсолутни мушки сениорат, али пропраћен примером Христове љубави и жртве за Цркву (паралела је повучена између женика и Христа и невесте и Цркве), мучеништво (као најупечатљивија аналогија помиње се Христова мученичка смрт, а круне, које се током венчања младенцима стављају на главу,

²⁴⁴ Вилма Нишкановић истиче да је црква, у послератном периоду, у жељи да привуче што већи број верника, чак чинила уступке у смислу одобравања венчања током постова. Ја бих, међутим, истакла, да је црква увек чинила ове уступке у изнимним ситуацијама и да су они дозвољени по црквеним канонима. Види: Вилма Нишкановић, *Неке карактеристике свадбених обичаја у Београду на примерима општине Стари Град и Нови Београд*, ЕС I, Београд, 162.

²⁴⁵ А. Богдановић, *Света тајна љубави*, Православни брак и породица, 5.

односно венци симболишу његов трнов венац и позивају на узајамно жртвовање, али и подсећају на венце славе које ће задобити они који одговоре овом позиву), многобројни пород, љубав према деци, верност и „неукаљаност брачне постеље“ (у правцу чега је усмерен највећи број молитви) и милосрђе. Последња врлина, као и стално помињање у молитвама читаве заједнице, породичне и црквене, даје „уговору“ и друштвени (да не кажемо, секуларни) значај, односно говори о концепту брачне заједнице, као основне социјалне заједнице из чијег исправног устројства проистиче добробит за читаво друштво.

а.б) Други чин

Грађанско венчање обавља се у свечаној сали општине, а од скора и на мање формалним местима, по избору младенаца,²⁴⁶ на начин прописан Законом о браку и породичним односима (из 1980, 1988, 1993, 1994), који је основни извор породичног права у Републици Србији.*

Заруке као врста посебног и на одређени начин склопљеног правног уговора, по овом Закону не постоје, мада се у одређеним његовим одредбама будући супружници помињу као вереници. Ипак, треба поменути да је, да не би довео у питање слободу одлуке за склапање брака, Савезни врховни суд веридбу посматрао у светлу народног обичаја, негирајући јој било каква правна дејства. Из истог разлога судски органи нису испитивали кривицу за раскид веридбе, нити утврђивали обавезу повраћаја веридбених дарова и

²⁴⁶ Мирослава Лукић-Крстановић, *Продукција свадбене светковине* 213.

* Током писања ове студије, Скупштина Републике Србије је 2004. године донела Породични закон, у коме није било битних измена које би се тикале самог протокола регистрације супружника.

накнаде материјалне штете.²⁴⁷ Следствено томе, ван граница закона остала је и евентуална морална штета.

Припреме за закључење грађанског брака подразумевају пријаву коју вереници подносе матичару, прилажући уз то и извод из матичне књиге рођених, а по потреби и друге документе. Последњи подразумевају евентуално решење о разводу претходног брака, као и судско одобрење за обављање брачне регистрације малолетних лица или лица која су у таквој врсти сродничког односа који се сматра брачном сметњом (овакво одобрење могу добити тазбински сродници: свекар и снаха, зет и ташта, као и сродници по усвојењу: очух и пасторка и маћеха и пасторак) (члан 46 – 49 ЗБПО).

Матичар је дужан да, на основу изјава лица која желе да ступе у брак, а по потреби и на други начин, провери постоји ли која од брачних сметњи или забрана (једна од индикација за посебну проверу било би евентуално исто презиме женика и невесте) (чл.52 ЗБПО).

Могли бисмо констатовати да и у оквиру концепта грађанског чина венчања постоји одређена врста предбрачног испита и то у форми обавезе матичара да лицима која желе да ступе у брак препоручи да се, до дана закључења брака, узајамно обавесте о стању здравља, да посете брачно, односно породично саветовалиште, где ће се упознати са стручним мишљењем о условима за развој складних брачних односа, као и здравствену организацију у којој ће добити информације о могућностима и предностима планирања породице (чл.55 ЗБПО). Младенци имају право да прихвате или не прихвате ове сугестије, што не утиче на

²⁴⁷ Марко Младеновић, *Петнаест година примене породичног законодавства у новој Југославији*, Анали Правног факултета у Београду 4, Београд, 1961, 588.

одобрење за склапање брака. Данас се овај део припреме углавном не спроводи.²⁴⁸

По члану 56 ЗПБО, закључење брака врши се на свечан начин и у нарочито одређеној просторији. У коментару истог члана каже се да просторија треба да буде тако опремљена и украшена да се издваја од других просторија, а да се свечан начин закључења брака испољава и у одећи лица која приступају венчању, као и у њиховом достојанственом понашању.²⁴⁹ „Закључење брака у одређеној форми требало би да онемогући брзоплето и непромишљено закључење брака.“²⁵⁰ И по грађанском закону, венчању, поред брачних другова, присуствују и два сведока, с тим што ЗПБО омогућава да, у изузетним условима, један брачни друг не буде присутан лично, него преко опуномоћеника (чл.58 ЗПБО). Оваква опција у црквеном праву не постоји.

Закључење брака почиње констатацијом присутности наведених лица, као и непостојања брачних сметњи и забрана (чл.60 ЗПБО). Након тога, матичар упознаје брачне другове са одредбама Закона, читајући им чланове од 65 – 70, 287/1, 320/1 и 321/1. Супружници стоје испред стола, жена са десне, мушкарац са леве стране (обрнуто од њиховог положаја током црквеног венчања). Пошто је прочитао делове Закона, матичар, који се налази са друге стране стола, пита појединачно сваког од будућих брачних другова, прво жену, па мушкараца, да ли пристају да међусобно закључе брак. После датих сагласних изјава о закључењу брака, матичар проглашава да је брак закључен (чл.61 ЗПБО).

У Коментару ЗПБО, брак је дефинисан као заједница у којој се остварују истовремено интереси брачних другова, породице и друштва. То је законом призната и уређена,

²⁴⁸ Александра Павићевић, *Склапање брака*, 286.

²⁴⁹ Илија Бабић, н. д, 56.

²⁵⁰ Исто, 56.

потпуна, трајна, сексуална, емоционална, економска и просторна заједница живота брачних другова.²⁵¹

Наведени садржај овог чина сведочи о пожељним вредностима и односима у брачној заједници, прокламованим од стране законодавца. О овоме најбоље говоре чланови Закона који се током венчања читају. Тако се чланом 65 супружницима гарантује право на независност и слободу у избору занимања, у члану 66 истакнута је њихова дужност да развијају осећање међусобне солидарности и солидарности према другим члановима породице, а члан 67 наглашава равноправност брачника у свим личним имовинским односима. Верност и узајамно помагање, као дужност супружника „препоручује“ се чланом 68. Члан 69 говори да муж и жена споразумно одлучују о месту становања и да сразмерно својим могућностима, свако појединачно, доприноси издржавању породице. У члановима 70, 287, 320, 321 законодавац се бави регулисањем имовинских односа и дефинисањем појмова посебне и заједничке имовине у браку. Дакле, као пожељне вредности истакнуте у наведеним законским одредбама јављају се: међусобна независност супружника, солидарност, равноправност, верност и узајамност, споразумевање око битних животних питања и, понајвише наглашене, непоремећене имовинске односе. Третирање брака, као врсте друштвеног уговора у коме се превасходно мора водити рачуна о „опипљивим“ и закону доступним категоријама, видљиво је, осим у поменутиим одредбама закона које су, као битне издвојене из целине, и у коментару члана 56 ЗПБО, у коме се каже да свечана форма закључења брака „издваја исти од других *краткотрајних* (подвукла А.П.) имовинскоправних послова“.²⁵²

²⁵¹ Исто, 9.

²⁵² Исто, 56.

Дакле, грађанском формом брака регулисани су првенствено правни односи супружника, док црква нагласак ставља на духовни живот и морална питања. Оваквом концепцијом грађанског брака је, ако не у потпуности, али највећим делом занемарена унутрашња страна брака као и лични, емотивни, психолошки и духовни живот супружника.

Овде би још једном опаском требало нагласити везу између изнесених података о промени концепције институције брака и процеса атеизације. Наиме, искључујући, полако, али сигурно веру у есхатолошко „оправдање“ и утемељење земаљских институција, а истовремено и могућност законског регулисања питања морала, ново друштвено уређење настајало је као систем без апсолутних вредносних репера. Једина апсолутна истина, која се из овакве поставке могла пројавити, била је да је све релативно. С обзиром на прокламоване хуманистичке идеале, као једини могући носилац и „поседник“ те истине јавио се човек – појединац са својом савешћу, која је, растерећена нормативне санкције, била принуђена да трага за подношљивом мером дате слободе. Ослобођење појединца, а са њим и брака и породице од ауторитета традиционалног система вредности, као императив политике социјализма, учинило је да су, како је примећено у једној студији, људске слободе постале „дух и демон новог законодавства“²⁵³, и додала бих, не само законодавства које је било само медијум настајуће идеологије, већ комплетног друштва на свим његовим инстанцама.

б) Епилог

Социјалистичко право је као идеолошку и моралну основу брака истицало изградњу свесне и слободне

²⁵³ Марко Младеновић, *Права и дужности*, 616.

личности, хуманих односа и развијање солидарности. Инсистирало се на љубави, узајамности и на индивидуалистичкој концепцији ове установе.²⁵⁴ Остварење ових циљева било је, како се на једном месту наводи, могуће само „ослобађањем од егоизма“ и двојног морала, који је карактерисао класно друштво.²⁵⁵ Суштинско обележје законодавства требало је да буде давање предности личним у односу на имовинске брачне односе²⁵⁶, што је спроведено тако што су законима регулисани практично само имовински односи, док је (не)придржавање моралних начела остављено слободној вољи појединца. Насупрот жељеном индивидуализму, чији развој, узгред буди речено, представља значајан део хришћанске филозофије и учења о личности, створен је простор за несметан развој управо егоизма, који је био ограничаван само личном савешћу појединца. С друге стране, главни циљ друштвене политике – дезалијенација друштва, који је налагао нужност друштвене подршке браку, подруштвљавање установа и брака и породице, усклађивање индивидуалног и друштвеног, приватног и јавног, као и чињеница да је основни објекат друштвене заштите била држава, погодовали су развоју једне наиндивидуалистичке концепције социјалне и правне политике.²⁵⁷

Можда је најбитнија разлика између социјалистичких закона и обичајно правних норми била у присуству, односно

²⁵⁴ Zagorka Pešić, *Moralna problematika*, 40; Зоран Поњавић, н. д, 520.

²⁵⁵ Zagorka Pešić, *Moralna problematika*, 5.

²⁵⁶ Марко Младеновић, *Подруштвљавање породичног права*, 363. Марко Младеновић, *Права и дужности супруга*, 616.

²⁵⁷ Марија Обрадовић, *Кривичноправни систем и грађанска права у Југославији (1945–1952)*, Токови 1, Институт за историју радничког покрета Србије, Београд, 1991, 121; Зоран Поњавић, н. д, 520; Zagorka Pešić, *Moralna problematika*, 41. Anđelka Milić, *Promene u supružanskim komunikacijama i njihovi činioci*, Sociološki pregled 2–3, Београд, 1970, 316.

одсуству правне санкције за морални преступ²⁵⁸, као и у тежишту, врсти и оправдању ауторитета коме су ови концепти били подређени. Ауторитет државе, индивидуалне љубави, савести, слободне воље... припадајући већ по својој природи линији „хоризонтале“, остали су без смисла и легитимитета које су им давале вредности „вертикале“ људског постојања. У новом једнодимензионалном светлу, трпељивост је добила предзнак мазохизма, пожртвованост епитет беспотребног мучења, милосрђе и сажаљење се тумаче као обезвређивање личности, снисхођење и послушност као слабост; законско озваничавање брака често се тумачи као пука формалност, а његова уобичајена форма као превазиђена историјска тековина...

Институција брака није била доведена у питање због, како је то у комунистичкој идеологији и теорији било очекивано, губитка (или трансформације) њених економских функција или укидања приватне својине, која је представљала њен основ,²⁵⁹ већ због релативизовања функционалности њеног садржаја (првенствено духовног), а често и форме. Последње се односи на алтернативе хетеросексуалном, моногамном браку које у последње време у неким земљама добијају поред моралног и правни легитимитет, као и на законско изједначавање брачних и ванбрачних заједница о коме ће бити речи нешто касније.²⁶⁰

Под утицајем нових идеологија, или једноставно историјских законитости, као што је већ поменуто, брак и с њим повезане институције друштва нашле су се у процесу трансформације, која је практично трајала током читаве друге половине прошлог века, а ни данас се не може рећи да је завршена. Током овог периода дошло је до слабљења значаја форме брака, пораста целибата и самачких

²⁵⁸ Марко Младеновић, *Права и дужности*, 618.

²⁵⁹ Zagorka Pešić, *Moralna problematika*, 24.

²⁶⁰ Anđelka Milić, *Sociologija porodice*, Beograd, 2001, 30.

домаћинстава, смањивања стопе закључених бракова, смањивања просечног броја чланова породице, пораста свих облика ванбрачних заједница, пораста ванбрачног наталитета, броја непотпуних породица (разведених, напуштених, ванбрачних, удовичких, мигрантских и сл.), смањења стопе наталитета, пораста броја неусклађених породица, случајева породичне патологије, сукоба генерација, психичке, полне и социјалне неусклађености појединца, пораста броја старачких домаћинстава.²⁶¹

в) „Слобода“ (од) љубави

Одавно је позната чињеница да је у традиционалним друштвима брак био више врста уговора између две социјалне групације него последица међусобне наклоности особа које су у брак ступале. Ова неоспорно тачна констатација била је, међутим, база многих, ако не нетачних, а онда површних научних тумачења и закључака, у којима је институција брака детерминисана искључиво економским параметрима. Имајући у виду идеолошку оријентисаност првих српских етнографа и тумача народних обичаја, који су практично били и последњи сведоци онога што данас сматрамо традицијом у ужем смислу, а затим и пионира југословенске антропологије, њихове закључке о концепцији брака у традиционалном српском друштву заиста морамо узимати са резервом.²⁶² Наиме, поред извора у којима се говори о моделима супротним горе наведеном,²⁶³ треба рећи

²⁶¹ Марко Младеновић, *Подруштвољавање породичног права*, 364. Марко Младеновић, *Преображај породице у Југославији*, *Анали Правног факултета у Београду* 5–6, Београд, 1969, 566.

²⁶² Zagorka Pešić-Golubović, *Teorijsko-hipotetički okvir za istraživanje promena u strukturi porodice*, *Sociologija* 3, Београд, 1966, 7–28.

²⁶³ Valtazar Bogišić, *Zbornik sadašnjih pravnih običaja u Južnih Slovena*, I, JAZU, Zagreb, 1874, 195; Јеремија Павловић, *Живот и обичаји народни*

да је распламсавање љубавног пламена какво, по данашњим схватањима треба да претходи склапању брака, било онемогућено строгим правилима традиционалног полног морала. Непридржавање ових правила, доводило је до строге осуде друштвене заједнице и делимичног или потпуног изопштења прекршиоца. Нормама и обичајима којима је регулисан уобичајен узраст за склапање брачне заједнице, олакшаван је терет забрана, те се може претпоставити да улога раних (са данашњег аспекта) бракова није била само економске природе, већ да су они своје оправдање налазили управо у потреби друштва да „љубавни пламен“ стави у оквиру легитимности. Да ли се у оваквим браковима касније развијала љубав и узајамна наклоност и какав је био интиман однос човека и жене, тешко можемо да са сигурношћу тврдимо. Ипак, чини се да је у поменутих оквирима било више шансе за „распламсавање“ нечега што у почетку можда није ни постојало, него данас када је широко раширено уверење да брак доноси гашење страсти, заљубљености, а тиме и осећање досаде и засићености.²⁶⁴

Настанак концепта романтичне љубави, на којој би брак требало да се заснива, временски се везује за крај 18. и почетак 19 века, а географски за земље западне Европе, посебно за Француску. Када је, како је примећено у једном раду, „најзад у романтизму усвојено мишљење да се брак примарно заснива на љубави и да се тиче искључиво једног мушкарца и једне жене, брак и породица као установе, почињу да се распадају“.²⁶⁵ Чини се, међутим, да су наши

у *Крагујевачкој Јасњници у Шумадији*, СеЗБ XXI, Београд, 1921, 104; Саватије Грбић, *Српски народни обичаји из среза бољевачког*, СеЗБ XIV, Живот и обичаји 8, Београд, 1909, 148; Александра Павићевић, *Народни и црквени брак*, 40, 41.

²⁶⁴ Pjer Birne, *Ljubav*, Beograd, 1999, 81.

²⁶⁵ Karin Hauzen, *Polarizacija polnih karaktera*, Rađanje moderne porodice, ur. Anđelka Milić, Beograd, 1988, 214; Александра Павићевић, *Жене и њихова моћ у друштву*, Проучавање друштвене симетрије у контексту

крајеви, а посебно њихов рурални део, остали заштићени од овог „удара љубави“ све до после Другог светског рата. Најзначајна промена која се тада дешава није била само усвајање поменутог концепта, до кога је свакако дошло, већ много више експонирање питања љубави, сексуалних односа и свега што је могло бити у вези са полним моралом, државним законима, јавним говором и полемикима. Оно што је до рата било табуисано, било као дело или као тема за разговор, оно што је спадало у сферу строге интиме или што се једноставно подразумевало, током читаве друге половине двадесетог века бива до крајности рационализовано, популарисано и „подруштвљено“.²⁶⁶

„Љубавна чежња“ француских романтичара била је уско повезана са захтевима за еманципацију жена, па је тадашњи естаблишмент, схватајући ово као озбиљну претњу институцијама брака и породице, настојао да пронађе нови легитимитет за простор женског деловања. Нововековље, а посебно последње деценије другог миленијума, донеле су са собом усвајање принципа равноправности полова. Ово се, како је већ поменуто, сматрало једном од највећих тековина социјалистичке револуције, која је, заједно са „новим“ концептом љубави, представљала најдиректнији канал подруштвљавања или, судећи по неким последицама, разбијања породице. Последице нису биле, како би се на основу реченог могло закључити, изазване толико женином запосленошћу ван домаћинства, већ су много више биле резултат процеса мењања и мешања улога, чије се најдраматичније деловање још увек испољава у базичној сфери људске егзистенције – сфери сексуалности.²⁶⁷

полних улога, ГЕИ САНУXLVIII, Београд, 1999, 73–95.

²⁶⁶ Анђелка Лазаревић, *Сексуална потенција-импотенција као појам у нашим народним обичајима*, ГЕИ САНУ XXIV, Београд, 1975, 115.

²⁶⁷ Pjer Birne, н. д, 55.

Прокламована вредност социјалистичког друштва била је, бар по дефиницији, брачна заједница заснована на узајамном поштовању, разумевању, помагању и љубави.²⁶⁸ Веома слично хришћанском поимању брака. Међутим, оно на чему се посебно инсистирало било је усклађивање везе између репродукције, љубави и сексуалних односа. Ова питања нису непосредно регулисана законом, али су директним или индиректним сугерисањем сексуалних слобода и генералним еротизовањем друштвеног окружења, наметана као врло битна.²⁶⁹ Осим што је у основи настала као критика традиционалног морала и „пуританског система сексуалне репресије“, „сексуална револуција“ је била логична последица нове ситуације на „брачном тржишту“, настале услед продуженог школовања и одлагања тренутка заснивања брачне заједнице.²⁷⁰ И док је у хришћанском и народном схватању као једина легитимна могућност сексуалног реализовања егзистирао брак, нови систем за ову врсту људске реализације није тражио никакав посебан легитимитет, па чак ни љубавни. Поменутом револуцијом, изведеном наводно у име љубави, отворен је простор предбрачним сексуалним слободама, што је довело до интензивирања сексуалног живота припадника оба пола, а посебно жена, што је опет довело до пораста броја напуштене деце, намерних и спонтаних побачаја, младих неодатих мајки...²⁷¹ Друштвени проблеми били су садржани не само у поменути појавама, него и, како је записано у студији Пјера Бирнеа, која је од 1973. године у Француској доживела пет издања, „у личном растројству и очају до којих веома често доводи прерани љубавни цинизам. Та безизлазност појачана је гађењем према љубави – па чак и

²⁶⁸ Илија Бабић, н. д, 9.

²⁶⁹ Рјег Вирне, 69, 72.

²⁷⁰ Исто, 48, 60.

²⁷¹ Исто, 73.

животу – које представља чест резултат ових бројних искустава“.²⁷²

Породична законодавства социјалистичких земаља, а посебно СССР-а су, под утицајем теорије о слободној љубави описаној као „испијање чаше воде“, настојала да укину све формалне стеге за закључење и развод брака које су карактерисале „класно друштво“.²⁷³

Критика традиционалног модела међуполних односа заснивала се на тврдњи да је, у овим оквирима, функција репродукције била морално и психолошки строго одвојена од задовољавања сексуалних потреба и испуњавања емотивне потребе за љубављу између полова.²⁷⁴ Иако је очигледно да оваква тврдња има своју основу у економском детерминисању брачне заједнице, нужно се намеће питање, да ли се, као научна истина, може изнети теза да сексуалне (па и љубавне) потребе нису могле бити задовољене у процесу репродукције који се одвијао у традиционалној породици патријархалног типа? Поред овога, просто се намеће констатација да и у савременом друштву поменута три елемента егзистирају прилично независно. Иако не поседујемо статистичку евиденцију о овом питању, мислим да скоро са сигурношћу можемо да тврдимо да највећи број сексуалних односа данас није (ни морално, ни психолошки, ни реално) повезан са репродукцијом. Што се тиче повезаности ових односа са љубављу, ствари вероватно стоје мало боље, али не бих се усудила да претпоставим колико боље. Идеја „слободне љубави“, коју је требало развијати у новим, социјалистичким односима подразумевала је „ослобођење полова да самостално одлучују о склапању

²⁷² Исто, 74

²⁷³ Marko Mladenović, *Neke alternative porodice*, Gledišta 3, Beograd, 1966, 324, 325.

²⁷⁴ Zagorka Pešić-Golubović, *Teorijsko-hipotetički okvir*, 11.

љубавних веза²⁷⁵, али је немогућност налажења граница и мере слободе довела до тога да је, како се тврди код истог аутора, „сексуално иживљавање постало мерило слободоумности и еманципованости“.²⁷⁶ Погрешно схватање слободе и последице до којих је оно довело, углавном су објашњавани негативним утицајима западних култура, као и бурним и наглим процесима трансформације традиционалног друштва. Неоспорно дејство ових дешавања на промене у полном понашању и схватању полног морала није, међутим ни једини, а ни основни њихов узрок. Значајно место у овом систему узрока и последица припада и процесу атеизације и секуларизације. Њима су и у области полног понашања „укинути“ репери којима би се одредила граница дозвољеног и пожељног у свакој сфери људског живота, а нови, чије би вредности биле тако апсолутне, једноставно нису понуђени. У новим идејним оквирима свако понашање и размишљање, осим онога које је повећавало личну слободу и независност, постајало је безпредметно, чему се чак не би могло много замерити, када последице ових процеса, на глобалном нивоу, не би представљале сведочанство изневерених основних принципа хуманизма.

г) Брачно законодавство и брачна структура

До периода после Другог светског рата, питања из брачног законодавства решавана су, осим обичајно правним нормама и малобројним законским актима, и на основу *Брачних правила* Српске православне цркве, издатих 1933. године. Црква је и након доношења ОЗОБ-а, 1946. године, наставила да евенуталне брачне спорове решава на основу истих закона, с тим што је број лаика који су се тим поводом обраћали црквеним властима био изузетно мали. Године

²⁷⁵ Zagorka Pešić, *Moralna problematika*, 17.

²⁷⁶ Исто, 21.

1981. донет је Закон о брачним и породичним односима, који је, уз извесне допуне, био на снази до доношења Породичног закона 2004. године. Могло би се рећи да се заједничка основа ова три закона понајвише манифестује у схватању брака као моногамне, хетеросексуалне заједнице, док је њихова основна разлика (ако овде изоставимо ону која се тиче десакрализације брака, о којој је већ било говора) испољена у дефинисању трајности, односно раскидивости брачне заједнице. Наиме, иако се брак и у ОЗОБ-у и у ЗБПО-у дефинише као законом уређена, потпуна и трајна заједница живота мужа и жене, принцип апсолутне раскидљивости брачне заједнице изражен је већ у првом послератном закону.²⁷⁷ Овде се истиче да брак може престати не само смрћу једног од супружника или њиховим оглушењем о брачне дужности, него и у случају да њихов заједнички живот постане „неподношљив“.²⁷⁸ С друге стране, хришћанско законодавство је преузело став римско-византијских правника, по коме је брак „таква веза која се ни по садржају обухваћених односа, ни у њиховом трајању не може дефинисати каприциозном вољом странака и променом њихових расположења“.²⁷⁹

Што се тиче општих одлика брака и промена до којих је дошло увођењем нових закона, требало би поменути још и питање заједничког становања супружника, које је у праву предратне Југославије решавано, односно одређивано на основу пребивалишта мужа. Из етнографских извора је познато да патрилокалност није била апсолутно правило у народном животу, али је ипак у новијем законодавству наглашено начело по коме одлука о месту заједничког домаћинства треба да буде резултат споразума супружника.

²⁷⁷ Мехмед Беговић, *Породично право*, Београд, 1961, 6, 30; Илија Бабић, н. д, 9.

²⁷⁸ Мехмед Беговић, н. д, 32.

²⁷⁹ Бранко Цисарж, н. д, 12.

При томе, у члану 8 ОЗОБ-а додаје се да „...трајни неспоразум о овој ствари доводи до несношљивог живота, а то само по себи представља узрок за развод брака“.²⁸⁰ Принцип једнакости, као потка великог броја одредби, видљив је и код оних које се тичу одређивања личног имена детета, односно презимена које носе супружници након закључења брака. И ово питање се решава споразумно, при чему су ОЗОБ-ом биле отворене следеће могућности: супружници су као заједничко могли да изаберу мужевљево презиме; свако је могао да задржи своје презиме и свако је свом презимену могао да дода и презиме другог супружника. Иако то није нигде изричито речено, из текста закона се може закључити да није био дозвољен споразум по коме би супружници, као заједничко, узели презиме жене. У коментару закона је чак то и образложено обзирима према народним схватањима, по којима би због оваквог избора муж могао бити извргнут подсмеху средине.²⁸¹ Ипак, ова одредба је већ представљала радикалну промену у односу на народне обичаје и традицију, али је ЗБПО по овом питању отишао још даље. По члану 402 овог закона, поред могућности које су биле прописане ОЗОБ-ом, постојала је и могућност да за заједничко презиме буде изабрано презиме жене. Поред овога, свако је уз своје презиме могао да дода и презиме брачног друга, с тим што је редослед презимена такође остављан њиховој индивидуалној вољи. Заједничка деца морају носити заједничко презиме супружника, а ако такво не постоји, опет се споразумом одлучује чије ће презиме носити. Браћа и сестре, деца истих родитеља, морају носити исто презиме.²⁸² Овакав став законодавца упућује свакако на могућност слободнијег и ширег схватања презимена као ознаке личног идентитета и припадности. Занимљиво је, међутим, да се, и поред наведених опција, код нас највећи

²⁸⁰ Мехмед Беговић, н. д, 75.

²⁸¹ Исто, 74.

²⁸² Илија Бабић, н. д, 496, 500.

број парова одлучује за „класичну“ варијанту, односно, мужевљево презиме постаје заједничко.

Ипак, следећи линију развоја законодавства, можда би се од будућих закона могло очекивати да допусте и „размену“ презимена између нововенчаних.

Што се тиче брачних сметњи, забрана и дужности, овде треба поменути оне које представљају показатељ промена унутар наведених законских система, као и њихове међусобне разлике.

Посебно су, због директне везе са претходним поглављем, занимљиве одредбе о девојачкој невиности, које се налазе само у старијим црквеним законима, док се у ОЗОБ-у и ЗБПО-у овај проблем уопште не помиње. Грчко-византијско државно законодавство је недевственост невесте (осим ако се радило о удовици или распуштеници) сматрало брачном сметњом, те се брак склопљен са оваквом девојком сматрао ништавним.²⁸³ Иако се међу одлукама васељенских и помесних сабора и апостолским правилима не могу наћи одредбе које би директно говориле о недевственности као сметњи за склапање брака, казне које су овим канонима предвиђене за учеснике у „преступним везама“ јасно говоре о ставу цркве по овом питању.²⁸⁴ У савременом црквеном законодавству, односно у Брачним правилима СПЦ предбрачна невиност се такође не помиње као брачна сметња.²⁸⁵

Основна промена која је у вези са овим питањима уведена ОЗОБ-ом, тичала се укидања великог броја брачних сметњи које су биле прописане ранијим законима. Најпре су се на удару нашле сметње верског карактера, па је овим

²⁸³ Бранко Цисарж, н. д, 102.

²⁸⁴ Никодим Милаш, II, 355, 382; I, 137.; Александра Павићевић, *Народни и црквени брак*, 62.

²⁸⁵ Бранко Цисарж, н. д, 102.

законом проглашено да духовно сродство, разлика вере, свештенички чин и монашки завет више не представљају сметње за склапање брака. Даље су укинуте сметње осуде због браколомства, велика разлика у годинама између супружника или њихова дубока старост, као и сметња сродничког односа насталог услед усвојења. Законодавац је задржао став о тазбинском, као и о крвном сродству у побочној линији као брачним сметњама, али је исте ограничио и учинио „уклонљивим“. Тако је само први степен тазбинског сродства проглашен за брачну сметњу, али са могућношћу диспензације, а исто је важило и за четврти степен побочне линије крвног сродства. Потоње је значило да на пример, по посебном одобрењу надлежних органа, првобратучад могу склопити законити брак.²⁸⁶ Ове одредбе је преузео и ЗБПО.²⁸⁷

Занимљива је и промена у вези са формом закључења брака, која можда најдиректније проистиче из трансформације ове институције од свете тајне у световни уговор. Ово се односи на чињеницу да је позитивним законима омогућено да један брачни друг присуствује регистрацији брака преко свог опуномоћника. Оваква могућност у црквеном праву не постоји.

Дужности на које се ступањем у брак супружници обавезују исте су у сва три анализирана закона. Оне се односе на обавезу заједничког живота, узајамне верности и помагања. У оба државна закона, поред ових, прописана је и дужност обостраног омогућавања слободног избора рада и занимања супружника, а у Брачним правилима су наведене и посебне дужности сваког од њих. Тако је муж дужан да са женом поступа „као са равним себи“, а као њена основна

²⁸⁶ Мехмед Беговић, н. д, 37–44.

²⁸⁷ Илија Бабић, н. д, 31–42.

дужност истакнуто је рађање и васпитавање потомства и брига о домаћинству.²⁸⁸

г.а) Пожељност брака и услови за његово закључење

Позната је чињеница да је у нашем народу брак представљао практично једини пожељан и прихватљив начин живота сваке одрасле особе. Он је сматран логичним исходиштем и завршетком младалачких дана, као и битним обележјем личног идентета и друштвеног угледа. Целибат је генерално био редак, а безбрачни су скоро увек били на овај или онај начин стигматизовани.²⁸⁹ Црква је, такође, имала афирмативан став према браку, а као једини оправдани разлог за целибат прихватала је монашки завет.²⁹⁰

Што због поремећене старосно-полне структуре која је настала као последица процеса урбанизације и индустријализације, што због промењених схватања и уверења, у савременом друштву брак је престао да буде тако апсолутно пожељан облик „удруживања“, а целибат је задобио статус „текуће појаве“.²⁹¹ Овоме је вероватно допринео и бољи третман који је у државним законима добила ванбрачна заједница, али о томе ће бити речи у посебном поглављу. Свакако, на основу извода из статистике, током читаве друге половине 20. века видљива је

²⁸⁸ Мехмед Беговић, н. д, 71; Бранко Цисарж, н. д, 129, 130, 131.

²⁸⁹ Миленко Филиповић, *Таковци*, 44; Миленко Филиповић, *Височка нахија*, 80; Никола Пантелић, *Бор*, 124; А. Јовановић, *Историјски развитак српске задруге*, 89; В. Николић, *Метохија*, 65; Vera Erlih, *Jugoslavenska porodica i transformaciji*, 150; Александра Павићевић, *Народни и црквени брак*, 32.

²⁹⁰ Никодим Милаш, *Правила православне цркве са тумачењима* I, Нови Сад, 1895 120, 121, 50; II, 37.

²⁹¹ Milica Sentić, *Karakteristike razvoja sklopljenih i razvedenih brakova*, 331.

тенденција опадања броја склопљених бракова. За целокупно подручје Југославије, број склопљених бракова на хиљаду становника износио је 1946. године 13,2, док је 1962. тај број смањен на 8, 6.²⁹² У периоду 1950 – 1954. године, у ужој Србији је у просеку годишње склапано по 49 870 бракова. Просек за период 1955 – 1959. износио је 42 163. Године 1960. склопљено је 44 294 брака, 1961. 44 524, 1962. 41 110, 1964. 42 239, 1965. 44 189, 1966. 43 209, 1970. 49 830, 1974. 48 105, 1975. 45 973, 1976. 44 621, 1977. 45 622, 1980. 42 170.²⁹³

Табела 1:
Број склопљених бракова у Србији без покрајина
1950 – 1991. године

година	број склопљених бракова	година	број склопљених бракова
1950-1954	49.870/год	1970	49.830
1955-1959	42.163/год	1974	48.105
1960	44.294	1975	45.973
1961	44.524	1976	44.621
1962	41.196	1977	45.622
1964	42.239	1980	42.170
1965	44.189	1991	33.698
1966	43.209		

²⁹² *Statistički prilog*, Stanovništvo 1, Beograd, 1962, 151.

²⁹³ *Statistički prilog*, Stanovništvo 1, Beograd, 1964, 89; *Statistički prilog*, Stanovništvo 2–3, Beograd, 1965, 202; *Demografski pregled*, Stanovništvo 2 Beograd, 1966, 128; *Statistički prilog*, Stanovništvo 1, Beograd, 1966; *Statistički prilog*, Stanovništvo 3–4, Beograd, 1970, 305; Dragoljub Tasić, *Starenje stanovništva SR Srbije van teritorija SAP*, Stanovništvo 1–4, 1979–1981, 206.

Тенденција смањења годишњег броја склопљених бракова постала је посебно видна 1991. године, када је у централној Србији склопљено 33 698 бракова.²⁹⁴ Наведени подаци су ради веће прегледности приказани у табели 1.

Године 1970, стопа склопљених бракова показала је раст у односу на ону забележену 1962. Ипак, 1971. године регистровано је 36,5% целибатера у мушком, односно 29,7% у женском делу становништва. Овај проценат је, посебно када се ради о мушкарцима знатно порастао у односу на 1948. годину, када је износио 31,7%.²⁹⁵ Интезивирање процеса разградње традиционалног начина живота, као и почети социјалне кризе осамдесетих година, достижу своју кулминацију почетком деведесетих. Једна од видљивих последица тих кретања је и вредност стопе склопљених бракова која је, у односу на 1950. годину, своју најнижу вредност достигла 1991. Тада је у централној Србији регистровано 21,3% неударних девојака, у доби између 24. и 29-те године. Према незваничним резултатима Пописа из 2002. године, сваки четврти становник Србије (без Косова), старији од петнаест година био је ван брака.²⁹⁶ Одлагање склапања брака, односно померање одлуке о тренутку заснивања брачне заједнице у старији узраст, које карактерише савремено друштво, свакако је дало свој допринос оваквој демографској слици, али је оно ипак само један од њених узрока.

Црквеним и обичајним правом, благослов родитеља за ступање у брак био је прописан као један од битних услова

²⁹⁴ Mina Petrović, *Sklopanje i razvod braka prema školskoj spremi*, Stanovništvo 3–4, Beograd, 1994, 82.

²⁹⁵ Ruža Petrović, *Odlike braka u Jugoslaviji*, u: *Domaćinstvo, porodica i brak u Jugoslaviji*, ur. Anđelka Milić, Institut za sociološka istraživanja Filozofskog fakulteta u Beogradu, Beograd, 1981, 179.

²⁹⁶ Радивојша Б, *Епидемија одложених бракова*, Политика 5. новембар, 2003, 1, А9

за почетак живота ове заједнице. Истовремено је, међутим, црква прописивала да „не може бити закључен законити брак без узајамне и неизнуђене сагласности оних који у њега ступају“, а родитељима је забрањивано да силом наводе своју децу да по овом питању поступају противно својој вољи.²⁹⁷ У наведеним државним законима категорија родитељског благослова у потпуности је искључена.

Одговарајући узраст будућих супружника прописан је у свим законима и он се углавном одређивао у односу на пунолетство. Граница пунолетства је била различита у различитим законима. По Српском грађанском закону она се налазила на седамнаестој години за мушкарце, односно петнаестој за девојке, с тим што је надлежни архијереј могао да одобри склапање брака и женику од петнаест и невести од тринаест година.²⁹⁸ По правилима СПЦ, из 1934. године, пунолетним се сматрао мушкарац од осамнаест и девојка од шеснаест година, али су, опет, уз одобрење надлежних црквених органа у брак могли ступити и младић и девојка од шеснаест, односно четрнаест година.²⁹⁹ У ОЗОБ-у, као и у ЗБПО-у осамнаеста година живота је установљена као граница пунолетства без обзира на пол. По допуштењу суда могле су у брак ступити и млађе особе, с тим што овај закон није изричито прописао доњу границу животне доби. Ипак, закључак о томе да се она налази на четрнаестој години може се извући из паралеле са Законом о старатељству, у коме је одређено да лица млађа од тог узраста не могу склапати никакве уговоре, па тиме ни брачни. У коментару члана 49 ЗБПО-а, наводи се да у брак не може ступити лице које није навршило четрнаесту годину живота.³⁰⁰ Горња старосна граница за ступање у брак, која по *Брачним правилима*

²⁹⁷ Цисарж, 63.

²⁹⁸ Беговић, *Породично право*, 43; Цисарж, 68.

²⁹⁹ Бабић, 43, Цисарж, 68.

³⁰⁰ Бабић, 45.

износи седамдесет година за мушкарце, односно шездесет за жене, у државним законима није одређена.³⁰¹

Народни обичаји у вези са временом ступања у брак били су различити у различитим крајевима. У околини Београда је, на пример, просечна и уобичајена старост невесте била око петнаест – шеснаест година, а младића седамнаест.³⁰² На државном нивоу број малолетничких бракова (дакле, законски регистрованих) све до седамдесетих година није показивао неке устаљеније тенденције раста или опадања, осим тенденцију све веће феминизације овог феномена. Тако је у СФРЈ 1953. године склопљено 11 039 оваквих бракова. У овом броју било је 81,4% бракова где су жене биле малолетне. Године 1961. број бракова је опао на 9 921, а учешће малолетних жена се повећало на 91,7%. Десет година касније, 1971. склопљено је 19 014 малолетничких бракова у којима је било 95,2% оних у којима је жена била малолетна, а 1975. тај број износи 14 147, односно 97,1 % бракова са малолетним женама.³⁰³ За подручје уже Србије располажемо подацима за свега три године: 1948. брак је склопило 988 малолетних жена и 706 малолетних мушкараца; 1953. године имамо број од 376 малолетних жена и 170 малолетних мушкараца, а 1961. 505 жена и 164 мушкараца.³⁰⁴ Без обзира на овакав демографски ток, број малолетничких бракова у Србији без покрајина, 1991. године био је још увек релативно висок и износио је 38,1 % свих склопљених бракова те године.³⁰⁵ Тенденција опадања раних бракова, односно оних у којима је бар један од супружника млађи од 20 година, као и генерална тенденција одлагања склапања

³⁰¹ Беговић, 43; Цисарж, 70.

³⁰² Зорица Дивац, *Испитивање породице и брака у околини Београда*, ЗБЕИ САНУ 14–16, Београд, 1984, 97.

³⁰³ Ruža Petrović, н. д, 188.

³⁰⁴ Ruža Petrović, *Odluke braka*, 198.

³⁰⁵ Marina Blagojević, *Demografska slika Srbije*, 47.

брака у каснији узраст, у савременом југословенском друштву постаје видљива од 1952. године³⁰⁶. На југословенском нивоу 1952. године просечна старост при склапању брака била је 22,0 године за жене и 24,8 година за мушкарце. У 1961. години овај просек је био нешто већи: 22,4 године за жене и 25,4 година за мушкарце.³⁰⁷ Године 1971. просечна старост жена при склапању брака на територији уже Србије била је 23,3 године, 1976. 24,4, а 1981. достигла је ниво од 24,9 година.³⁰⁸ У последњој деценији 20. века ова вредност је показала значајан пораст. Наиме, 1994. жене су, у просеку, при склапању првог брака имале 26,1 годину, а 2004. чак 28,3 године. У истом временском интервалу просечна старост мушкараца који су по први пут „упловили“ у брачну луку износила је 29,7, односно, 32,1 годину.³⁰⁹ Ипак, треба поменути запажање да се у руралним срединама просечни узраст супружника при склапању брака није много променио, као и то да се малолетнички бракови у новије време појављују у и у срединама где их раније није било, и са карактеристикама различитим од оних који су овакве бракове одликовали у традиционалном друштвеном контексту.³¹⁰

Током деведесетих година двадесетог века, друштвена и економска криза, удружене са већ много раније

³⁰⁶ Milica Sentić, н. д. 336.

³⁰⁷ Olivera Burić, *Године ступања у брак и рани бракови у Југославији*, Sociologija 1–2, Београд, 1963, 83.

³⁰⁸ Gordana Todorović, *Репродукција и плодност становништва Србије*, Stanovništvo 3–4, Београд, 1991, 80.

³⁰⁹ <http://webrzs.statserb.sr.gov.yu> (20. септембра 2006.).

³¹⁰ Видосава Стојанчевић, *Савремене промене у традиционалним сродничким односима, браку, породичном и друштвеном обичајном животу*, ЗБЕИ САНУ 10, Београд, 1980, 124. Миљана Радовановић и Десанка Николић, *Закључна разматрања о резултатима проучавања промена у народној култури на селу у Србији*, ЗБЕИ САНУ 10, Београд, 1980, 138, 146, 145.

видљивим последицама разградње традиционалног система вредности, оставиле су траг и у овој сфери друштвеног живота. То се може препознати у резултатима последњег пописа, 2002. године, у којима је забележено да је у Србији (без Косова) свака десета жена у животном добу између 35. и 40. године неудата, док је међу онима између 40-те и 60-те свака двадесета.³¹¹

Генерално, као узроци одлагања склапања брака наводе се немогућност остварења самосталног живота младог брачног пара, који би подразумевао, од родитељског дома одвојен стамбени простор, као и запослење, затим продужено школовање и „већа очекивања од брака“, која карактеришу савремену омладину.³¹² Ипак, као битан проблем овде треба истаћи и поремећај старосно-полне структуре становништва, до кога је примарно довео процес урбанизације стварајући, посебно у последњој деценији двадесетог века проблем мањка женског становништва у руралним а вишка у градским срединама.³¹³

Поред наведених услова, законима је био прописан и онај који се тицао забране склапања брака за сроднике у одређеном степену сродства. Може се рећи да колико су ове норме биле развијене и стриктне у обичајном праву и народном животу, па и у црквеним законима, толико су оне у социјалистичком, државном законодавству биле сведене на најужи круг сродника. Основне промене до којих је дошло у државним законима у односу на претходне, већ смо споменули када смо говорили о *брачним сметњама*. Крвно сродство у правој усходној и нисходној линији егзистирало је као апсолутна, односно неуклоњива брачна сметња, без обзира на степен сродства и у канонском и у позитивном

³¹¹ *Политика*, среда 5. новембар, 2003, А9.

³¹² Ruža Petrović, н. д, 173.

³¹³ Svetozar Livada, *Socijalno-demografske promene*, 43; Miroljub Rančić, н. д, 9.

праву. Међутим, за разлику од цркве која је прописала забрану склапања брака између сродника до седмог степена побочног крвног сродства, у државним законима ова граница је померена на трећи степен.³¹⁴ Иако је по доношењу ОЗОБ-а црква апеловала да се као први дозвољени степен овог сродства рачуна пети,³¹⁵ законом је било прописано да већ четврти степен крвног сродства у побочној линији представља уклоњиву брачну сметњу.³¹⁶ Прописана, али и уклоњива брачна сметња био је и први степен тазбинског сродства, као и први степен сродства по усвојењу, док је у *Брачним правилима* двородно сродство третирано као неуклоњива сметња до трећег степена, а сродство по усвојењу до другог.³¹⁷ У анализама државних закона, тврдило се да је у њима усвојен принцип да се тазбинско сродство рачуна по слици крвног сродства,³¹⁸ али из законских норми постаје јасно да је овај принцип био усвојен само у техничком смислу. Наиме, на овај начин је олакшано рачунање сродничке удаљености, али је „испуштена“ његова идеолошка основа. Она се налази управо у рачунању степени двородног и трородног сродства, који је црква примењивала, а који је проистицао из уверења и учења да муж и жена у брачној заједници постају једно тело. Због тога се рачунало да је, на пример, муж, од жениних сродника удаљен онолико степени колико и она сама. Чињеница да је одредбама државног законодавства одобрен брак левиратског и сороратског типа, затим брак између два брата и две сестре, свекра и снахе, зета и таште,³¹⁹ указује на оправданост горе

³¹⁴ Б. Цисарж, н. д, 75, 76; М. Беговић, *Породично право* 36, 37.

³¹⁵ Р. Радић, *Држава и верске заједнице*, 199.

³¹⁶ М. Беговић, *Породично право*, 36

³¹⁷ Цисарж, н. д, 79, 86.

³¹⁸ Бабић, н. д, 42.

³¹⁹ Беговић, *Породично право*, 36-42; Бабић, н. д, 41-43; Цисарж, н. д, 81.

изнете тврдње. Поред тога, треба приметити да је већина поменутих могућности у закону дата у виду диспензације, односно уклоњиве брачне сметње, па би свакако било занимљиво размислити о смислу оваквих одредби. Да ли оне представљају идеалтипски модел, који је законом предложен, а његова необавезност врсту снисхођења људским слабостима? Или су те релативне забране само корак на путу до потпуног нестајања било каквих забрана?

Духовно сродство, као брачна сметња у државним законима није узето у обзир.³²⁰

Покушавајући да одговори потребама савременог живота и све присутнијег тренда мултикултуралности, црква је у новије време одобрила својој пастви склапање мешовитих бракова, подразумевајући под њима искључиво бракове са припадницима оних хришћанских вероисповести чије је крштење признато од стране православне цркве. Поред тога, брак је морао бити закључен у православном храму, уз писмено обавезивање неправославног супружника да свог брачног друга неће нагонити да промени веру и да ће допустити да њихова заједничка деца буду крштена у православној цркви.³²¹

г.б) Пре, за време и ван брака

Предбрачна „чистота“ која је у обичајном праву и народном животу егзистирала као једна од битних детерминанти девојачког угледа и као један од услова стабилног и трајног брака, ни у савременом црквеном, ни у државном законодавству није успостављена као брачни услов. У коментару члана 77 ЗБПО-а наглашено је да се заблуда о невиности жене не сматра *заблудом о битним*

³²⁰ Цисарж, 75, 86.

³²¹ Исто, 184.

особинама брачног друга, чак ни у ситуацијама када је она (невиност) била предвиђена као услов за склапање брака.³²² Иако је грчко-византијско државно законодавство недевичност невесте прописивало као брачну сметњу, у канонима православне цркве она егзистира више као морални закон. Предбрачна девственост била је, као таква захтевана и од младића и од девојака, а непоштовање ове норме било је санкционисано одређеним периодом одлучења од причешћа.³²³ Каноничко третирање овог проблема било је повезано са схватањем и тумачењем појма блуда, које је у црквеној догми битно различито од оног на који наилазимо у важећим државним законима. Док је православна црква блудочинством сматрала полни акт којим се не вређа треће лице, дакле, муж или жена, позитивним законима он није прецизно одређен. Одредбе о „блудним радњама“ налазимо у Кривичном закону (даље: КЗ), у коме је истакнуто да оне не улазе у састав појма обљубе и противприродног блуда, мада се понајвише помињу у овом контексту. Наиме, по оквирној дефиницији датој у овом закону блудним радњама се сматрају делатности којима се „задовољава или побуђује полни нагон, а којима се објективно, грубо повређују морална схватања грађана“.³²⁴ Иако крајње релативизована већ самом дефиницијом, одређивање ове појаве постаје још проблематичније када се има у виду да је у КЗ она претходно повезана са члановима 103 – 107, у којима се говори о санкционисању обљубе, принуде и противприродног блуда.³²⁵ Тамо је прописана одговарајућа казна за онога „ко у случајевима из чл. 103 – 107 изврши само блудну радњу“ (дакле, не и обљубу). Из овога произлази, а негде је између редова тако и речено, да се под блудом подразумева

³²² Цисарж, н. д, 102. Бабић, н. д, 85.

³²³ Исто, 102; Александра Павићевић, *Народни и црквени брак*, 62.

³²⁴ Љубиша Лазаревић, *Кривични закон Републике Србије са краћим коментаром*, Београд, 2002, 116.

³²⁵ Исто, 116.

задовољавање полног нагона на „мање уобичајен“ начин, али није прецизирано да ли се ово односи и на исте радње спроведене у браку. Осим поменутог, под блуд се подводи и лезбејство, док је супротна појава сврстана у противприродни блуд.³²⁶ Треба напоменути да се у коментару члана 108, поред покушаја дефинисања поменутих категорија, налази и став о потреби схватања противприродног блуда као слободног опредељења појединца, па тиме и појаве коју не треба санкционисати. Ово је значајна промена у односу на став Кривичног законика СФРЈ, по коме је за противприродни блуд (полни однос између лица мушког пола и полни однос са малолетним лицем или лицем које је починиоцу поверено ради чувања, васпитања и учења) строго кажњаван. Поред тога, често у тумачењима и у судској пракси долази до преплитања појмова блуда и противприродног блуда, па је у КЗ наглашено да су ове делатности инкриминисане само уколико су спроведене принудом (било да се ради о сили или претњи), као и према немоћном или малолетном лицу које није навршило 14 година. Као извршилац дела противприродног блуда у закону је наведено мушко лице, док пасивни субјекат може бити и мушког и женског пола.³²⁷ Брачна правила оперишу, као синонимима, терминима противприродног блуда и противприродног полног дела, сматрајући под овим појаве содомије и мужеложништва, прописујући за њих исту епитимију која је у канонима предвиђена за убиство.³²⁸

Посебно интересовање изазива начин на који је у законодавству било решено питање ванбрачних заједница и то због чињенице да су невенчани, тј „обичајни“ бракови у српском народу били релативно честа појава. Они су се појављивали у неколико различитих облика, од којих се, као

³²⁶ Исто, 116, 113.

³²⁷ Исто, 110-117.

³²⁸ Цисарж, н. д, 171, 172.

најчешће могу издвојити ванбрачне заједнице које су склапане без намере каснијег позакоњења, затим тзв. бракови „на пробу“, чији је циљ био „провера“ особине супружника, а најчешће могућности рађања, и ванбрачне заједнице малолетника, које су легализоване по преласку границе пунолетства.³²⁹ Српски грађански законик, у сагласности са црквеним канонима није признавао никакве правне последице ванбрачним заједницама, а сама црква се трудила да озакони што већи број ових обичајних веза. Поред тога, по СГЗ-у ванбрачној деци је било онемогућено да наследе своје родитеље, а њихов генерални правни и друштвени статус, као и статус ванбрачних мајки био је прилично лош. Утврђивање очинства по овом закону није било дозвољено, што је, поред осталих разлога, утицало на висок степен смртности ванбрачно рођене деце.³³⁰ Ипак, с обзиром на чињеницу да су невенчани бракови у народу били признати скоро исто као и они законским путем засновани, може се претпоставити да су случајеви чедоморстава много чешће били повезани са рађањем ван било какве заједнице, брачне или ванбрачне. У праву нове Југославије, у периоду пре Другог светског рата, фактичким заједницама је било признато да могу бити основ за заснивање одређених права. Устав ФНРЈ и ОЗОБ апсолутно су фаворизовали брачну у односу на ванбрачну заједницу, те су потоњој негиране било какве правне последице, али, за разлику од цркве, државни органи нису вршили никакав притисак, нити агитацију за позакоњење обичајних бракова.³³¹ Имовински и други односи у обичајним браковима и даље су, међутим решавани путем обичајног права, а чињеница да је функција цркве у питањима брачног права била маргинализована, резултирала

³²⁹ Ruža Petrović, *Demografsko socijalna obeležja braka u SR Srbiji*, Sociologija 1, Beograd 1975, 68.

³³⁰ Беговић, *Породично право*, 147.

³³¹ Zorica Rajković, *Neke specifičnosti sklapanja braka na selu*, EP 11, Beograd, 1973, 106.

је повећањем броја ванбрачних заједница у Југославији. На пораст невенчаних бракова утицали су и нове законске одредбе, које су се тичале прописаног узраста будућих супружника, као и имовинских односа.³³² Тако је, на пример, право на пензију преминулог супруга било условљено чињеницом да преживели супруг није основао нову брачну заједницу, што је поговодало заснивању конкубината.³³³ Седамдесетих година двадесетог века, када је савезне законе о браку и породици требало заменити републичким, било је међу правницима предлога за изједначење брачних и ванбрачних заједница и то посебно у области имовинских односа и права венчаних, односно невенчаних супружника. С обзиром да су демографи истовремено констатовали вишак жена у укупном становништву, сматрало се да би се признавањем правних дејстава ванбрачним заједницама и овај проблем могао решити. Тврдило се, наиме, да би се тиме омогућило том „вишку“ женског становништва да уместо у незакониту ступи у легалну заједницу.³³⁴ Поштујући оваква хуманистичка настојања, мора се ипак приметити да, с обзиром да легализација ванбрачне заједнице свакако не би повећала број мушкараца у укупном становништву, она у себи садрже тежњу легализације својеврсне полигамије. Уз образложење да би овакво решење довело у питање опстанак институције брака, као и уз указивање на проблеме који би могли настати у случајевима постојања више ванбрачних заједница једног лица, ови предлози су одбијени, тачније речено, њихова реализација је одложена.³³⁵ Законодавац је предвиђао да се евентуална имовинска питања и спорови настали у фактичким заједницама могу решавати на основу

³³² Ruža Petrović, *Odlike braka*, 174; Marko Mladenović, *Mesto porodice*, 99.

³³³ Marko Mladenović, *Mesto porodice*, 99.

³³⁴ Марко Младеновић, *Преображај породице*, 559.

³³⁵ Беговић, *Како уредити имовинске односе супруга*, *Анали Правног факултета у Београду* 1–3, Београд, 1972, 59, 61.

одредби грађанског, а не брачног права.³³⁶ Ипак, Уставом ФНРЈ из 1946, као и одредбама ОЗОБ-а направљен је битан корак у решавању до тада дискриминативног статуса ванбрачне деце.³³⁷ Наиме, она су овим правним актима изједначена са брачном, али само у односу на своје родитеље, а не и на остале сроднике.³³⁸ Поред тога, законом је одобрено утврђивање очинства, олакшан је поступак позаконџења ванбрачне деце, а деца рођена у ништавним браковима признавана су као брачна.³³⁹ Руковођен уверењем да су ванбрачне мајке најчешће те које напуштају децу, законодавац је предвидео иста права на социјалну заштиту и осигурање свим мајкама и свој деци, без обзира на њихов брачни статус.³⁴⁰ Уставом СФРЈ и његовим допунама, 1963. године положај брачне и ванбрачне деце у потпуности је изједначен, што је значило комплетно укључивање ванбрачне деце у сроднички систем родитеља са свим наследно-имовинским правима и обавезама. И у ЗБПО-у је чланом 7 наглашено да „деца рођена у браку или ван брака, према родитељима и другим сродницима имају иста права и дужности“.³⁴¹ Иако је у овом закону истакнуто да потпуну правну заштиту устава и закона ужива брачна, а не ванбрачна заједница, овде се у признавању правних дејстава потоњој отишло још даље него у претходним законима.³⁴² Тако је у члану 16 ЗБПО „ванбрачна заједница изједначена са брачном у погледу права на међусобно издржавање и друге

³³⁶ Исто, 61.

³³⁷ Мехмед Беговић, *Може ли се тужба за утврђивање ванбрачног очинства подићи против наследника наводног оца*, АПФ у Београду 4, Београд, 1958, 480–483.

³³⁸ Беговић, *Породично право*, 136.

³³⁹ Исто, 138.

³⁴⁰ Ratko Sudžum, *Socijalno osiguranje u Srbiji u XX veku*, Srbija u modernizacijskim procesima I, 278.

³⁴¹ Бабић, н. д, 10.

³⁴² Исто, 9.

имовинско-правне односе...³⁴³, а за признавање права овој врсти заједнице прописани су исти услови, односно сметње као и за законски брак. Међу неопходним условима правног признавања ванбрачне заједнице, треба поменути заједницу живота, али и чињеницу да је ова веза трајала „дуже време“ или да су се у њој родила деца, а од сметњи: брачност, крвно сродство, сродство засновано потпуним усвојењем, душевна болест, неспособност за расуђивање...³⁴⁴

Принцип једнакости између брачне и ванбрачне деце, брачних и ванбрачних мајки и брачне и ванбрачне заједнице, који је био у законима све присутнији, није, међутим, примењен и на брачне и ванбрачне очеве, тј. „мужеве“. Чланом 297 ЗБПО, учешће оца ванбрачног детета (независно од чињенице да ли је између родитеља постојала заједница живота) у издржавању мајке детета сведено је на време од три месеца пре порођаја и годину дана после порођаја. Ово учешће је лимитирано и делом ове оредбе у којој се каже да је отац дужан да „сразмерно својим могућностима учествује у издржавању...“.³⁴⁵ У коментару овог члана је чак наглашено да се ванбрачној мајци која има довољно средстава за живот укида право на накнаду трошкова изазваних трудноћом и порођајем, док се ванбрачни отац, на истом месту, ослобађа дужности да у овим трошковима учествује уколико то није у могућности.³⁴⁶ Осим тога, битно је нагласити да је, без обзира на ове битне идеолошке помаке, реализација права ванбрачне деце и њихових мајки остала на веома ниском нивоу све до данас.

Осим поменутих законских сметњи, које су утицале на могућност признавања правних последица ванбрачној заједници, заснивање ове врсте брака у државним законима

³⁴³ Исто, 14.

³⁴⁴ Исто, 332, 334, 335, 14.

³⁴⁵ Исто, 338, 339.

³⁴⁶ Исто, 339.

је ограничено само одредбом о забрани ванбрачног суживљења са малолетном особом између четрнаесте и осамнаесте године живота.³⁴⁷ Онај ко би се о ову одредбу оглушио, подлегао би затворској казни у трајању од 3 месеца до 3 године.³⁴⁸

У прописима Српске православне цркве феномени „случајне, кратковремене полне везе или блуда, трајно, ванбрачно, полно суживљење или конкубинат, суживљење у ништавном браку и у грађанском браку“ били су обједињени појмом *ванбрачних односа*.³⁴⁹ У канонима је за православна лица, која би живела у ванбрачним односима, била предвиђена казна за црквену кривицу, те лишење неких права и почести, а деца рођена у таквим везама сматрана су незаконитом.³⁵⁰ Иако црква није признавала никакав легитимитет овим заједницама, у старијим законцима, као и у позитивном црквеном праву СПЦ, признавано је сродство из ванбрачних односа. У БП се тако забрањује брак у сродству из ванбрачног рођења у правој усходној и нисходној линији, без обзира на степен сродства, и у побочној линији до трећег степена.³⁵¹ Занимљиво је приметити да овај став цркве према сродству из ванбрачног односа није био толико утемељен у медицинским и здравственим разлозима, колико у предању Светог писма Новог завета у коме се наглашава да мушкарац и жена и у „преступном“ односу постају „једно тијело“ (I Кор.6,15-16) .

Што се тиче повреде супружанске верности, у учењу православне цркве био је заступљен став да се овим актом прекида јединство мужа и жене, па је, осим санкција,

³⁴⁷ Лазаревић, н. д, 124.

³⁴⁸ Исто, 124, 125.

³⁴⁹ Цисарж, н. д, 190.

³⁵⁰ Исто.

³⁵¹ Исто, 191.

канонима било предвиђено да се прељуба може сматрати бракоразводним узроком.³⁵² И у југословенском државном законодавству налазиле су се (и данас је то случај) сличне одредбе, по којима је верност била обавезна за оба супружника, с тим што у овим законима прељуба није директно санкционисана.³⁵³ У литератури се наилази на став да овакво законско решење смањује значај верности као обавезе, што, међутим, није последица слабљења брачног морала, него концепције „демократског брака“, која би требало да подразумева толерантнији однос према „анонимним излетима другог брачног друга“.³⁵⁴

Као што је већ поменуто, без обзира што је у позитивним државним законима, бар у начелу, фаворизована брачна у односу на ванбрачну заједницу, мере социјалне и правне политике нису никада биле усмерене ка покушају позакоњења невенчаних бракова. Број оваквих заједница је по природи ствари остајао недоступан статистичкој евиденцији, али о њему можемо правити претпоставке на основу броја ванбрачно рођене деце, који је, како на територији Југославије, тако и Србије и њеног ужег подручја, био у порасту током изучаваног периода. Ипак, ове податке треба узимати са резервом, пошто се, по правилу, велики број невенчаних бракова озакоњује управо пре рађања првог детета, односно када се покаже да је невеста способна за обављање своје примарне дужности.³⁵⁵

Уже подручје Србије, као и Босна и Херцеговина од педесетих година двадесетог века припадале су истом типу умереног, али растућег ванбрачног наталитета. Он је био највиши међу пољопривредницама, што указује да се овде

³⁵² Исто, 153.

³⁵³ Беговић, *Породично право*, 96; Марко Младеновић, *Права и дужности супруга*, 624.

³⁵⁴ Марко Младеновић, *Права и дужности*, 624.

³⁵⁵ Ruža Petrović, *Odluke braka*, 195.

ипак највероватније ради о невенчаним браковима, а не о краткотрајним, пролазним сексуалним везама.³⁵⁶ Подручје Србије без покрајина, Косово и Словенија су, по подацима из половине седамдесетих година, биле области са највишим процентом ванбрачно рођене деце. У Југославији је 1953. године било укупно 483 046 живорођене деце, од тога је ванбрачно рођено 34 007, или 7,0% деце. Исте године на подручју уже Србије забележено је 113 482 живорођене деце, од чега 7808 или 6,9% деце из невенчаних бракова. Године 1961. забележено је смањење укупног броја живорођених, али и повећање броја деце из ванбрачних заједница. У Југославији је те године живорођено 422 180 деце, од чега је 8,4% било ванбрачно. За Србију без покрајина ове вредности су износиле 83 334 живорођене, односно 10,8% ванбрачне деце. Десет година касније, 1971. године настављен је пад укупног броја живорођене деце и на територији СФРЈ и на подручју уже Србије. За све ово време, од 1953. до 1971, овај број је растао само на Косову. У Југославији је те године укупно живорођено 375 762 деце, од тога 8,1% ванбрачне, док је у ужој Србији укупно рођено 77 900 деце, од чега 11,0% ван брака. Године 1981. у СФРЈ је рођено 370 047 деце. Удео ванбрачно рођених био је 8,3%, док је у Србији без покрајина рођено 75 436 деце, а проценат ванбрачно рођених био је 9,7%.³⁵⁷ Иако је проценат ванбрачно рођених на територији уже Србије 1981. године показао мању вредност у односу на претходну наведену годину, податак из 1991. године ипак показује да је тенденција раста броја ванбрачно рођене деце, бар на нивоу целе територије Србије, за коју поседујемо податке, била прилично стабилна. Те године је у Србији са покрајинама регистровано више од 20 000 ванбрачно рођене деце, или 140,6 ванбрачно рођених на 1000 живорођених.³⁵⁸ О овоме сведоче и већ поменуते

³⁵⁶ Исто, 196, 200.

³⁵⁷ Gordana Todorović, н. д, 72.

³⁵⁸ Marina Blagojević, *Demografska slika*, 36.

вредности за 1994. годину и 2004. годину, када је у укупном броју живорођених на територији уже Србије 16%, односно 23% рођено ван брака. Године 1971. укупан број ванбрачно рођених у Србији је био 17 523, или 115,9 ванбрачне деце на 1000 живорођених, а 1981. године 16 275 деце рођено је ван брака, што је значило 107,4 ванбрачне деце на 1000 живорођених. Број ванбрачно рођене деце и његовог удела у укупном броју рођених од 1953. до 1981. растао и на подручју Косова и на територији централне Србије (са изузетком вредности из 1981. године за централну Србију, док је супротна тенденција забележена само на територији Војводине).³⁵⁹

Табела 2:
Број ванбрачне на 1000 живорођене деце
на територији Србије са покрајинама

година	1971	1981	1991
број ванбрачно рођене деце на 1000 живорођених	115,9	107,4	140,6

Табела 3:
Број ванбрачне на 1000 живорођене деце
на територији Србије без покрајина

година	1981	1994	2004
Број ванбрачно рођене деце на 1000 живорођених	9,7%	16%	23%

г.в) Престанак брака

Дефинишући брак као заједницу мужа и жене у „времену и вечности“, црква је посредно изрекла свој став у односу на трајност и раскидивост ове институције. Сходно

³⁵⁹ Gordana Todorović, н. д, 72.

томе, у прва четири века, она је заступала учење о нераскидивости брачне везе, али је, ступивши у савез са државом, морала делимично да га напусти.³⁶⁰ Наиме, католичка црква је до данашњих дана задржала став да брак престаје да постоји само и искључиво смрћу једог од супружника, док је православна црква дозволила могућност развода, настојећи да га строгим правилима максимално ограничи. Основно ограничење односило се на непризнавање могућности договорног, као ни једностраног развода, а прекид брачне везе могао је тражити само невини брачни друг.³⁶¹ Самовоља супружника била је ограничена прецизно дефинисаним бракоразводним узроцима, као што су: прељуба, рађење о глави брачном другом, злобно и злонамерно напуштање брачног друга, нестанак брачног друга, телесна и душевна болест, морална поквареност, хотимичан побачај, отпадништво од православне вере. О постојању ових околности и разводу брака одлучивао је црквени суд, а без пресуде, брак је могао да буде раскинут само због полагања монашког завета и рукоположења за епископа.³⁶²

Црквеним канонима био је забрањен четврти брак, али су и за заснивање трећег брака била прописана одређена ограничења. На сабору у Цариграду, 920. године, издата је следећа наредба: „1. Коме је четрдесет година и има деце, томе се забрањује ступање у трећи брак; 2. коме је четрдесет година, а нема деце и хоће трећи пут да се жени, такав да буде лишен светог причешћа пет година; 3. коме је тридесет година, а нема деце, томе се може дозволити трећи брак, али уз односну епитимију; 4. коме је тридесет година, а има деце и хоће у трећи брак, нека буде лишен причешћа за четири

³⁶⁰ Цисарж, н. д, 153.

³⁶¹ Исто, 155.

³⁶² Исто, 157, 140.

године.³⁶³ Позитивним црквеним законима донете су нешто либералније норме, па се трећи брак сматра уклоњивом сметњом, изузев за лица чија су два претходна брака разведена њиховом кривицом. Поред тога, у канонима је за узрочника развода била предвиђена забрана заснивања новог брака у периоду од пет година по престанку претходног, док је у *Брачним правилима* ова казна сведена на једну годину.³⁶⁴

С обзиром на вишевековно одсуство организоване националне државе, као и на немогућност цркве да у потпуности преузме њену законодавну и судску функцију, разводи и поновно склапање брака у народу су били регулисани обичајем и специфичним економским потребама. Српски грађански законик преузео је велики број начела брачног законодавства из црквених канона, али је требало доста времена да кнез Милош јурисдикцију над овим питањем у потпуности препусти цркви.³⁶⁵ Свакако, једнострани и споразумни разводи остали су у народној пракси и током двадесетог века. Закони који су доношени након Другог светског рата, не само да нису били усмерени ка њиховом сузбијању него су управо представљали њихову афирмацију. Већ је у нацрту ОЗОБ-а, из 1945. године, било предвиђено увођење развода по споразуму супруга, али тај предлог није реализован ни у ОЗОБ-у, ни у каснијим законима.

Највећа промена коју је првим послератним законима доживело брачно законодавство састојала се у увођењу релативних бракоразводних узрока. Док су се апсолутни бракоразводни узроци тicali прекршаја прописаних брачних дужности, релативни су се односили на ситуацију „тешке поремећености брачних односа“, која је доводила до

³⁶³ Милаш II, 355.

³⁶⁴ Цисарж, 89, 96.

³⁶⁵ Исто, 154; Беговић, *Породично право*, 99.

„неподношљивости“ даљег заједничког живота.³⁶⁶ Генерално, иако је у дефиницији брака заступљеној у државном законодавству, он окарактерисан као „трајна заједница“, овај епитет се више односио на забрану склапања брака на одређено време или под одређеним условом, а не на његову нераскидивост.³⁶⁷ Као и сваки други друштвени уговор, а брак је то био у концепцији социјалистичког друштва, и брачни уговор се могао раскинути под одређеним условима. Слободна воља потребна за закључење овог уговора није се по аналогији односила и на његов раскид, али је увођењем поменутих бракоразводних узрока, отворен пут ка све лакшем разводу брака. Наиме, релативним бракоразводним узроцима, практично је искључена кривица за развод, што је посредно условило увођење институције *споразумног тражења* развода брака, чија концепција води порекло управо из права социјалистичких земаља. Овај начин покретања судског поступка се најчешће спроводио у случају неподношљивости заједничког живота, с тим што је суд, преко органа социјалног рада, био у обавези да испита узроке наведеног стања. Кривица за развод се узимала у обзир само када се решавало питање издржавања невиног, односно, кривог брачног друга.

Из правне литературе постаје јасно да је у судској пракси долазило до мешања појмова споразумног развода и споразумног тражења развода брака,³⁶⁸ што је условило релативно лако окончање и судског поступка и самог брака. Оваква ситуација није била само последица неразумевања, односно погрешног тумачења установе споразумног тражења развода брака, него и различитих ставова о раскидивости брачног уговора: од оних који су се залагали за споразумни развод, остављајући у потпуности ову одлуку као и њене

³⁶⁶ Беговић, *Породично право*, 32.

³⁶⁷ Исто, 31.

³⁶⁸ Исто, 95.

узроке супружанској интими, до оних који су инсистирали на нужности друштвене, односно државне бриге о браку, образлажући је друштвеним карактером и значајем брачне заједнице.³⁶⁹

Без обзира на судску праксу, треба поменути да је по прописима ОЗОБ-а поступак за развод био отежан, док већ ЗБПО допушта могућност развода на основу узајамне сагласности у случајевима када у браку није било деце.³⁷⁰ Државним законима укинута је институција „раставе од стола и постеље“, коју је подразумевао црквено-судски поступак, али је са истим циљем уведена установа мирења, која је представљала прву фазу судског поступка у државном законодавству.³⁷¹ Међутим, и пре ступања на снагу ЗБПО, примећено је да судски органи често нису заинтересовани да улазе у разлоге поремећености брачних односа, те да се бракови разводе по аутоматизму, односно, као да је установа споразумног развода брака била правно прихваћена.³⁷²

ОЗОБ је као апсолутне бракоразводне узроке признавао прељубу, рађење о глави брачном другу, злостављање, тешке увреде и нечастан живот, неизлечиву умну болест, злонамерно и неоправдано напуштање супруга, нестанак и осуду на казну, док су судском праксом установљени и други разлози: намерни побачај, полна равнодушност, једнострана мржња, дугогодишњи одвојен живот, тешка физичка болест која се појави по закључењу брака. У односу на ово питање, ЗБПО није донео значајније промене.³⁷³

³⁶⁹ Исто, 89, 90.

³⁷⁰ Зоран Поњавић, н. д, 524.

³⁷¹ Беговић, *Породично право*, 23, 24.

³⁷² Milica Sentić, н. д, 335. Марко Младеновић, *Петнаест година примене*, 591.

³⁷³ Беговић, *Породично право*, 92, 93; Бабић, н. д, 100, 97.

Иако је савремено законодавство настојало да ограничи „каприце“ супружника, правећи разлику између споразумног развода брака и споразумног тражења развода брака, у судској пракси, као што је поменуто, развод је постајао све лакши административни поступак. О овоме посредно говори и чињеница да су већ у првим послератним деценијама четири петине свих развода чинили они спроведени због „несагласности нарави“.³⁷⁴

Да ли због нових закона или због напуштања традиционалне концепције морала, пораст стопе диворцијалитета у ФНРЈ забележен је врло брзо након доношења ОЗОБ-а, када се, у односу на 0,5 разведених бракова на хиљаду становника, 1947. године она попела на 1,3.³⁷⁵ До 1962. године ова вредност је показивала променљиве тенденције, најпре пораста до 1,6 разведених бракова на хиљаду становника 1948. године, а затим лаганог опадања. Последње године наведеног периода, 1962. у ФНРЈ је било 1,1 разведених бракова на хиљаду становника. Ипак, да би се добила права слика демографских кретања, треба рећи да је у истом периоду, дакле у периоду 1947 – 1962, значајно опала стопа склопљених бракова: од 13,2 на хиљаду становника 1947, на 8,6, колико је забележено 1962. године.³⁷⁶ У периоду 1956 – 1960 године, на подручју уже Србије вредност стопе је износила 1,5.³⁷⁷ Године 1948. највећа стопа развода остварена је у старосној групи 20 – 24 године, а у наредном периоду, 1953–1961. примећен је даљи пораст нестабилности брака код млађих генерација, посебно у старосним групама 15–19 година и 20–24.³⁷⁸ Значајније промене од промена

³⁷⁴ Milica Sentić, н. д, 336.

³⁷⁵ Исто, 333.

³⁷⁶ *Statistički prilog*, Stanovništvo 1, Beograd, 1963, 151.

³⁷⁷ Dušan Breznik, *Demografski pregled*, Stanovništvo 1, Beograd, 1963, 102.

³⁷⁸ Ruža Petrović, *Odlike braka*, 182, 191.

апсолутних бројева развода бракова на територији Србије без покрајина, показивали су бројеви склопљених бракова у односу на које се морају посматрати и прве вредности. Тако је у периоду 1950–1954. године у просеку годишње развођено 5 659 бракова, а склапано 49 870. У наредном периоду, 1955–1959 просек је износио 7 178 разведених и 42 163 склопљених бракова годишње. За период 1960–1964. године, годишњи просек развода је био 7 068, а регистрованих бракова 42 745. Године 1965. број развода је опао на 6 476, а број склопљених бракова се попео на 44 189.³⁷⁹ Наредне године поново је порастао број развода на 7 052, док број склопљених бракова показује обрнуту тенденцију, било их је 43 209.³⁸⁰ Године 1970. разведено је 6 333 бракова, 1975. 7 331, 1977. 6 859, 1978. 7 729 и 1980. 7 450. У читавом овом периоду, број склопљених бракова је опадао: од 49 830 1970. године на 42,170, 1980. године. Највећи пад овог броја десио се 1991.године, када је склопљено 33 698 бракова, док је број развода показао мање драстичан пад на 5 459.³⁸¹

Табела 4:

Број разведених у односу на број склопљених бракова на територији Србије без покрајина у периоду 1950–1991. године

година	склопљено бракова	разведено бракова
1950-1954	49,870	5,659
1955-1959	42,163	7,178
1960-1964	42,745	7,068

³⁷⁹ *Demografski pregled*, Stanovništvo 2, Beograd, 1966, 123.

³⁸⁰ *Statistički prilog*, Stanovništvo 1 Beograd, 1966, 74.

³⁸¹ *Statistički prilog*, Stanovništvo 3–4, Beograd, 1970, 305; Dragoljub Tasić, *Prirodno kretanje stanovništva na teritoriji SR Srbije van teritorija SAP*, Stanovništvo 1–4, za 1979–1981, Beograd, 1981, 206; Mina Petrović, *Sklapanje i razvod braka prema školskoj spremi*, Stanovništvo 3–4, Beograd, 1994, 82.

година	склопљено бракова	разведено бракова
1965	44,189	6,476
1966	43,209	7,056
1970	49,830	6,333
1975	45,973	7,331
1977	45,622	6,859
1978		7,729
1980	42,170	7,450
1991	33,698	5,459

На територији уже Србије, на крају другог и почетку трећег миленијума дошло је до значајног пораста удела разведених у укупном броју склопљених бракова. Тако је на 1000 закључених 1994. године било 144, 2 разведена, а десет година касније у истом броју склопљених бракова било је 208,4 разведена.

„Време жалости“ (*tempus lugendi*), односно једногодишња забрана склапања новог брака удовицама, предвиђена у законодавствима неких земаља, као и у старим законским актима, првенстено ради избегавања забуне о очинству евентуалног детета, у нашем државном законодавству није прописана. Очинство детета утврђује се на основу времена рођења или признањем очинства од стране новог супруга, а развој медицинске науке у новије време омогућио је потпуно прецизно решавање овог проблема.³⁸² Древним црквеним канонима било је наложено одлагање новог брака удових и то не само због поменутих разлога, него и због целокупног схватања институције брака. Међутим, након доношења ОЗОБ-а у законима Српске православне цркве је укинута „време жалости“ као брачна забрана.³⁸³ Иако овај потез представља једно од

³⁸² Беговић, *Породично право*, 87; Бабић, н. д, 72.

³⁸³ Цисарж, н. д, 106.

многобројних сведочанстава тога времена о отварању и модернизацији Српске православне цркве, он је више био последица прилагођавања црквених закона државним, чиме је црква настојала да колико-толико и даље учествује у кључним моментима живота своје пастве.

5.3) „Ослобађање“ породице

Трансформација породице у социјалистичком друштву представља већ одавно *опште место* и ван уско академског контекста. Она се чак може посматрати као централна нит модерне југословенске културне историје, мултидисциплинарно третиране у научним радовима, студијама друштвене теорије и политике, али и у друштвеној пракси—многобројним економским и законодавним мерама којима је држава настојала да санира последице наглих промена друштвене структуре. Ова санација је била неопходна због чињенице да је поменута трансформација најчешће била само друго име за кризу (породице) проузроковану комбинованим деловањем технолошко-економских фактора и промена у систему личних, породичних и друштвених вредности. У овом поглављу ћу настојати да укажем на најфреквентније идеје, ставове и концепције о трансформацији породице и породици уопште у социјализму, који су, дакле били доминантни у друштвеној теорији и пракси, као и на најзначајније процесе који су се као последица првих дешавали.

а) Идеје, теорије, правна и социјална политика

Требало би најпре имати у виду да процес преобликовања традиционалне породичне структуре, економије, а затим и њених нематеријалних тековина не треба посматрати као спонтану реакцију ове друштвене

заједнице на глобална цивилизацијска дешавања, што је чест случај у друштвеној теорији³⁸⁴, него као циљани и планирани „захват“ социјалистичке политике на језгру друштвеног постојања.³⁸⁵ Ово наглашавам због чињенице да се, на основу највећег броја научних тумачења трансформације породичне групе, може закључити да су се промене у њој дешавале искључиво као одговор на глобално економско преструктурирање. Иако се овом процесу не може порећи извесна доза стихијности у дешавању, истина је да се различитим економско-социјално-политичким мерама настојало да утиче на све аспекте породичног живота.

Може се рећи да је идеологија „слободе“ у својим различитим формама и у овом случају била примарна. Из перспективе марксистичког учења, слобода је била остварива искључиво у условима апсолутне друштвене једнакости. Основом њеног антипода (антипода једнакости) марксистички теоретичари сматрали су приватну својину, односно власништво над средствима за производњу, па је трансформација породице, као њеног главног носиоца те и изворишта неједнакости, била виђена као предуслов општих друштвених промена. „Ослобађање“ породице од робовања породичном газдинству, односно насилно одузимање земље о коме је већ било говора, био је само први у низу потеза којима је требало омогућити интезивнији друштвени (читај: државни) утицај на ову, до тада релативно самосталну и самодоволну групу.³⁸⁶ Аграрна и друге принудне

³⁸⁴ Zagorka Pešić-Golubović, *Teorijsko-hipotetički okvir*, 14; Anđelka Milić, *Promene društveno-ekonomskih obeležja domaćinstva*, u *Domaćinstvo, porodica i brak u Jugoslaviji*, Institut za sociološka istraživanja Filozofskog fakulteta u Beogradu, Beograd, 1981, 20.

³⁸⁵ Vesna Bošnjak, *Socijalna politika, socijalni razvoj i potrebe porodice*, Sociologija 3–4, Beograd, 1973, 402, 403; Ruža First, *Transformacija seoske porodice*, Gledišta 12, Beograd, 1972, 1603.

³⁸⁶ Marko Mladenović, *Mesto porodice u našem društvu, Osvrt na Prednacrt Ustava FSRJ*, Gledišta 1, Beograd, 1963, 102.

(економске) реформе у научним радовима су интерпретиране као један од метода разотуђења личности у породици и породице у односу на друштво.³⁸⁷ 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.³⁸⁸

Већ је на основу реченог, очигледно да су и глобална политика изградње новог друштва, и теорија о породици и социјална политика почивале на извесном броју дихотомија којима је била изражена разлика између затечених и пожељних друштвених форми и садржаја. Затечено, које је било *старо, назадно, конзервативно, патријархално, отуђено* требало је заменити пожељним, односно, *новим, напредним, модерним, егалитарним, демократским, слободним...* Главни носилац затеченог била је сеоска, аграрна породица, а пожељног, како се испоставило, породица урбаног типа.³⁸⁹

Осим у појединим радовима, у којима је указано на специфичну врсту демократичности, егалитарности и солидарности у традиционалном друштву,³⁹⁰ у науци је утемељено мишљење о традиционалној породици као

³⁸⁷ Марко Младеновић, *Преображај породице*, 567.

³⁸⁸ Анђелка Милић, *Сеоска породица у процесу мењања*, Зборник Матице српске за друштвене науке бр. 81, Нови Сад, 1986, 97, 100; Загорка Пешић, *Марксистичко схватање*, 45.

³⁸⁹ Zagorka Pešić-Golubović, *Teorijsko hipotetički okvir*, 9.

³⁹⁰ Olivera Burić, *Porodična zadruga i savremena jugoslavenska porodica*, Sociologija sela 40–42, Zagreb, 1973, 91; Vera Erlih, *Jugoslavenska porodica*.

недемократској установи у којој је слободни развој личности у потпуности маргинализован и подређен општем, породичном добру и интересима.³⁹¹ Узроци ове неслободе директно су довођени у везу са полном и старосном унутарпородичном стратификацијом, а индиректно са власништвом над средствима за производњу, које је најчешће било у рукама *pater familias*.³⁹² Из тога је логично произлазило да је развој демократске породице, базиране на „другарским односима“ могућ само након укидања „очинске власти“.³⁹³ Опет, са изузетком ретких радова, пропуштена је чињеница да је поменута институција „оца породице“ као административног власника породичног имања, то јест, последице које из ње проистичу, у српском праву новија појава, те да су имовински односи унутар породице, посебно када се говори о њиховом задружном облику, регулисани обичајним правом и након доношења односних државних закона.³⁹⁴ Једнострано, а тиме и површно посматрање институција традиционалног живота изнедрило је још неколицину стереотипних идеја које су представљале солидан темељ социјалне политике према породици. Епилог овог развојног процеса, о коме ће бити више речи касније, али који је свима познат, допушта нам да и поменутим социјалним мерама придодемо исте епитете, као и њиховој теоријској основи. Међу наведеним стереотипима, по присутности вероватно предњачи економски детерминизам у

³⁹¹ Anđelka Milić, *Teorijski i empirijski okvir za istraživanje preobražaja porodice u jugoslovenskom društvu*, Domaćinstvo, porodica i brak u Jugoslaviji, Institut za sociološka istraživanja Filozofskog fakulteta u Beogradu, Beograd, 1981, 7.

³⁹² Zagorka Pešić Golubović, *Teorijsko hipotetički okvir*, 9.

³⁹³ Marko Mladenović, *Neke alternative porodice*, Gledišta 3, Beograd, 1966, 327.

³⁹⁴ Радомир Лукић, *Наше ново право и селачко друштво*, Глас ССLXXX, САНУ, Одељење друштвених наука 15, Београд, 1971, 153, 154.

тумачењу традиционалне породичне организације и њених промена.³⁹⁵

Опште прихваћено мишљење је, дакле, да су скоро сви аспекти живота породице били подређени њеним економским функцијама: од рађања потомства, преко социјализације и склапања брака, до поделе улога и дистрибуције ауторитета унутар породице. На једном месту се, на пример, каже, да је „процес формирања личности у традиционалној породици у потпуности подређен одржавању континуитета породице као производне јединице...Захтева се лојалност чланова на уштрб остварења њихових развојних могућности...“.³⁹⁶ Из овога би се, између осталог, могло закључити да одана, пожртвована и солидарна личност нема никакве шансе за остварење свог сопства, као и то да поменуте особине и животни задаци никако не могу представљати њено личносно остварење. И репродуктивно понашање је схватано као економија у ширем смислу, односно, као вид производње (људи) која је примарно била усмерена, опет ка задовољењу економских потреба породице.³⁹⁷ Ево само једне илустрације. Загорка Голубовић на једном месту образлаже да је „...биолошка, репродуктивна функција у традиционалној породичној организацији такође била тесно повезана са економском, јер акценат није био на природном обнављању врсте, већ на обнављању у економском смислу – у циљу обезбеђења радно способних чланова, који ће на биолошкој основи да продуже традицију и деловање овог малог пословног предузећа“.³⁹⁸ Мора се признати да у оваквом тумачењу чуди како је аутору

³⁹⁵ Zagorka Pešić-Golubović, *Teorijsko hipotetički okvir*, 14.

³⁹⁶ Anđelka Milić, *Autonomija porodice kao cilj društvene politike*, Sociologija 3-4, Beograd, 1973, 443-458, 451.

³⁹⁷ Zagorka Pešić-Golubović, *Teorijsko hipotetički okvir*, 11; Анђелка Милић, *Сеока породица*, 108.

³⁹⁸ Zagorka Pešić-Golubović, *Teorijsko hipotetički okvir*, 11.

промакла чињеница да су религијска и верска уверења била прилично битна када је у питању регулисање и уопште схватање репродукције у традиционалном друштву. Утицај верске догме на овај аспект породичног живота битно је допринео да оно буде најближе ономе што бисмо могли да назовемо „природно обнављање врсте“. Поред тога, учешће свих чланова породице у њеном свакодневном животу и задовољавању различитих потреба (било да се ради о свакодневном животу и потребама традиционалне или савремене породице и без обзира на начин и размеру у којој у тим потребама учествују потребе појединачних чланова), чињеница је која је више него логична. То, међутим, никако не значи да ове породичне функције треба тумачити као разлог рађања потомства.

Повезаност и мања или већа условљеност поменутих елемената одређеним типом економије, чињеница је која карактерише свако друштво, и развијено и мање развијено, тако да овај аспект посматрања и не би био толико споран да није као претпоставку имао негативно вредновање концепта традиционалне породице и начина живота уопште. Колико је однос научног мњења према сеоској традицији био негативан, посебно је сажето и експлицитно изнето у једном коментару циља друштвених промена: „Трансформација целовитог животног оквира има јединствени циљ – да чланове породице ослободи идиотизма сеоског живота“.³⁹⁹

Укидање приватне својине, очинске власти, породичне пољопривредне производње, женске подређености... требало је остваривати паралелно са развојем индивидуализма. Ово је било тумачено као услов разотуђења личности у породици, односно, омогућавања слободног и другарског зближавања чланова породице.⁴⁰⁰ Колико повезаност ових параметара није била суштинске природе, мислим да сведочи

³⁹⁹ Anđelka Milić, *Promene društveno-ekonomskih obeležja*, 43

⁴⁰⁰ Markko Mladenović, *Neke alternative*, 327.

чињеница да данас, као последицу вишедеценијског деловања социјалистичких идеја, не можемо да констатујемо да су горе наведене одлике класног друштва и сметње слободног развоја личности укинуте, што ипак није омело развој индивидуализма. Исто тако, не може се рећи да је развој индивидуализма допринео разотуђењу породице и друштва, већ је много реалније констатовати његово супротно дејство.

У неким социолошким радовима наилазимо и на дистинкцију између породице „као институције“ и породице „другарских односа“, при чему је потоња истакнута као циљ и пожељни модел процеса друштвеног преобликовања.⁴⁰¹ Разликовање ове две форме остаје, међутим, нејасно и после покушаја њиховог дефинисања. Наиме, дискутујући о *теоријском оквиру за истраживање повезаности породице и друштвеног система*, О. Бурић за „породицу као институцију“ везује ону друштвено-историјско-економску форму која трпи санкције обичаја, религије, закона. Она даје радну дефиницију по којој је „породица друштвена институција онда када је дати друштвени систем правно санкционише у складу са својим прокламованим вредностима и нормама, а ради задовољења одређених потреба и интереса.“⁴⁰² Супротна овоме је, наставља аутор, „породица другарских односа у којој је битно својство међусобна приврженост, заједнички интерес и споразумевање“.⁴⁰³ Мислим да је сасвим очигледно да наведени облици не могу бити по овој основи не само супротстављени, него ни поређени. Друштвена санкција и настојање државе (и било код друштвено организованог, формалног или неформалног система) да утиче на унутрашње садржаје породице,

⁴⁰¹ Olivera Burić, *Teorijski okvir za istraživanje povezanosti porodice i društvenog sistema*, Zbornik Porodica i društveni sistem., 25.

⁴⁰² Исто, 20, 24.

⁴⁰³ Исто, 20.

чињенице су које важе за све досадашње системе и које својим присуством не искључују могућност остварења „породице другарских односа“. Њено постојање или одсуство зависи од других параметара. Покушавајући да образложи еволуцију развоја породичних облика, аутор износи мишљење да је врста санкције та која чини породицу мање или више развијеном. За друштво у коме је моћ заснована на обичајној принуди карактеристичан је „институционално неразвијен“ друштвени поредак, те је и „породица као друштвена институција на почетним фазама свог обликовања“.⁴⁰⁴ Заснованост моћи на „правној принуди“, како се даље тврди, индикација је институционално развијеног друштвеног поретка који претпоставља интезивнији однос породице и друштва, али и, још увек, породицу као друштвену институцију.⁴⁰⁵ Следећи еволуционистичке принципе, ове тврдње би значиле да је пре прве наведене, дакле, институционално још необликоване форме, егзистирала она идеална породица – *неинституција*, коју би по дефиницији требало да карактеришу другарски односи. Мислим да ова недореченост и конфузија, какве су честе у овој научној области, понајбоље сведоче о неоперативности формалног (спољашњег) поређења, односно, супротстављања традиционалне и модерне породице, без увида у њихове унутрашње садржаје и значења. Али, наведеним изводима нису исцрпљени сви примери оваквог супротстављања.

Гледано кроз призму социјалистичке друштвене теорије, у модерном друштву породица постаје интегрални део друштва, а престаје да буде установа приватног права.⁴⁰⁶ Овакве и сличне дистинкције засноване су на амбивалентном супротстављању друштвеног и приватног, које, као и остали

⁴⁰⁴ Исто, 25.

⁴⁰⁵ Исто, 25.

⁴⁰⁶ Марко Младеновић, *Место породице у нашем друштву*, Осврт на Преднарт устава ФСРЈ, Гледишта 1, Београд, 1963, 101.

бинарни парови те врсте, представљају већ „традиционалну“ антрополошку концепцију, која с обзиром на чињеницу дијалектичке повезаности и прожимања ових „супротстављених“ садржаја ипак захтева једну ревизију употребе.

Мислим да је сасвим логично констатовати да је и док је била установа приватног права, породица била део друштва, јер то „приватно право“ нису чиниле норме које су важиле само за једну породицу, него за шири друштвени систем. Чињеница јесте да друштво није могло много да утиче на унутарпородични живот, што је евентуално било потребно у случају дисфункционалног понашања неког од чланова породице у односу на његове најближе сроднике, али то је друго питање, које се тиче релативног недостатка мера којим би се одређени чланови друштва, највише жене и деца, заштитили. Исто тако, то је питање које је у вези са изнимним ситуацијама, дакле са друштвеном патологијом, као уосталом и у савременом друштву (овде морам да приметим својеврсни парадокс да се број тих „изнимних“ ситуација у савременом друштву знатно повећао). Истовремено, то је и питање из кога произлази још једно: колико је савремено друштво у могућности да обави функцију, чији се недостатак замерао традиционалној форми? На крају, и у друштвима у којима су механизми социјалне заштите развијени до (могућег) савршенства, њихово присуство и даље не представља основ за тако оштру поделу каква је направљена у горњој тврдњи. Породица је у сваком систему интегрални део друштва. Различит је само садржај односа, дакле начини и мера у којој друштвени систем учествује у животу породице.

Осим наведених недоречености антрополошких теорија о трансформацији породице, може се рећи да посебно радове старијег датума карактерише недостатак критичког увида у разлику између жељених и реалних модела друштвених односа. То доводи до ситуације да се често прокламовани циљеви социјалног развоја наводе као

остварени резултати и карактеристике друштва. Критикујући заосталост сеоске породице, Оливера Бурић и Анђелка Милић у једном раду износе да „оптерећена традиционализмом она (сеоска породица – моја примедба) долази често у противречности са ширим друштвом чија се организација углавном заснива на напредној идеологији равноправности и слободи деловања и одлучивања“.⁴⁰⁷ У складу са овим, веома је чест и став да се жениним запослењем традиционална породица трансформише у демократску, а ова подразумева равномерну дистрибуцију ауторитета, односно укљученост свих чланова у процес одлучивања.⁴⁰⁸ На то да социјалистичка „идеологија равноправности и слободе“, као ни женина запосленост нису били, нити су данас одлучујући фактори у формирању демократске породице, указује запажање Загорке Голубовић о распрострањености демократског типа ауторитета у оним крајевима Југославије где је задружна традиција била развијена и где је „заједничко одлучивање било уобичајено“. „Уочена појава је“, каже се даље „више настављање традиције него што је знак промене ка савременом типу.“⁴⁰⁹ Уосталом, на то указује и потреба да се данас, на почетку трећег миленијума, у оквиру глобалног преиспитивања и ревалоризације дуго времена неупитних научних и других истина, постави или, још боље, одговори на питање, да ли је социјалистичка идеологија савремену породицу ослободила патријархалности, да ли је женина запосленост допринела њеној истинској равноравности и да ли су све слободе,

⁴⁰⁷ Olivera Burić, Anđelka Zečević, *Porodični autoritet, zadovoljstvo brakom i položaj supružnika u društvenom sistemu*, Sociologija 3, Beograd, 1966, 70.

⁴⁰⁸ Ruža First, *Transformacija seoske porodice*, 1604; Zagorka Golubović, *Teorijsko-metodološki problemi i iskustva u istraživanju porodice kao totaliteta*, Sociologija sela 40–42, Zagreb, 1973, 33.

⁴⁰⁹ Zagorka Golubović, *Teorijsko-metodološki problemi*, 33.

извојеване за породицу и у њено име, заиста довеле до њене демократизације?

Основна мера економске, социјалне и правне политике, која је, с обзиром на интезивност и свеобухватност, прерасла у својеврсну идеологију, било је тзв. подруштвљавање или социјализација породице. Овај процес био је утемељен у идеји да је предуслов развоја демократске породице, као што је већ поменуто, њено ослобађање од многобројих функција које је традиционално вршила. Ово се првенствено односило на функцију производње, али ни друге области породичног живота нису биле изостављене: потрошња, исхрана, репродукција и социјализација потомства, брига о старима.⁴¹⁰ Ослобађање породице од производне функције требало је да доведе до укидања односа подређености и економске зависности чланова породице од „врховног старешине – оца породице“.⁴¹¹ Овим се, у ствари, радило на укидању његовог ауторитета, који, међутим, није био само економске, него чак на првом месту, моралне природе, па је његово нестајање значило и нестајање ауторитета традиционалних моралних норми. Ипак, одузимањем великог дела породичног газдинства и укидањем приватне својине, укинута је само један вид производне функције породице. Њега је, у савременим условима, заменила, грубо речено, „производња“ новца за потребе живота породице, што заиста јесте допринело њеном отварању и већој упућености на друштвени систем. Међутим, вредновање резултата овог процеса је под великим знаком питања и то понајвише због дисфункционалности система друштвене политике који је почео да се манифестује већ крајем седамдесетих година 20. века. Принудне мере какве су биле аграрна реформа,

⁴¹⁰ Ruža First, *Hipotetski okvir za istraživanje poljoprivredne porodice*, Sociologija sela 40–42, Zagreb, 1973, 14.

⁴¹¹ Anđelka Milić, *Promene društveno-ekonomskih obeležja*, 23.

конфискација имовине и многе друге, довеле су породицу у ситуацију потпуне зависности од друштвених институција, које, како се испоставило, нису биле у стању да одговоре на њене, сада већ суштинске потребе. Поред тога, подруштвљавање је имало и има своју цену, не само симболичну него чак превасходно економску, која је већ дуже времена тешко достижна за највећи број породица у Србији. Може се чак рећи да је данас главно или бар најупечатљивије исходиште социјализације развој потрошачког друштва, а не заштита породице, како је првобитно било прокламовано. Тако се у једној студији, чак релативно новијег датума, каже да „потрошачка оријентација“ у модерном сеоском домаћинству сведочи да су се „чланови сеоске породице еманциповали од потчињености газдинству и економско-радним функцијама своје егзистенције, те да породицу, домаћинство и газдинство виде сада као основицу свог свестранијег људског развоја“.⁴¹² Осим што се већ на први поглед чини да је потрошака оријентација сумњиво мерило еманципације, овде као да се за тренутак заборавило да је поменута еманципација у ствари била наметнута, а не спонтано изабрана животна опција. О релативности самог појма еманципације, у поменутом контексту, сведочи и наставак истог излагања: „...друго извориште овог преокрета у гледањима и понашањима чланова сеоског домаћинства је неповољно, будући да стимулише вредности и понашања која потцењују радно ангажовање, поготово оно у пољопривреди, а стимулишу престижне и конформистичке вредности.“⁴¹³ Преузевши од породице њене традиционалне функције, држава је почела да на њима профитира, не обезбеђујући овој друштвеној групи, као ни њеним члановима, заштиту коју су уживали у традиционалном социјалном миљеу. Иако је друштвеном политиком било прокламовано начело, које је у односу према породици,

⁴¹² Анђелка Милић, *Сеоска породица у процесу мењања*, 109.

⁴¹³ Исто, 109.

налагало много већу обавезу и одговорност социјалистичком друштву, него што је то био случај са дотадашњим социјално политичким системима, криза породице била је умногоме изазвана управо неспремношћу друштва да од ње преузме оне функције којих је, већ поменутих мерама, била „ослобођена“.⁴¹⁴ Генерално, може се закључити да су улоге којих је породицу требало ослободити сматране конститутивно мање битним. Њихово укидање требало је да акцентује развој емотивних и другарских односа чланова породице⁴¹⁵, док целина породичног живота, по свему судећи, није узимана у обзир. Загорка Голубовић, у већ навођеном раду, чак прави разлику између „суштинских“ функција породице и оних које то нису, везујући потоње искључиво за традиционални тип породице.⁴¹⁶

Подруштвљавање је било тумачено као услов и циљ развоја друштвено политичког система.⁴¹⁷ Овај процес требало је да омогући, такво је барем било његово прокламовано усмерење, очување слободе породице и њеног идентитета, као и „неприкосновености интима њеног унутрашњег живота“.⁴¹⁸ Ако изоставимо спорна тумачења производне функције, која су раније већ прокоментарисана, у светлу *неприкосновености породичне интима*, логично делује тврдња да „редукција породичних функција подразумева ослобађање породице за оне функције које су јој

⁴¹⁴ Marko Maldenović, *Neke alternative*, 329; Marko Mladenović, *Istorijske i ideološke veze socijalne politike i porodice*, Sociologija 3–4, Beograd, 1973, 474.

⁴¹⁵ Olivera Burić, *Domaći poslovi: ostaci ekonomske funkcije porodice*, Porodica i društveni sistem, 266.

⁴¹⁶ Zagorka Pešić -Golubović, *Teorijsko hipotetički okvir*, 22.

⁴¹⁷ Olivera Burić, *Institucionalni pristup proučavanju porodice – naučna osnova politike prema porodici*, Sociologija 3–4, Beograd, 1973, 416.

⁴¹⁸ Olivera Burić, *Porodica i društveni sistem*, Zbornik Porodica i društveni sistem, 357.

преостале: репродуктивну и социјализаторску⁴¹⁹. Међутим, реалност је била нешто другачија. Осим што је темељна промена система вредности садржала у себи и (стихијске) промене које су се тичале односа према репродуктивном понашању и полном животу уопште, подвођењем репродуктивне функције породице под економску и ова област породичног живота, односно, њене горе наведене интимае, нашла се на удару социјализације.⁴²⁰ Пропагирање контроле рађања и нужности *превазилажења стихијског карактера репродукције*, као и недостатак економских инструмената који би потврдили важност и одговорност родитељског позива, директно су утицали на промену односа према рађању.⁴²¹ Дакле, и ова породична функција је социјализована утолико што је битно измењен њен традиционални концепт, чиме је индиректно, али суштински, доведен у питање опстанак породице као институције. Што се „права“ на социјализацију потомства тиче, треба рећи да су се сва социјалистичка друштва одликовала неповерењем према породици као чиниоцу социјализације младих, чиме је образлаган и недостатак социјалних мера које би подржале њен опстанак.⁴²² Због овога је социјализаторска функција породице сужена смештањем деце у установе за дневни боравак. Ово се наравно и данас односи више на градске него на сеоске породице, јер је у њима још увек чест случај да у проширеним домаћинствима (каква су најраспрострањенија) најстарија генерација преузима бригу о деци док она не крену у школу. У вези са овим треба поменути да је политика подруштвљавања породице подразумевала и ослобађање

⁴¹⁹ Ruža First, *Transformacija seoske porodice*, 1615.

⁴²⁰ Anđelka Milić, *Preobražaj srodničkog sastava porodice i položaj članova*, u Anđelka Milić, Eva Berković, Ruža Petrović, Brak, porodica i domaćinstvo, Institut za sociološka istraživanja Filozofskog fakulteta u Beogradu, Beograd, 1981, 160.

⁴²¹ Исто; Marko Mladenović, *Neke alternative*, 329.

⁴²² Marko Mladenović, *Istorijske i ideološke veze*, 465, 466.

појединца од породичних веза и традиционалног односа лојалности према рођацима.⁴²³ Иако је на једном месту примећено да се „породица тешко одваја од својих функција“,⁴²⁴ на основу других извора се може закључити да се ово није односило на репродуктивну функцију, као ни на везе солидарности међу рођацима. Изгледа, на шта ћемо се касније још вратити, да је породица најлакше усвајала нове репродуктивне моделе⁴²⁵, као и да се нестајање сродничке узајамности дешавало брже него што су се развијали институционални или, како се на једном месту називају, „друштвени“ облици солидарности, што је довело до појаве великог броја самачких и старачких домаћинстава и материјално необезбеђених лица.⁴²⁶ Ово се, уосталом, могло и очекивати, јер, иако је донекле била условљена социоекономским детерминантама, дакле, условно речено, принудна, рођачка солидарност у традиционалном друштвеном контексту је била органска. Она је, између осталог, подразумевала и реципроцитет, па је функционисала као неупитно начело друштвеног постојања. Поменута „друштвена“ солидарност (мада је и рођачка била друштвена), која је требало да се развије у социјалистичком друштву, била је механичка солидарност која је подразумевала другачију врсту институционалне принуде. Како се испоставило, њена оперативност је доведена у питање првим дисфункцијама ширег друштвеног система.

Читав процес подруштвљавања имао је за циљ и промену односа на релацији појединац–породица–друштво, а ово настојање се наравно заснивало на негативном вредновању овог односа у традиционалним друштвеним

⁴²³ Anđelka Milić, *Preobražaj srodničkog sastava*, 140.

⁴²⁴ Eva Berković, *Mesto lične i zajedničke potrošnje u preobražaju porodice*, u *Domaćinstvo, porodica i brak*, 97.

⁴²⁵ Anđelka Milić, *Preobražaj srodničkog sastava*, 160.

⁴²⁶ Исто, 165.

оквирима. Сматрало се да је у њему појединац у контакт са ширим друштвом ступао искључиво преко породице, те да је тај контакт био ограничен потребама породичне групе. С друге стране, и породица је била потчињена „систему“, што је све спутавало афирмацију појединца.⁴²⁷ Анализирајући овај однос, Марко Младеновић такође каже да је „традиционална личност“ ступала у контакт са друштвом искључиво преко породице, али се истовремено тврди и да је она (породица) била скоро аутономна у односу на друштво.⁴²⁸ Анђелка Милић у једном раду, непосредно после тврдње о аутономији и самодовољности сеоске породице, износи мишљење да „најгрубље нарушавање аутономије породице и њеног вредносног система срећемо у изолованој сеоској породици“⁴²⁹

Логика друштвене теорије и процеси који су из ње произлазили, често су имали за последицу латентно супротстављање актера у поменутој релацији. Оно је садржано и у тврдњи да је „показатељ степена еманципације појединца од притиска групе, степен активности њених чланова“.⁴³⁰ Уколико овакав закључак прихватимо безрезервно, односно, ако не улазимо у то на коју врсту активности је аутор мислио, морамо доћи до закључка да је управо сеоска породица, с обзиром на њену унутрашњу организацију, она форма која омогућава највећи степен еманципације својих чланова. Међутим, ако узмемо у обзир негативан однос према сеоској породици, који, као што смо видели, преовлађује у научном мњењу социјалистичког друштва, јасно је да се овде ради о ставу да је слобода појединца

⁴²⁷ Anđelka Milić, *Teorijski i empirijski okvir za istraživanje preobražaja porodice u jugoslovenskom društvu*, u *Domaćinstvo, porodica i brak*, 7.

⁴²⁸ Marko Mladenović, *Neke alternative*, 327.

⁴²⁹ Anđelka Milić, *Autonomija porodice kao cilj društvene politike*, *Sociologija* 3–4, Beograd, 1973, 450.

⁴³⁰ Anđelka Milić, *Preobražaj srodničkog sastava porodice*, 165.

директно условљења његовом активношћу изван породичних оквира. Иако не мора нужно да значи супротстављање породичних и индивидуалних интереса, оваква концепција односа свакако не подстиче њихову блискост и узајамност.

Прокламовани циљеви социјалне политике према породици, такође су били усмерени ка превазилажењу система доминације друштва над појединцем и то „кроз изједначавање услова живота породице и кроз укидање система доминације унутар саме породице“.⁴³¹ У Преднацрту Устава ФСРЈ, дефинисано је да је задатак социјалистичког друштва „да уклони препреке које су вековима делиле човека од заједнице и да успостави равнотежу између личности и друштва“.⁴³² С обзиром на све до сада речено, као једна од главних препрека у остварењу овог циља појавила се породица, односно многобројне функције које су традиционално биле повезане са овом установом и којих је она морала бити „ослобођена“. Због тога је највећи број делатности које су до тада биле везане за породичну групу проглашен излишним. У светлу ове редукције, као и функционалистичког тумачења друштвених институција, које је у друштвеној теорији очигледно било врло присутно, питање неких теоретичара о смислу даљег останка породичне друштвене форме, звучи сасвим сувисло.⁴³³

Уосталом, у неким студијама се крај породице и назирао као могући епилог њене трансформације.⁴³⁴ При томе се овакав исход процеса више тумачио као „коллатерална“ штета једног ширег друштвено-економског реструктурирања, а не као његов циљ. Иако се опис реалног

⁴³¹ Dragana Avramov, *Domaćinstvo, porodica i brak u Jugoslaviji (prikaz)*, Stanovništvo 1–4, za 1982–1983, Beograd, 1983, 204.

⁴³² Marko Mladenović, *Mesto porodice*, 96

⁴³³ Zagorka Pešić-Golubović, *Teorijsko hipotetski okvir*, 7

⁴³⁴ Марина Јањић Комар, *Механизам уређења породичних односа*, *Анали Правног факултета у Београду* 1–3, Београд, 1986, 82.

стања ствари налази негде између ова два тумачења, односно, иако је процес трансформације породице био истовремено и циљ и последица глобалних друштвених кретања, на основу неких разматрања може се закључити да је очекивани и жељени, дакле планирани исход социјалистичке идеологије ипак било нестајање породице. Ово се желело постићи потпуним негирањем значаја улога које је она имала и њеним потпуним утапањем у ширу друштвену заједницу.⁴³⁵ Овоме у прилог свакако иде и чињеница да се у поменутом Преднацрту Устава ФСРЈ породица нигде није ни помињала. Неколико ставки овог документа било је посвећено регулисању брачне заједнице, односу родитеља и брачне, као и ванбрачне деце, равноправности полова и посебној заштити жена и омладине,⁴³⁶ али породица као целина и мере њене заштите, једноставно, су изостављени. Поред тога, одредбе о породици које су биле расуте у разним другим актима, како је писао М. Младеновић, „често не стимулирају, већ дестимулишу породичну групу“.⁴³⁷

Прокламовани задатак породичног права била је заштита породице и брига о правилном развијању односа њених чланова.⁴³⁸ Ради остварења овог циља породицу је требало, на првом месту, ослободити утицаја верских заједница, а затим унутарпородичне односе уредити на основу начела једнакости.⁴³⁹ У сва три послератна устава Југославије, прокламована је идеја о заштити демократских односа у породици, што се односило на заштиту жена, деце, материнства и начела једнакости мужа и жене и брачне и

⁴³⁵ Marko Mladenović, *Neke alternative*, 324.

⁴³⁶ Marko Mladenović, *Mesto porodice*, 96.

⁴³⁷ Исто, 99.

⁴³⁸ Мехмед Беговић, *Породично право*, 5.

⁴³⁹ Исто, 14.

ванбрачне деце.⁴⁴⁰ Породици је требало обезбедити основне услове живота, као што су гарантована зарада и право на стан. Прокламовано начело унутарпородичне равноправности укључивало је и децу, односно све чланове породице старије од 15 година, којима је законом било дозвољено да *самостално располажу породичном имовином*.⁴⁴¹ Основна идеја је била да се омогући веће присуство друштвене заједнице у животу породице, посебно у ситуацијама када „затаји породична солидарност“.⁴⁴² Уместо дотадашњих „санкција“, било је предвиђено да се спроводе мере социјалне политике и заштите, као и методе стручног социјалног рада.⁴⁴³ Но, без обзира на место које је заштита породице добила у уставима, Младеновић спомиње дугогодишње неуспешне покушаје кодификације породичног права од стране комисија СИБ-а и скупштине, као и спорна места из Преднацрта Устава ФСРЈ.⁴⁴⁴ Наиме, коментаришући одредбу из Преднацрта о изједначавању брачне и ванбрачне деце, која је преузета из Устава од 1946, аутор поставља питање зашто је изостављена одредба о посебној заштити брака и породице из истог Устава.⁴⁴⁵ На истом месту наведени аутор истиче да је, наглашавајући социјализацију материјалне производње, Преднацрт у потпуности „заборавио значај репродукције самог човека и породице као носиоца те репродукције“.⁴⁴⁶

Међутим, с обзиром да су у литератури као два основна елемента политике према породици, наведени „циљеви који се односе на оптималну величину популације“

⁴⁴⁰ Марко Младеновић, *Подруштвљавање породичног права*, 360; Мехмед Беговић, *Породично право*, 136.

⁴⁴¹ Илија Бабић, *Коментар закона*, 449

⁴⁴² Марко Младеновић, *Подруштвљавање породичног права*, 363.

⁴⁴³ Исто.

⁴⁴⁴ Marko Mladenović, *Mesto porodice*, 99.

⁴⁴⁵ Исто, 100.

⁴⁴⁶ Исто, 101.

и циљеви везани са положај жене у друштву,⁴⁴⁷ као и већ поменута чињеница да држава није подржавала репродуктивну улогу породице и родитељство уопште одговарајућим економским мерама,⁴⁴⁸ наводе на закључак да се „пропуст“ у Преднацрту може тумачити на различите начине.

Свакако, тежња послератног законодавства била је да измени постојеће стање и да активно допринесе трансформацији традиционалне породице.⁴⁴⁹ Ипак, низак степен оперативности система, превелика очекивања од друштвене заједнице и појединаца, као и криза до које је дошло већ у почетку периода транзиције, учинили су да прокламована начела социјалне политике најчешће остану „мртво слово на папиру“. С једне стране евидентна је била неусаглашеност између новог типа породице и одговора друштва и законодавства на њене потребе, а са друге, и неравнотежа између *напредног* породичног законодавства и његовог учинка у трансформацији традиционалне породице.⁴⁵⁰ Већ у раду из 1970. године, О. Бурић констатује да се нису испунила очекивања да ће принцип равноправности свих чланова породице, који, како сматра Бурићева, чини југословенско законодавство једним од најнапреднијих у свету, извршити трансформацију традиционалне породице.⁴⁵¹

Но, да ли због генералног краха социјалистичког система, или због чињенице да се функционалност породице као институције очигледно не може ограничити њеним

⁴⁴⁷ Veronika Stoppe Heiskanen, *Holistički nasuprot »partikularističkom« pristupu porodičnoj politici*, Sociologija 3–4, Beograd 1973, 491.

⁴⁴⁸ Marko Mladenović, *Neke alternative*, 329.

⁴⁴⁹ Vesna Bošnjak, *Socijalna politika*, 402.

⁴⁵⁰ Marko Mladenović, *Istorijske i ideološke veze*, 462, 463; Olivera Burić, *Teorijsko-metodološki model za istraživanje porodične transformacije i njegova empirijska provera*, Sociologija 3–4, Beograd, 1970, 333;

⁴⁵¹ Olivera Burić, *Teorijsko-metodološki model*, 333.

„техничким“ делатностима, ипак, породица је „преживела“ до данашњих дана. Већ у раду из 1973. године, Младеновић пише, да се, напустивши концепције о слободном браку, слободи љубави, једностраном разводу, друштвеном васпитању деце и сл., „социјалистичке земље поново окрећу породици, прокламујући начело да само чврста, снажна породица може да обезбеди био-социјалну репродукцију личности“.⁴⁵² Доста година касније, 1995. и Анђелка Милић одаје признање породици сматрајући да је она „централни топос свакодневице, њен организациони центар. Она је зона стабилности унутар стално флукутирајућих токова свакодневице и варијабилних историјских кретања. Она јесте једини и главни преостали ресурс који појединцима остаје након што је друштво подлегло разарању и расулу“.⁴⁵³ Чини се да, иако у перманентној кризи и немогућности да одговори на све егзистенцијалне и мање егзистенцијалне потребе својих чланова, иако најчешће у потпуности лишена средстава и мера којим би те чланове контролисала и усмеравала, породица је на путу да најзад добије статус институције, чије се постојање не може ограничити ни дефинисати искључиво економско-историјско-политичким параметрима.

а.б) Учинак

Епилог наведених идеја и процеса може се посматрати на нивоу њихових општих резултата, односно, последица за породичну групу, а самим тим и за друштво као и на нивоу трансформације унутарпородичних односа.

⁴⁵² Марко Младеновић, *Историјске и идеолошке везе*, 465.

⁴⁵³ Anđelka Milić, *Svakodnevni život porodica u vrtlogu društvenog rasula: Srbija, 1991–1995*, u : *Društvene promene i svakodnevni život*, 140.

С обзиром на поменута начела равноправности и изградње слободних односа између полова и између припадника свих друштвених и узрасних слојева, као и на чињеницу да су се под посебном заштитом закона нашле жене и деца, односно, омладина, чини се да је најупечатљивији процес унутарпородичне трансформације било генерално разграђивање ауторитета. Ово се на првом месту односи на ауторитет традиционалног морала, а затим и на ауторитет оца, мужа и родитеља уопште.⁴⁵⁴ Неки аутори чак кризу савремене породице поистовећују са кризом ауторитета у њој, сматрајући тиме да се она јавља као кључна одлика савремених друштвених дешавања везаних за породицу.⁴⁵⁵

Формалне промене, које су своје упориште свакако имале у идеолошким поставкама новог друштва, биле су најексплицитније у процесу мењања породичне структуре, односно у процесу нуклеаризације породичне групе.⁴⁵⁶ Овај процес је у суштини значио структуралну дезинтеграцију традиционалних облика породице, односно, излазак из ње свих сродника осим родитеља и деце. Ово је било праћено и декомпозицијом породичног језгра, која се манифестовала кроз одлазак и осамостаљивање потомства, опадање фертилитета, али и кроз дезорганизацију породице.⁴⁵⁷ Број чланова породице, односно домаћинства, показивао је тенденцију опадања током читавог двадесетог века, мада је могуће да овај тренд датира и из ранијих периода. Наиме,

⁴⁵⁴ Ruža First, *Učešće ženskih članova u odlučivanju u suvremenoj seoskoj porodici*, Sociološki pregled 1, Beograd, 1979, 78; Анђелка Милић, *Сеоска породица у процесу*, 114; Vesna Čulinović-Konstatinović, *Razvoj i vrijednost otmice kao društvene institucije*, Etnološki pregled 10, Cetinje, 1972, 88.

⁴⁵⁵ Цветко Костић, *О ауторитету у породици*, ГЕИ САНУ IX, Београд, 1961, 37.

⁴⁵⁶ Zagorka Golubović, *Teorijsko-metodološki problemi*, 29.

⁴⁵⁷ Anđelka Milić, *Preobražaj srodničkog sastava*, 144.

поређење статистичких података из 1866. године и резултата послератних пописа, показује да се просечан број чланова породице упола смањило.⁴⁵⁸ Године 1921. просечна величина домаћинства у Југославији је износила 5,1 чланова, а 1971. тек 3,8.⁴⁵⁹ На територији уже Србије 1948. године просечно домаћинство бројало је 4,54 чланова, а 1971. године 3, 63.⁴⁶⁰ У сеоским насељима уже Србије просечан број становника и домаћинстава износио је 1961. године 799 становника и 171 домаћинство, а 1971. године 712 становника, а 183 домаћинства.⁴⁶¹ У Србији са покрајинама, 1991. године било је 2 707 402 домаћинства. У овом броју је био највећи проценат оних са четири члана (22,7%), нешто мање са два члана (21,4%) и затим са три члана (18,0%). Самачких домаћинстава је било 13, 9 %, а оних са осам и више чланова свега 5%.⁴⁶²

Смањење просечне величине домаћинства било је резултат генералног процеса атомизирања, односно нуклеаризације породичне групе, али је и једном и другом дешавању (и атомизирању и смањивању броја чланова) знатно допринело смањивање наталитета и фертилитета, које се појављује као једна од најбитнијих карактеристика демографских кретања двадесетог века.⁴⁶³ О овом процесу ће бити више речи у посебном поглављу. Међу разлозима, на

⁴⁵⁸ Цветко Костић, *Облици наших породица*, ГЕИ САНУ VII, Београд, 1958, 25; Марко Младеновић, *Подруштвољивање породичног права*, 364.

⁴⁵⁹ Анђелка Милић, *Сеоска породица*, 111.

⁴⁶⁰ Burić Olivera, *Породична задруга и савремена југословенска породица*, Sociologija sela 40–42, Zagreb, 1973, 87.

⁴⁶¹ Miroљub Rančić, *Неке карактеристике сеоског становништва SR Србије*, Stanovništvo 3–4 за 1975 и 1–2 за 1976, Београд, 1976, 179.

⁴⁶² Marina Blagojević, *Демографска слика*, 45.

⁴⁶³ Vojislav Đurić, *Неки узроци атомизирања породице пољопривредника*, Sociologija sela 19–20, Zagreb, 1976, 58, 59; Brezник Душан, *Развитак становништва Југославије у послератном периоду*, Stanovništvo 3–4, 1–2 за 1973 и 1974, Београд, 1974, 43.

другом месту, али не мање важним, треба поменути усвајање нових вредности, слабљење породичног морала, појаву индивидуализма...⁴⁶⁴ Исто тако битно је нагласити да су побројани разлози издвојени само због прегледности, док је чињенично стање ствари била њихова испреплетаност и међусобна узрочно-последична условљеност.

Неки антрополози су констатацију о кризи породице, као битној одлици њених савремених облика и процеса кроз које је пролазила (и пролази), узимали са резервом сматрајући да се овде ради само о трагању за најпогоднијим начинима и облицима њеног устројства.⁴⁶⁵ З. Голубовић у том контексту заузима чак критички став према социолозима породице, сматрајући да они због сопствене емотивне везаности за ову установу нису у стању да њене савремене облике сагледају као етапу једног историјског процеса, те врше фетишизацију патријархалне породице.⁴⁶⁶ Ипак, иако су „неупитне“ истине социјалистичке идеологије и друштва, као што су еманципација жене и посебна заштита материнства, еманципација детета, подруштвљавање породице, бар теоријски биле усмерене ка хуманизацији породичних односа и развоју индивидуализма као начина „слободног зближавања, другарског и демократског повезивања чланова породице“⁴⁶⁷ о њиховој вредности, или макар о њиховој применљивости морамо судити на основу њиховог реалног друштвеног учинка. Пораст броја самачких и старачких домаћинстава, брачних парова без деце, свих облика ванбрачних заједница, ванбрачног наталитета, непотпуних породица, самохраних мајки, разведених и

⁴⁶⁴ Марко Младеновић, *Преображај породице*, 564; Vojislav Đurić, *Neki uzroci*, 58.

⁴⁶⁵ Anđelka Milić, *Преображај сродничког састава*, 144.

⁴⁶⁶ Zagorka Pešić-Golubović, *Теоријско хипотетички оквир*, 7.

⁴⁶⁷ Marko Mladenović, *Neke alternative*, 327; Marko Mladenović, *Istorijske i ideološke veze*, 470.

напуштених, пораст броја случајева породичне патологије, сукоби генерација, психичке, полне и социјалне неусклађености, дезорганизација породице, негативан став према обавезама које брак, односно породица доносе... чини се да представљају добар индикатор неуспеха својеврсне световне догме.⁴⁶⁸

б) „Слобода“ од мужа или нова Евина побуна

Ако се значај неке идеје може мерити важношћу и обухватношћу последица које је она имала за одређени систем, онда би, у овој студији, прво место морале да поделе идеја укидања или, како смо је овде назвали „слободе“ од Бога, са једне стране, и дискурс везан за тзв. женско питање, с друге. Док је процес атеизације значио постепено свођење људског бивствовања на његову „хоризонталну“ димензију, и као такав представљао упориште најрадикалнијих промена живота савремене цивилизације, процес „ослобађања“ жена, који се, узгред буди речено, може делимично посматрати већ као последица првог, представљао је постепену (и још увек до краја неизведену) реализацију визије о другачијем начину уређења људског друштва у оквиру те хоризонтале.⁴⁶⁹

Покушај дефинисања садржаја женског питања, открива његову вишеслојност и свеобухватност, мада се о импликацијама идеја садржаним у поменутом дискурсу, најбоље може судити на основу демографских података. О њима ће, међутим, бити говора нешто касније.

⁴⁶⁸ Marko Mladenović, *Podruštvljavanje porodičnog prava*, 364; Marko Mladenović, *Преображај породице*, 563; Vojislav Đurić, *Neki uzroci*, 58; Anđelka Milić, *Преображај сродничког стастава*, 144; Marko Mladenović, *Istorijske i ideološke veze*, 462, 474; Vera Erlih, *Trideset i tri godine transformacije porodice*, Sociologija sela, 31–32. Zagreb, 1971, 164;

⁴⁶⁹ Žarana Papić, н. д, 94.

Познато је да је „женско питање“ током историје свог постојања садржало мање или више конкретне идеје, стратегије и процесе, чији је циљ био побољшање положаја жена у друштву. Ово се на првом месту односило на изједначавање жена и мушкараца у грађанским правима, односно у праву гласа, у наследно-имовинским правима, као и у праву на рад и школовање, а из овога је произлазио и захтев за укидање двојног морала и напослетку, мада по значају можда на првом месту, за егалитаризацијом унутарбрачних и унутарпородичних односа.⁴⁷⁰ Иако почеци организованог делања жена у циљу остварења ових права датирају још у 19. век, тек социјалистичка револуција уздиже овај проблем на ниво општег и темељног проблема људског друштва, те његово решење прокламује као један од својих циљева. На неким местима се чак наглашава да је женско питање једно од централних питања социјалистичке револуције, јер полна неравноправност представља основу свих других друштвених неједнакости, те тиме извор неправде, експлоатације и отуђења.⁴⁷¹ Као што је то био случај и са другим аспектима друштвеног живота, идеја о равноправности полова у многоме се заснивала на критици традиционално-патријархално-хришћанског наслеђа,⁴⁷² које је, бар виђено очима феминисткиња, карактерисао тзв. „биологизам“, односно „сексизам“, у оправдавању друштвених неједнакости, те мање вредновање оних друштвених улога, активности и сфера које су традиционално биле повезане са „слабијим“ полом.⁴⁷³ Поред, а можда чак и пре

⁴⁷⁰ Светлана Стевановић, „Женски покрет“ о проблему брака, слободне љубави, сексуалног васпитања, проституције и контроле рађања, Годишњак за друштвену историју год. V, 1–3, Београд, 1998, 68.

⁴⁷¹ Žarana Papić, н. д, 80; Marko Mladenović, *Mesto porodice*, 102.

⁴⁷² Мирослава Малешевић, *Буржоаски феминистички покрет у Југославији – или о негирању једне традиције*, ГЕИ САНУ XXXVIII, Београд, 1989, 95, 96, 97.

⁴⁷³ Žarana Papić, н. д, 78; Marko Mladenović, *Istorijske i ideološke veze*,

критике овог идеолошког концепта, на удару критике женских покрета нашло се социјално-економско устројство капиталистичког друштва, а чије је несметано функционисање било условљено „примарном“ експлоатацијом, односно, експлоатацијом бесплатне женске радне снаге уложене у домаћичке послове и подизање потомства.⁴⁷⁴

Различите мере конзервативизма или либерализма, борбеног духа или уздржаности, те различите стратегије и усмереност акција резултирале су нехомогеношћу теорије феминизма код нас, као и појавом различитих струја у оквиру покрета. Ипак, може се рећи да је заједничка нит ових „феминистичких подкултура“ била борба против, најшире схваћене, дискриминације жена, док се, као њихова основна различитост, чини примарна усмереност ка јавној, односно, приватној сфери друштвене стварности. Ова разлика историју феминистичког покрета дели на ону предсоцијалистичку и ону која је започела победом социјалистичке револуције и која, може се слободно рећи, траје и данас. Прву фазу ове незваничне историје карактерисала је већа усмереност идеја и покрета ка стицању грађанских права, док је сфера приватног, породичног живота, мање или више остајала ван граница, ако не теорије и расправа, а онда свакако праксе.⁴⁷⁵ Да ли већ због чињенице да је социјализам донео остварење правне једнакости, те, бар декларативно, омогућио приступ женама у све сфере јавног живота, или због (опет бар декларативног) укидања табуа везаних за полност, брак и породицу, борба за права жена, која се

470.

⁴⁷⁴ Žarana Papić, н. д, 37; Marina Blagojević, *Diskriminacija: neplaćeno, potplaćeno i potcenjeno*, у *Mapiranje mizoginije u Srbiji*, ur. Marina Blagojević, Beograd, 479, 481.

⁴⁷⁵ Младена Прелић, *Анализа женске штампе између два рата у Београду*, ГЕИ САНУ XXXVIII, Београд, 1989, 120; Светлана Стевановић, *Женски покрет*“, 71

одвијала током друге половине двадесетог века, била је првенствено усмерена ка трансформацији „приватности“.⁴⁷⁶

Но, иако почечи промене традиционалног модела положаја жене на глобалном нивоу датирају, практично, од буржоаске револуције, припаднице обесправљеног пола су законску равноправност извојевале тек много касније. Промене су, наравно, најпре почеле у развијеним земљама, али је општи процес модернизације, који је подразумевао, између осталог, укључивање женске популације у опште образовање, повећање удела женске радне снаге, као и смањење репродуктивних норми, захватао, додуше нешто спорије, и сиромашније и мање развијене земље, те и у њима омогућавао активније учешће жена у јавном и друштвеном животу.⁴⁷⁷ Одредбе Српског грађанског законика по питању правне неспособности жена задржале су се код нас, углавном, у неизмењеном облику све до после Другог светског рата. Њима је било прописано да удата жена добија аутоматски презиме и држављанство свог мужа, да нема право на избор пребивалишта, да не располаже својом имовином, односно да истом управља муж, који има право и да контролише кореспонденцију своје супруге и да су женска деца искључена из наслеђивања. Неравноправност мушкараца и жена се огледала и у питањима која су се тичала морала, па је тако за жену која би учинила прељубу била предвиђена казна затвора од 12 месеци, док је за прељубника казна била душло мања, а изрицана је само уколико је прељуба учињена под посебним околностима. Поред тога, утврђивање

⁴⁷⁶ Žarana Papić, н. д, 37, 41, 71, 76, 82, 93;

⁴⁷⁷ Младена Прелић, „Мир-јам одговара читаоцима“, ГЕИ САНУ XLII, 82; Nada Božinović, *Žene u modernizacijskim procesima u Jugoslaviji i Srbiji*, у *Srbija u modernizacijskim procesima 2*, 512; Мирјана Прошић, *Женско питање у Србији крајем 19. и почетком 20. века и часопис Домаћица (1879–1914)*, ГЕИ САНУ XXXIV, Београд, 1985, 47–71.

ванбрачног очинства је било забрањено, а женама је право старатељства признавано само над ванбрачном децом.⁴⁷⁸

Може се рећи да су одредбе обичајног права, посебно по питању предбрачних и ванбрачних односа, биле за жене још неповољније, тако да је Законик представљао само одраз раширених друштвених схватања о њиховом положају. Посебни закони из времена кнеза Милоша, који су били усмерени ка превенцији чедоморства, па се посредно могу сматрати и првим покушајем доношења званичних мера социјалне заштите мајке и детета,⁴⁷⁹ нити су произашли из става о нужности унапређења правне регулативе у вези са женским питањем, нити су имали утицаја на промену друштвеног положаја жена.

О питању мужевљеве власти почиње код нас отворено да се пише тек двадесетих година двадесетог века, али су се конкретне промене по овом питању десиле опет тек са победом социјалистичке револуције. Ипак, мора се већ на овом месту истаћи да су неки аспекти овог проблема решени тек у новијем југословенском законодавству, као што је случај са, на пример, решењем питања о субјекту слободног полног општења, док су неки и дан-данас остали ван граница и домета законодавства.

Први пут се политички и стратешки уобличено женско питање у Србији јавља у програму Српске социјалдемократске партије, основане 1903. године. Од тада, па све до Другог светског рата, основана је неколицина женских друштава и удружења различитих оријентација: Секретаријат жена социјалдемократа, Женско радничко друштво, Српски народни женски савез, Друштво за

⁴⁷⁸ Lazar Nikolić, *Institucija vlasti muža: Istorijско-pravni aspekti*, u *Mapiranje mizoginije*, 250, 255.

⁴⁷⁹ Драгана Антонијевић, *Насиље над женама и сексуални морал: потиснута повест устаничког доба у Србији*, ГЕИ САНУXLVII, Београд, 1998, 76.

просвећивање жене и заштиту њених права, Женски покрет, Народни женски савез Срба, Хрвата и Словенаца.⁴⁸⁰ Захтеви и циљеви ових организација односили су се на изборно право, ревалоризацију позива мајке и домаћице, економску независност удатих жена, право на старатељство над децом, осигурање издржавања мајке и деце, изједначавање супружника, као и мушке и женске деце у наследном праву, затим на захтев за једнаку накнаду за једнак рад, слободно напредовање у професији итд.⁴⁸¹ У Београду је 1921. године одржана велика скупштина жена на којој су прикупљени потписи за захтев влади да се женама призна право гласа. Истакнуто је такође да се у програму женских покрета налази и брига о најнижим социјалним слојевима жена, на пример, кућним помоћницама, те се за њих тражила законска заштита у погледу плата, радног времена и социјалног осигурања. Тада је дошло и до предлога да се размотри могућност наслеђивања породичног имена по женској линији.⁴⁸² Већина поменутих удружења је имала и своје гласило, односно, новине на чијим странама су се могли наћи делови њихових програма и стратегија у борби против друштвене дискриминације жена.⁴⁸³ У овим текстовима углавном је акцентована нужност задобијања политичке, економске и правне једнакости мушкараца и жена, али се инсистирало и на увођењу и примени социјалних програма за просвећивање жена, као и за заштиту деце и омладине, борбу против

⁴⁸⁰ Мирослава Малешевић, *Буржоаски феминистички покрет*, 86–97; Nada Војиновић, *Жене и модернизацијским процесима*, 513, 515; Мирјана Прошић-Дворнић, „Једнакост“ гласило жена социјалдемократа (Београд 1910–1912, 1914. године) и раднички покрет за еманципацију жена, ЕС VII, Београд-Топола, 1986, 8; Младена Прелић, *Анализа*, 110.

⁴⁸¹ Светлана Стевановић, „Женски покрет“, 68.

⁴⁸² Мирослава Малешевић, *Буржоаски феминистички покрет*, 95.

⁴⁸³ Мирјана Прошић-Дворнић, „Једнакост“; Мирослава Малешевић, *Буржоаски феминистички покрет*, 87; Младена прелић, *Анализа*.

алкоголизма, проституције и двојног морала.⁴⁸⁴ Теме које су задирале у интиму брачног и породичног живота, односе међу половима, љубав и материнство, нису биле превише заступљене. Материнство, које је у каснијем периоду развоја феминизма у Југославији постало једна од централних тема, овде се спомињало само у контексту његове правне заштите.⁴⁸⁵ Занимљиво је поменути преписку под називом „Мир-јам одговара читаоцима“, која је између два светска рата излазила у часопису „Недељне илустрације“ и која је садржала, за то време, необично слободно преиспитивање полних улога и система вредности везаних за сферу приватног.⁴⁸⁶ Ипак, ставови о полном питању и у овој преписци и у ретким текстовима у поменутим гласилима женских удружења нису се много разликовали од традицијом утврђеног и преношеног, јавног мњења тадашњег југословенског друштва.⁴⁸⁷

Но, иако су, по свему судећи, женски покрети у Србији и Југославији тог доба били малобројне, елитистичке организације, чији је највећи део чланства живео у Београду, мрежа организација, као и идеје везане за женско питање, постепено су продирале и у веће градове у унутрашњости, а преко њих и у сеоску средину.⁴⁸⁸ Програмима просвећивања жена, њиховим описмењавањем и похађањем домаћичких курсева, временом је покриван све већи део женске популације. У овај рад биле су укључене не само женске организације, него и Министарство просвете, војска, као и

⁴⁸⁴ Мирослава Малешевић, *Буржоаски феминистички покрет*, 94, 95; Светлана Стевановић, „*Женски покрет*“, 68; Младена Прелић, *Анализа*, 106.

⁴⁸⁵ Младена Прелић, *Анализа*, 120.

⁴⁸⁶ Младена Прелић, „*Мир-јам одговара читаоцима*“, 81.

⁴⁸⁷ Светлана Стевановић, „*Женски покрет*“, 68; Младена Прелић, *Анализа*.

⁴⁸⁸ Младена Прелић, *Анализа*, 110; Светлана Стевановић, „*Женски покрет*“, 68; Nada Božinović, *Žene u modernizacijskim procesima*, 508.

женски одсеци учитељских удружења.⁴⁸⁹ Како је велика већина тадашњег југословенског становништва живела на селу, најинтезивнија акција просвећивања била је усмерена ка сеоским женама. Промене су најлакше и најбрже прихватане у богатијим домаћинствима, а најпре су усвајане нове репродуктивне норме. С друге стране, највећи отпор пружан је идеји школовања, посебно када су у питању била женска деца.⁴⁹⁰ Иако је борба за права жена пред почетак Другог светског рата имала већ за собом солидан историјат, њени резултати постали су видљиви тек почетком друге половине двадесетог века. Ипак, и пре тога, се могао, на основу појединих написа, извештаја и статистичких података наслутити смер промена које су се тицале брачног и породичног живота, а које су биле последица генералних модернизацијских токова, а тиме и ширења феминистичких идеја. Тако, у поменутој преписци Мир-јам пише о ослабљеном моралу жена „које више немају поштовања према мушкарцима“, а у писмима читалаца се најчешће јављају питања у вези са прељубом, предбрачним односима, ванбрачним рађањем.⁴⁹¹ Нове вредности којима су жене тог времена тежиле, довеле су до, како се на истом месту констатује, слабљења брачних веза,⁴⁹² а запошљавање жена ван домаћинства до нестабилности унутарпородичних односа.⁴⁹³ Да се усвајање (или критика) нових идеја о социјалном устројству нису тицали само личних ставова припадника друштвене елите, сведоче и статистички подаци из периода после Првог светског рата. Тада је дошло до наглог повећања броја разведених бракова, који се и после стабилизације ових тенденција задржао на нивоу четири пута

⁴⁸⁹ Nada Božinović, *Žene u modernizacijskim procesima*, 509.

⁴⁹⁰ Исто, 510.

⁴⁹¹ Младена Прелић, „Мир-јам одговара читаоцима“, 90;

⁴⁹² Исто, 91.

⁴⁹³ Мирјана Прошић-Дворнић, „Једнакост“, 20.

већем него пре рата. Највише развода је било у градским срединама и у равничарским пределима.⁴⁹⁴ Процент разведених бракова је у периоду од 1921. до 1935. године порастао у читавој земљи, са 4,28% на 5,57%. Највећи проценат разведених бракова у целом овом периоду забележен је у Београду, где је примећен и пад наталитета и смањење величине породице.⁴⁹⁵ За овај период индикативан је био пораст броја писмених, школованих, запослених и високообразованих жена,⁴⁹⁶ а са друге стране, и већ поменути тенденција одлагања склапања брака, пораст броја самачких домаћинстава и генерално већа очекивања од брачног живота.

Организовано деловање жена у периоду после Другог светског рата, као и током њега, било је примарно повезано са Антифашистичким већем жена, основаним 1942. године у Босанком Петровцу. Већ следеће године, одлуком АВНОЈ-а жене су пред законом изједначене са мушкарцима, али је њихова реална еманципација знатно каснила у односу на правну.⁴⁹⁷ Један од основних разлога релативно спорих промена друштвеног положаја жена, била је чињеница да женско питање није разматрано као посебно, већ у оквиру класног питања, те се очекивало да ће решавањем потоњег и оно бити решено.⁴⁹⁸

КПЈ је своје циљеве у вези са женским питањем формулисала слично ономе како је то било урађено у оквиру Алијансе женских покрета (борба за право гласа жена, за забрану ноћног рада за жене и децу, враћање удатим женама додатка на скупшћу, укидање целибата за учитељице, за

⁴⁹⁴ Младена Прелић, „*Мирјам одговара читаоцима*“, 91.

⁴⁹⁵ Исто.

⁴⁹⁶ Исто.

⁴⁹⁷ Мирослава Малешевић, *Осми март – од утопије до демагогије*, ГЕИ САНУ XXXVI–XXXVII, Београд, 1988, 61, 64; Lazar Nikolić, н. д, 265.

⁴⁹⁸ Nada Božinović, н. д, 514; Žarana Papić, н. д, 37.

признавање пословне способности жена, увођење грађанског брака, заштиту ванбрачне деце, дозволу за утврђивање очинства, признавање жениног рада у домаћинству као професије, увођење осигурања за случај развода...), али је више наглашавала заштиту материнства, здравствену заштиту жене пре и после порођаја, значај оснивања здравствених установа за децу, мајке и труднице. Новитет у односу на дотадашње захтеве била је, можда по први пут јавно изнета, потреба за дозволом абортуса „док се не стекну услови за безбрижно родитељство“.⁴⁹⁹ Ово заиста делује као велики искорак у оквиру „женског“ питања, посебно због тога што је дошао од стране једне организације која нити је имала компетенције да у живот спроведе политику културне еманципације жена и друштва уопште, нити је то видела као један од својих битнијих задатака.⁵⁰⁰ Занимљиво је приметити и то да је у поменутих елементима програма била наглашена управо она улога жене која ће се временом искристалисати као основ њене друштвене неравноправности – материнства, а да се, упркос прокламованој заштити здравља жене и мајке, као примарни вид планирања породице појавио абортус.⁵⁰¹

Ипак, током рата је вршена широка едукација жена ради, како се на једном месту каже, „уздизања њихове свести о себи и својим вредностима, како би се ослободиле предрасуда о својој мањој вредности“.⁵⁰² Све до педесетих година двадесетог века, процес побољшања положаја жена у друштву био је у експанзији. АФЖ је организовало акције описмењавања, здравственог просвећивања, оснивања дечијих установа, масовног школовања, запошљавања,

⁴⁹⁹ Nada Božinović, н. д, 516.

⁵⁰⁰ Мирослава Малешевић, *Осми март*, 64.

⁵⁰¹ Исто, 71; Nada Božinović, н. д, 516.

⁵⁰² Nada Božinović, н. д, 517.

укључивања жена у делатности на руководећим местима.⁵⁰³ Женама су постале доступне и оне професије и занимања која им традиционално нису била намењена, па 1950. године од 600 занимања, колико је код нас постојало, жена није било у свега 60.⁵⁰⁴ Међутим, како је истовремено постојало и велико противљење новој улози и положају жена, те очекивање да она, поред нових задатака никако не занемари оне старе, друштво је, разним расположивим мерама, почело жену да враћа у позицију у којој је била пре победе социјалистичке револуције.⁵⁰⁵ Овакав развој ствари временски се поклапао са укидањем АФЖ, 1953. године, које су неки видели као „силазак организованог политичког деловања жена са сцене самоуправног социјалистичког друштва“,⁵⁰⁶ док су други сматрали да је тек тим догађајем отворен пут несметаном деловању женских организација.⁵⁰⁷ Може се рећи да је и једно и друго виђење ствари било основано, јер од укидања АФЖ, па до данашњих дана, у Југославији и Србији није образовано ниједно друштво које би, под директним и ангажованим покровитељством државе бринуло о решавању проблема из домена женског питања. Након укидања АФЖ организује се Савез женских друштава, који је шездесетих година прерастао у Конференцију за друштвену активност жена, која опет после одређеног времена престаје да постоји као самостална организација.⁵⁰⁸ Бригу о „женским питањима“ временом је преузимао све

⁵⁰³ Miroslava Malešević, *Die gesellschaftliche Gleichberichtigung von Maennern und Frauen im sozialistischen Jugoslawien: Aufbau – und Ausbaujahre, Sozialismus: Realitäten und Illusionen*, Klaus Roth (H.g), Wien, 2005, 119–129.

⁵⁰⁴ Мирослава Малешевић, *Осми март*, 68.

⁵⁰⁵ Исто, 69.

⁵⁰⁶ Anđelka Milić, *Patrijarhalni poredak, revolucija i saznanje o položaju žene*, u Srbija u modernizacijskim procesima 2, 551.

⁵⁰⁷ Исто, 70.

⁵⁰⁸ Мирослава Малешевић, *Осми март*, 69; Nada Vožinović, н. д, 528.

већи број мањих, незваничних организација и друштава које су, без обзира на све тешкоће које доноси недостатак легалитета, успевале да дају свој допринос незауостављивом процесу стицања све већих слобода и могућности за припаднице „слабијег“ пола.

Практични резултат овог пионирског периода у борби за права жена није био занемарљив. Макар и декларативно, правно изједначавање полова било је основ сваке даље акције у реализацији и проширивању могућности њихове друштвене еманципације. Оно што је свакако остало ван домена прокламованог социјалистичког преображаја, што због стратешких недостатака, што због чињеничног неуспеха политике о подруштвљавању породичних послова, била је патријархална структура мишљења, правила понашања и расподеле улога, пажљиво сакривена иза зидова породичне интиме.⁵⁰⁹

Шездесете године двадесетог века биле су у знаку оживљавања женског питања, посебно у оквиру друштвених наука и теорије, мада је то време карактерисала и појава многобројних покрета за права на било који начин обесправљених грађана света: разних мањина, студената, па и жена.⁵¹⁰ Повратак на сцену женског питања био је подстакнут првенствено покретом за ослобођење жена, који је крајем шездесетих настао у САД, одакле се проширио и у европске земље.⁵¹¹ Значајнија догађања ове врсте код нас временски се везују поглавито за седамдесете године двадесетог века, када изветан број интелектуалаца, заинтересован за процесе демократизације и модернизације друштва, постаје активнији на пољу побољшања положаја

⁵⁰⁹ Мирослава Малешевић, *Осми март*, 69; Žarana Papić, н. д, 37; Anđelka Milić, *Svakodnevni život porodica u vrtlogu društvenog rasula*, 153.

⁵¹⁰ Žarana Papić, н. д, 14, 51.

⁵¹¹ Исто, 9.

жена.⁵¹² Вероватно најзначајнији догађај, који ће имати велики утицај и на каснији развој ове проблематике на теоријском плану и на конкретна демографска кретања, био је Устав СФРЈ из 1974. године, којим су установљена репродуктивна права човека, односно, којим је потврђена могућност женама да саме одлучују када ће и колико рађати. Законима из шездесетих година абортус је либерализован, а поменутом одредбом Устава он је дозвољен до десете недеље трудноће, без икаквих посебних услова.⁵¹³

Другу половину седамдесетих година обележила су два значајна скупа, Саветовање социолога одржано у Порторожу 1976. године, у организацији марксистичких центара ЦКН и ЦК Словеније и међународни скуп „Друг-ца жена“, одржан 1979. године, у Београду, који су најавили озбиљнији и темељнији приступ женском питању.⁵¹⁴ Неофеминистичке тенденције овог периода биле су прожете првенствено жељом да се путем едукације, друштвене критике и различитих облика јавног притиска, укаже на историјске и друштвене корене неједнакости. Нагласак је, можда по први пут тако експлицитно стављен на потребу ревалоризације сфере приватног, као и детабузирање питања женске сексуалност, контрацепције, силовања, репродуктивних права жене и демографске политике.⁵¹⁵

Осамдесете и деведесете године двадесетог века донеле су различите тенденције у оквиру феминистичког покрета. С једне стране, радило се на темељнијем теоријском одређењу, посебно увођењем тзв. „женске перспективе“ у социологију, а истовремено су реализоване и конкретне акције, као што је организовање СОС телефона за претучене

⁵¹² Исто, 94.

⁵¹³ Nada Božinović, н. д, 518.

⁵¹⁴ Žarana Papić, н. д, 95

⁵¹⁵ Исто, 75; Mirjana Prošić Dvornić, „*Druga Srbija*“ – *mirovni i ženski pokreti*, u *Kulture u tranziciji*, 184.

жене (први телефон те врсте у Југославији прорадио је 1988. године), разних саветовалишта и азила за жртве насиља.⁵¹⁶ За друго стремљење које постаје видљиво током овог периода, може се рећи да никако није дало позитиван допринос већ иначе непријатељском односу шире друштвене заједнице према феминистичким идејама и организацијама. Наиме, као да је идеал једнаких права и могућности за припаднике оба пола био остварен, неке феминистичке организације су своју делатност усмериле на бробу за права сексуалних мањина. Тако се међу закључцима са првог заједничког скупа југословенских феминистичких група, одржаног у Љубљани 1988. године, поред залагања за уставну промену која би гарантовала једнакост свих људи без обзира на њихово сексуално опредељење, налази и жеља да се организује први лезбијски фестивал у тадашњој Југославији.⁵¹⁷

Познато је да су током деведесетих ове и сличне идеје биле све присутније, односно све слободније изношене у јавности: од захтева за прихватањем различитих сексуалних опредељења, преко жеље за легализацијом хомосексуалних бракова и усвајања деце од стране хомосексуалних парова, па до претпоставки о могућности „инсталирања“ вештачког утеруса у тело мушкарца.⁵¹⁸ Како су ове идеје углавном импортоване из земаља западног света, на основу неких тамошњих тенденција, може се претпоставити и њихов даљи развој. Наиме у неким научним круговима у Америци већ се отворено говори о могућем оправдавању педофилског понашања, јер се и оно, у једном „демократском“ друштву мора прихватити једноставно као избор који проистиче из

⁵¹⁶ Žarana Papić, н. д, 96.

⁵¹⁷ Маја Маршичевић, *Феминизам на ЈУ нивоу (хроника)*. ГЕИ САНУ XXXVI–XXXVII, Београд, 1988, 215.

⁵¹⁸ *Trudnoća bez trudnoće uz veštačku matericu*, часопис, Деčko, април 2004, 20–21.

особитог сексуалног опредељења.⁵¹⁹ Ипак, ови концепти чини се да више немају много везе са женским питањем, па се на њима не бих задржавала.

Криза која је деведесетих година захватила читаво подручје Југославије, донела је са собом пораст општег незадовољства, случајева алкохолизма и унутарпородичног насиља, али, са друге стране, и појаву одређеног броја невладиних организација, као и разгранавање мреже домаћих институција заинтересованих да се баве решавањем ових проблема, односно, првенствено проблемом злостављаних жена. Ово је, међутим, карактерисало углавном само главне градове тадашњих република, а и данас је, што се Србије тиче, најбоље у овом смислу покривена територија Београда. У унутрашњости су ови случајеви углавном препуштени заводима за социјални рад, чија се делатност, због недостатка новчаних средстава, углавном своди на формално-правну санацију разведених бракова и питања издржавања деце разведених родитеља. Недостатак финансија и систематске едукације отежава, међутим, спровођење чак и овог дела социјалних мера. Може се рећи да је најзначајнији помак до кога је у последњој деценији двадесетог века дошло, било увођење нових кривичних дела у постојећи Кривични закон Републике Србије. Изменама и допунама овог закона од 1995. године, насиље у породици је добило статус кривичног дела (чл. 118а), а у одредби о кривичном делу силовања (чл. 103) изостављене су речи „лице са којим се не живи у брачној заједници“.⁵²⁰ Ово је практично значило да законодавац признаје могућност да жртва силовања буде особа (жена) са којом насилник живи у браку, што у дотадашњем закону није био случај. Овакво решење образложено је чињеницом да је „објекат заштите код овог

⁵¹⁹ *Opasni pokušaji „naučnog opravdanja“ pedofilije*, Misao, Revija za obrazovanje i kulturu br.5, Novi Sad, 2004, 41–43.

⁵²⁰ Љубиша Лазаревић, н. д, VII, VIII.

дела слобода полног општења“ која припада свакој жени, без обзира на њен брачни статус.⁵²¹ Занимљиво је поменути да је по питању насиља у браку и Српска православна црква ревидирала свој став. Наиме, док су канони налагали злостављаним супругама *душекорисни* подвиг неограниченог трпљења, Брачним правилима СПЦ дозвољен је развод у оваквим ситуацијама.⁵²²

С друге стране, овај период је донео за феминисткиње неочекивани обрт ствари. Ретрадиционализација друштва, која је, између осталог, подразумевала и личну и породичну и друштвену ревизију женског питања, а која је, како признаје М. Благојевић, указивала на „суштинску неупотребљивост текућих вредности“ по први пут је проширила хоризонт „женске перспективе“. Наиме, како износи наведени аутор, „не ради се више о томе да жене буду образоване, запослене, са могућношћу вертикалне покретљивости, него да и жене и мушкарци имају права на квалитетну приватност, квалитетну јавност, квалитетан живот“.⁵²³

Иако су идеје феминизма спорије продирале у сеоску средину, захваљујући општим токовима социјалистичког преображаја и интезивној деаграризацији села, положај сеоске жене се такође мењао у односу на онај традицијом утврђен.⁵²⁴ Ако се изузме чињеница феминизације пољопривредне производње, подела рада у сеоском домаћинству и данас је заснована на традиционалним принципима.⁵²⁵ Ипак,

⁵²¹ Исто, 108.

⁵²² Цисарж, н. д, 173.

⁵²³ Marina Blagojević, *Svakodnevica iz ženske perspektive: samožrtvovanje i beg u privatnost*, у, Србија почетком деvedesetih, 207.

⁵²⁴ Branislav Dimković, *Društveni položaj seoske žene*, Sociologija sela 63–64, Zagreb, 1979, 61.

⁵²⁵ Исто, 61; Ruža First, *Žena u ruralnom i agrarnom razvoju Jugoslavije*, Sociologija sela, 63–64, Zagreb, 1979, 13.

процес нуклеаризације породице, као и посебно наглашена зависност домаћинства од женског рада, допринео је блиским и кооперативнијем односу супружника.⁵²⁶ Бољитак у положају сеоске жене посебно је изражен у области образовања. После курсева, организованих у првим деценијама после рата, чији је циљ био унапређење стручне и политичке образованости пољопривредница, увођење обавезног школовања отворило је женама нове могућности, а посебно је допринело томе да новије генерације женске сеоске омладине имају веће аспирације према даљем образовању и вертикалној друштвеној покретљивости него ка удаји.⁵²⁷ Према сеоским женама су биле усмерене и акције здравственог просвећивања, у оквиру којих су организоване патронажне службе за кућне посете женама након порођаја, али и након абортуса.⁵²⁸

На општем нивоу, дакле посматрајући и градску и сеоску средину, у Србији се број неписмених жена, у периоду од 1953. године до 1981. године, упола смањило. Поред тога, без обзира на поменути тенденцију смањења броја запослених жена педесетих година, тај број је, с повременим осцилацијама, ипак био у порасту. Тако се проценат од 29,5 % жена у укупном броју запослених 1945. године, попео на 39,3% 1988. године.⁵²⁹ По попису из 1991, проценат активних жена био је највећи у централној Србији, где је износио 42,2%.⁵³⁰

Слабљење ауторитета оца и мужа у савременој породици које се наводи као једна од њених основних карактеристика, било је условљено, с једне стране, управо

⁵²⁶ Borislav Dimković, н. д, 61.

⁵²⁷ Ruža First, *Žena u ruralnom i agrarnom razvoju*, 17.

⁵²⁸ Nada Božinović, н. д, 521.

⁵²⁹ Исто, 525.

⁵³⁰ Marina Blagojević, *Roditeljstvo i fertilitet*, Srbija devedesetih, ISI FF, Beograd, 1997, 35.

запошљавањем жена,⁵³¹ а са друге, императивом изградње нових, демократских унутарпородичних односа. „Ерозија идентитета мушкараца“, како је на једном месту овај процес сликовито означен, била је условљена и чињеницама да мушкарац више није био ни ексклузивни издржавалац породице, ни ексклузивни власник њеног имања.⁵³² Немотивисаност за учешће у ратовима, који су се током последње деценије 20. века дешавали на простору Југославије, довела је у питање и идентитет мушкараца као ратника и браниоца отаџбине, а извојевано право жене на самостално одлучивање о рађању, као и нова достигнућа из области генетике прете да у потпуности маргинализују значај мушког дела популације. Последње се односи не само на могућност планирања породице него и на, додуше још дискутабилно, право неодатих жена да путем артифицијелне инсеминације хетерологног типа (она у којој донор сперме није познат) остваре своју жељу за родитељством.⁵³³ Овде треба поменути и чињеницу да је слабењем патријархалног морала и демократизацијом живота уопште, промењен и друштвени статус и мњење о разведеним и самохраним мајкама, посебно у градским срединама. Може се чак рећи да је од деведесетих година двадесетог века посебно постао видљив тренд самосталног подизања деце од стране мајки. Већ је у попису 1991. године регистрован значајан број оваквих непотпуних породица. Наиме, забележено је да у Србији чак 187 746 жена живе саме са децом, при чему скоро да нема разлике у проценту оних са једним, односно два

⁵³¹ Olivera Burić, Anđelka Zečević, *Porodični autoritet*, 73–77.

⁵³² Marina Blagojević, *Roditeljstvo*, 82.

⁵³³ Олга Цвејић – Јањић, *Правни аспекти екстракорпоралне фертилизације*, *Анали Правног факултета у Београду* бр. 5, Београд, 1986, 480–488; Марија Драшкић, *Породичноправни аспекти артифицијелне инсеминације*, *Анали Правног факултета у Београду* бр. 4, Београд, 1992, 239–264.

детета⁵³⁴ (37,7% наспрам 37,5%). У вези са овим трендом, могао би бити и пораст броја ванбрачних рађања у Србији, у периоду 1981–1991. године, поготово што се он временски поклапа са смањењем процента мушкараца који су спремни да признају ванбрачно очинство.⁵³⁵

У студији М. Благојевић су веома јасно и сажето изражени смер као и резултати промена у положају жена, али и у систему друштвених вредности. Тамо се, наиме, каже да је свака нова генерација жена „више образована од генерације мајки, чешће запослена, ређе склапа брак и чешће се разводи, чешће се одлучује да нема децу или да има само једно дете“.⁵³⁶

Да ли је ово био првенствени циљ борбе за женска права и еманципацију, или је овакво стање ствари уследило само као одговор жена на немогућност друштва да се суштински преструктурише, питање је које за сада остаје отворено.

Иако су основне идеје феминистичког покрета већ наговештене у овом покушају излагања његове сажете историје, требало би на овом месту указати на основне теоријске постулате савременог феминизма, како бисмо могли боље да разумемо концепцију брака, породице и друштвеног положаја жене, која је из њих произлазила, као и удео ових идеја у општем процесу модернизације.

Већ је поменуто да се као основна карактеристика савремених тенденција у оквиру женског питања јавља његова окренутост трансформацији сфере приватности. Ово се првенствено односило на покушај мењања традиционалног концепта расподеле унутарпородичних улога и укидања правила двојног морала, по којима је мушкарцима било

⁵³⁴ Marina Blagojević, *Roditeljstvo*, 34, 84, 85.

⁵³⁵ Исто, 19, 88.

⁵³⁶ Marina Blagojević, *Svakodnevnica*, 195.

допуштено оно за шта су жене строго осуђиване. Потоње је најпре довело до детабузирања тема везаних за женску сексуалност, а ово је борбу за женска права често претварало не у настојање да се мушкарцима ограничи слобода по овом питању, већ да се женама иста прошири. Иако је из оваквог усмерења проистекла и позитивна иницијатива за решавање питања силовања и уопште насиља у браку, његов примарни учинак је био проширење предбрачних и ванбрачних слобода жена и једна нова митологизација женске сексуалности (са измењеном функцијом традиционалних епитета), посебно присутна у јавности у новије време.

Питање полних улога, нераскидиво повезано и са претходним је, од потребе за другачијом прерасподелом домаћинских послова, која је жени требало да омогући активније учествовање у друштвеном животу и већу економску самосталност, неизбежно завршило у проблематизовању материнства, као улоге и позива.

С обзиром на горе наведено, теоријска основа деловања савременог феминистичког покрета може се, условно речено, свести на два темељна постулата. Први се тиче односа између сфере јавног и сфере приватног унутар друштвеног живота, а најкраће се може дефинисати преко пароле „приватно јесте јавно“.⁵³⁷ Другим постулатом, нераскидиво повезаним са првим, инсистира се на ревизији *пројекта* који равноправност полова „гради на непроблематизованом основу – женском материнству, биолошкој вези мајке и детета и њеном наизглед исконском тежњом да се годинама стара о деци“.⁵³⁸ Овде је наглашена нужност сагледавања друштвено-историјске условљености неједнакости, чији основ лежи управо у специфичном друштвеном концепту биолошког.

⁵³⁷ Žarana Papić, н. д, 76.

⁵³⁸ Исто, 36.

Први постулат резултирао је залагањем феминисткиња за ревалоризацију сфере приватног, разним социјалним програмима за заштиту материнства, жена и деце. На теоријском плану, у социологију је уведена већ поменута „женска перспектива“, која је, као методолошка иновација, имала за циљ да „приватно преводи у друштвено и научно релевантно“, наглашавајући до тада невидљиву, суштинску повезаност приватне сфере са битним друштвеним процесима и односима.⁵³⁹ Међутим, чини се да феминисткиње нису биле доследне у борби на овом пољу. Наиме, релативни успеси постигнути на плану законодавства, социјалних програма и ревалоризације сфере приватности, нису изгледа били задовољавајућа постигнућа за феминисткиње, које су и даље неопозиво желеле партиципацију у сфери јавног, односно друштвеног. Дакле, без обзира што су увиделе и саме инсистирале на дијалектичкој повезаности ове две сфере, оно што је примарно припадало сфери друштвеног остало је њихова жеља и стремљење. Из овога као логични закључак произлази да су и борци за женска права мање вредновали садржаје сфере приватности, што је свакако имало учинка у спором темпу и неизвесним исходима њиховог мењања.

Као најпроблематичнија тачка сфере приватног и истовремено темељ друштвене неједнакости, са становишта феминистичке идеологије, истицано је материнство, односно, распрострањеност и апсолутна неупитност друштвено економски детерминисаног концепта материнства који одликује хришћанску цивилизацију.⁵⁴⁰ Слично тврдњи да приватно јесте јавно, феминисткиње, у складу са познатим антрополошким дихотомијама, изједначавају *природно* и *културно*, односно, сматрају да је и непроблематизовано виђење биолошких разлика и природних способности које из

⁵³⁹ Исто, 75, 76.

⁵⁴⁰ Исто, 36, 37.

них произлазе, у ствари, производ историје и друштвених потреба. Из излагања Ж. Папић, постаје јасно да феминисткиње не негирају рађање као ексклузивно женску улогу (мада се на хоризонту модерног друштва назире и таква могућност), али одвајају рађање од постојећег концепта материнства који је предмет њихове критике. Наиме, тај концепт подразумева, што је већ поменуто, дугогодишњу бригу о детету, која је у организацији критикованог друштвеног концепта примарно везана за жену. Ова улога жене која дакле, по виђењу феминисткиња, излази из оквира биологије, представља управо основ њене немогућности да равноправно са мушкарцем партиципира у сфери „јавног“, друштвеног живота.

Истичући нужност сагледавања „друштвеног карактера биолошког“, интелектуалке ове оријентације не узимају у обзир чињеницу да би се и за свако друго решење могло рећи да је историјски, социјално или економски условљено. Осим тога, у жељи да нагласе разлику између „биологије“ и материнства, управо феминисткиње материнство свде на биологију, јер (што и јесте основни разлог неразумевања и неприхватања постојећег поретка) нису узеле у обзир да материнство представља нешто више од биологије, управо – материнство. Уосталом, тврдити да је неједнакост искључиво друштвено условљена, те да физиолошке разлике не производе и неке друге (пр. у сфери емоција, интересовања, потреба, начина ...), без солидних аргумената прилично је спорно. Чини се да би било реалније признати да се постојећа, на овај или онај начин и из ових или оних разлога, формирана свест жели променити у другом правцу, што би свакако опет значило промену која би произашла из другачијих друштвено-историјско-културних захтева. Ипак, просто се намеће питање да ли једини разлог постојећег поретка ствари лежи у потребама економије и друштвеног система или је управо тај и такав систем настао као одговор на „биолошке одређености“. И најзад, не поричући чињеницу да је свет устројен на наведеним

принципима – свет неравноправних могућности – мора се поставити и питање не само изводљивости његове промене, него и последица које оне изазивају.

в) „Слобода“ од деце

Трансформација приватности, као друга и вероватно тежа етапа борбе за једнакост и еманципацију жена, била је од самог почетка усмерена на промену темеља дотадашње структуре и организације породичних, брачних и међуполних односа. Како ова промена није била ексклузивна жеља само бораца за женска права, већ се налазила и међу основним постулатима политике социјалистичког друштва, правне, економске и социјалне мере које су доношене од Другог светског рата, па скоро до данас, имале су за циљ подруштљавање управо оних породичних функција и аспеката горе наведених односа, који су представљали основ неравноправности мушкараца и жена, али и, што је, чини се, у овом контексту још битније, основ могућности породице да функционише као релативно самостална друштвена јединица. Подруштљавање хумане репродукције и односа у вези с њом, било је основно начело поменутих мера, а као примарни метод овог процеса појавила се идеја и политика планирања породице. На основу дефиниције планирања породице, по којој оно подразумева: а) „основно право родитеља да слободно и одговорно одлучују о томе када ће и колико деце имати“ и б) „стварање објективних друштвених претпоставки (социјалних, економских, васпитно-образовних, медицинских, демографских...)“ за рађање потомства⁵⁴¹, постаје јасно да је планирање подразумевало, пре свега, контролу рађања, која је требало да олакша и омогући процес

⁵⁴¹ Марко Младеновић, *Породично право и планирање породице*, *Анали Правног факултета* 5–6, Београд, 1974, 729.

индивидуализације, односно, рехабилитације родитељства.⁵⁴² Контрола рађања, односно ограничавање порода требало је да следи светске демографске трендове снижавања наталитета у циљу „хуманизације“ савремене репродукције, а оправдавана је могућношћу стварања оптималних услова живота за све чланове породице и успостављања унутарпородичне равнотеже.⁵⁴³ Планирање породице није примарно конципирано као женско право нити је било усмерено ка еманципацији жена, него ка разотуђењу породице, у оквиру кога је еманципација жене од потчињености традиционалним моделима понашања и улога имала значајно место.⁵⁴⁴ Политика планирања породице је првенствено била спровођена путем закона и социјалних мера, а њен развој био је праћен и потпомогнут и развојем друштвене теорије о овом питању.

Основни проблем са којим се суочило законодавство новог, социјалистичког друштва у изградњи, био је метод контроле рађања. У дотадашњим законима, писаним умногоме под утицајем канонског права, као и раширених друштвених схватања, намерни прекид трудноће био је строго кажњив, осим у ретким ситуацијама, а контрацепција практично није ни узимана у обзир.⁵⁴⁵ Поменимо само законе

⁵⁴² Исто, 12.

⁵⁴³ Анђелка Лазаревић, *Контрацепција у нашој етно-медицини и њена примена у савременој здравственој заштити*, ГЕИ САНУ, Београд, 1979, 154; Janez Malačić, *Tipovi reprodukcije stanovništva i populaciona politika u Jugoslaviji*, Stanovništvo 1–4, Beograd, 1985, 45.

⁵⁴⁴ Nevenka Petrić, *Društveno-politički aspekti planiranja porodice u Jugoslaviji*, Stanovništvo 3–4 za 1976 i 1–4 za 1977, Beograd, 1977, 147–157.

⁵⁴⁵ Miroslav Lalović, *Plodnost stanovništva i učestalost abortusa u Jugoslaviji*, Stanovništvo 1–4, za 1984–1985, Beograd, 1985, 67; Ljubomir Antonovski, *Medicinski aspekti artificijelnog abortusa u Jugoslaviji*, Stanovništvo 3–4 za 1976 i 1–4, za 1977, Beograd, 1977, 243; dr Berislav Berić i dr M. Stevanov, *Epidemiološko-pravni aspekti problema pobačaja u*

из времена кнеза Милоша, у којима је утробно чедоморство третирано као кривично дело убиства, ради чијег спречавања су чак биле прописане извесне мере социјалне политике, које су штитиле „спорну“ трудницу, као и њено дете.⁵⁴⁶ Почетком двадесетог века абортус је сматран илегалним чином у већини региона света. Међу првим земљама које су извршиле либерализацију овог вида контроле рађања била је Русија, која је 1920. године законом дозволила намерни прекид трудноће старе до дванаест недеља, без посебних индикација и ограничења.⁵⁴⁷ Кривичним закоником Краљевине Југославије из 1929. године намерни прекид трудноће је био дозвољен само на основу медицинских индикација и то по одобрењу посебне лекарске комисије. Медицинске индикације су подразумевале евентуалну животну опасност у коју би дошла жена уколико би трудноћу покушала да изнесе до краја. У истом члану (173) забрањена је и производња и продаја средстава за вршење абортуса, а за прекршиоце је била предвиђена строга казна.⁵⁴⁸ Ипак, без обзира на строге забране, дуготрајни и још увек незавршени процес опадања плодности у већем делу Југославије отпочео је још у другој половини деветнаестог века. У периоду између два светска рата дошло је до наглог повећања илегалних и нестручно изведених абортуса, па су либерализација и коначна легализација овог вида планирања породице, до којих је после Другог светског рата дошло, превасходно образлагане неопходношћу заштите здравља жена.⁵⁴⁹ Непосредно након ослобођења, 1945. године, према позитивном законодавству, за криминални абортус одговарали су и жена која би му

Jugoslaviji, Stanovništvo 3–4, Beograd 1970, 192, 195.

⁵⁴⁶ Вера Петрић, *Кривична дела против живота и тела у судској пракси Србије за време кнеза Милоша*, АПФ у Београду бр. 1, Београд, 1959, 78.

⁵⁴⁷ Mirjana Rašević, *Ka razumevanju abortusa u Srbiji*, Beograd, 1993, 17.

⁵⁴⁸ Исто, 48; Lalović, н. д, 211.

⁵⁴⁹ Lalović, н. д, 211, 212.

прибегла, као и особа која би јој у томе помогла, али је чињеница да жене ипак нису биле кривично гоњене.⁵⁵⁰ Године 1951. донета је уредба о прекиду нежељене трудноће, по којој жена која би то урадила није била кажњавана, али је законска санкција следовала лекарима, као и надрилекарима, ако би побачај обавили ван здравствене установе.⁵⁵¹ И Кривичним закоником из исте године, дозвољен је абортус „када се на други начин не може спасити живот или отклонити угрожено здравље жене, али и из других оправданих разлога“.⁵⁵² Наредне године донета је Уредба о поступку за вршење дозвољеног побачаја, која је била први законски пропис којим су прецизиране индикације и услови обављања дозвољеног прекида трудноће.⁵⁵³ Међу медицинским, еугеничким и правно-етичким индикацијама (силовање, обљуба над малолетном особом, обљуба злоупотребом положаја, завођење, инцест) нашле су се и социјалне индикације, које, међутим, нису биле довољно прецизно дефинисане, тако да је у пракси долазило до различитих тумачења.⁵⁵⁴ За вршење недозвољеног побачаја и даље су кривично одговарали само извршиоци, док је жена која би побацила била изузимана из ове групе.⁵⁵⁵ Године 1960. донета је Уредба о условима и поступку за допуштање побачаја. Њоме је разјашњено значење социјалних индикација, чиме је абортус био дозвољен у ситуацијама када се „може основано очекивати да би бременита жена због рођења детета дошла у тешке личне, породичне или

⁵⁵⁰ Dr Ljubomir Antonovski, н. д, 243.

⁵⁵¹ Nevenka Petrić, н. д, 147.

⁵⁵² Mirjana Rašević, *Ka razumevanju abortusa*, 48.

⁵⁵³ Исто.

⁵⁵⁴ Dušan Brezник, Miroslav Rašević, *Razmatranja o populacionoj politici u Jugoslaviji*, Stanovništvo 1–2, Beograd, 1972, 8

⁵⁵⁵ Mira Alinčić, *O planiranju porodice u SFRJ s pravnog aspekta*, Stanovništvo 3–4 za 1976 1–4 za 1977, Beograd, 1977, 159.

материјалне прилике⁵⁵⁶. Ово је практично значило легализацију намерног прекида трудноће, а најдиректнија последица оваквог законског решења био је пораст броја прекида трудноће у здравственим установама,⁵⁵⁷ али и епидемија абортуса до које је дошло у наредних неколико година.⁵⁵⁸ Конференција за друштвену активност жена организовала је 1963. године Саветовање о проблемима прекида трудноће и контрацепцији, након чега је уследило конституисање савезног и републичких Координационих одбора за планирање породице.⁵⁵⁹ Ово је практично био једини орган који се официјелно бавио питањима планирања породице, а од 1973. и проблемима становништва. Две године касније, Југославија је била домаћин Прве светске конференције о становништву, а 1967. и један од потписника Декларације о становништву, којом је нерационално повећање становништва оцењено као светски проблем.⁵⁶⁰ Један од доприноса решавању овог проблема, од стране југословенског друштва била је Резолуција о планирању породице, коју је 1969. године донела Савезна скупштина.⁵⁶¹ У овом документу је прекид трудноће окарактерисан као најнепожељнији вид контроле рађања, коме би требало прибегавати само као крајњем средству, али је са друге стране истакнуто и то да је „остваривање могућности родитеља да сами одређују број деце и размак између рађања једно од основних људских права и дужности.“⁵⁶² Период

⁵⁵⁶ Brezник, Rašević, н. д, 8; Mirjana Rašević, *Ka razumevanju*, 49.

⁵⁵⁷ Brezник, Rašević, н. д, 8.

⁵⁵⁸ Antonovski, н.д 257.

⁵⁵⁹ Исто, 257; Хелма Краус-Делпин, *Улога Савета за планирање породице*, Демографски зборник САНУ, књ. I, Београд 1989, 161.

⁵⁶⁰ Живота Ђорђевић, Гордана Матковић, *Резиме дискусије о проблемима политике обнављања становништва у Србији*, Демографски зборник САНУ, књ I, Београд, 1989, 380.

⁵⁶¹ Lj. Antonovski, н.д; Nevenka Petrić, н. д, 148.

⁵⁶² *Mirjana Rašević, Ka razumevanju abortusa*, 50; Miroslav Lalović,

постепеног повећавања људских слобода у домену планирања породице био је крунисан Уставом СФРЈ из 1974. године. Овим, највишим законодавним документом, прокламовано је начело слободног родитељства, односно, слободе планирања породице која је била ограничена само гестационом старошћу од максимално 12 недеља, мада ни ово ограничење није имало апсолутну важност.⁵⁶³ На другом месту се каже да је горња временска граница до које се може одобрити абортус, двадесета недеља трудноће, мада и у овом случају важе изузеци скоро истоветни индикацијама за апсолутно дозвољени побачај.⁵⁶⁴

Начело слободног родитељства подразумевало је: 1) право на слободу љубави, 2) право на контрацепцију (и стерилизацију), 3) право на зачеће, 4) право на прекид трудноће и 5) право на рађање детета.⁵⁶⁵ Носиоцима права слободног родитељства сматрани су човек и жена у браку или ван њега. Евентуална немогућност договора о битним питањима родитељства, па чак и једнострана одлука о намерном побачају у ОЗОБ-у су третирани као бракоразводни узрок.⁵⁶⁶ Занимљиво је споменути да је законима који су издавани до почетка либерализације абортуса, као што смо већ рекли, абортус био дозвољен само ради заштите здравља, док је новим законом он практично ускраћиван само ради заштите здравља. Овај принцип је садржан у основној одредници права слободног родитељства у поменутом уставу где се каже да је „право човека да

Kontrola rađanja putem abortusa, Stanovništvo 3–4 за 1976 1–4 за 1977, Београд, 1977, 212.

⁵⁶³ Miroslav Lalović, *Kontrola rađanja*, 216; Mira Alinčić, н. д.

⁵⁶⁴ Mira Alinčić, н. д, 164.

⁵⁶⁵ Олга Цвејић-Јањић, *Правни аспекти екстракорпоралне фертилизације*, *Анали Правног факултета у Београди* бр. 5, Београд 1986, 480.

⁵⁶⁶ Мехмед Беговић, *Породично право*, Београд, 1961, 93; Илија Бабић, н. д, 8.

слободно одлучује о рађању деце“, те да се ово право може ускратити само ради заштите здравља.⁵⁶⁷

Оваква политика абортуса, као и модернизацијски процеси, са једне, те незадовољавајући стамбени и други животни стандарди, са друге стране, довели су врло брзо до депопулационих процеса у већини југословенских региона. Узроке ових процеса који су на подручју уже Србије деведесетих година резултирали ситуацијом да је у већини општина забележен негативни природни прираштај, треба тражити и у недостатку адекватних мера социјалне политике, који би били усмерени ка равномерном обнављању становништва. Поред тога, ни у једном законском акту који се бавио планирањем породице није било предвиђено доношење програма у коме би поред прокламованих циљева и мера, били утврђени носиоци активности, као и економски и други услови неопходни за његову реализацију.⁵⁶⁸ Скупштина Србије донела је 1983. године Резолуцију о политици обнављања становништва, која је требало да допринесе решавању проблема недовољног обнављања становништва и то примарно на подручју уже Србије.⁵⁶⁹ Највећи број истраживања показује да је број намерних побачаја растао све до половине осамдесетих година, од када се овај тренд успорава, и у неким периодима чак и зауставља, али ипак на веома високом нивоу.⁵⁷⁰ Уосталом, и крај деведесетих година већина општина у ужој Србији дочекала је са негативним демографским трендовима. Но, о овоме ће бити више речи касније.

Влада Републике Србије формирала је 1994. године Савет за становништво, покушавајући да јавности предочи

⁵⁶⁷ Miroslav Lalović, *Kontrola rađanja*, 212.

⁵⁶⁸ Mirjana Rašević, *Ka razumevanju*, 56.

⁵⁶⁹ Исто, 54; Мирослав Рашевић, *Мере у прилог рађања*, Демографски зборник САНУ књ. 1, Београд, 1989, 314.

⁵⁷⁰ Mirjana Rašević, *Ka razumevanju*, 60.

проблеме везане за хуману репродукцију, као и ургентност доношења одговарајућих мера и закона којима би се побољшао положај деце, омладине и жена.⁵⁷¹ Један од оваквих закона био је, по мишљењу М. Благојевић, Закон о прекиду трудноће, који је 1995. године усвојила Скупштина Србије и којим су, по виђењу наведеног аутора, драстично ограничене могућности намерног прекида трудноће јер су из текста закона скоро потпуно избачене социјалне индикације.⁵⁷² Међутим, увидом у овај документ постаје јасно да су социјалне индикације изостале само када је у питању намерни прекид трудноће старије од десет недеља. Прекид оваквих трудноћа дозвољен је из медицинских и правно-еугеничких разлога (силовање, обљуба на радном месту, злоупотреба положаја, родоскрнављење и сл.).⁵⁷³

Српска православна црква остала је мимо модернизацијских процеса када је у питању контрацепција, задржавши став о недопустивости људског мешања у Божије законе и благослове, у које је рађање свакако спадало.⁵⁷⁴ Намерни побачај је, међутим, дозвољен чланом 95 Брачних правила, али само у сврху очувања живота мајке или отклањања неизбежне опасности по њено здравље.⁵⁷⁵ Намерни побачај сматран је бракоразводним узроком, за који су могли бити одговорни и жена и муж.⁵⁷⁶ Чланом 70 било је прописано да брачни другови не могу један од другог захтевати нерађање, као и да се брак може развести

⁵⁷¹ Marina Blagojević, *Roditeljstvo i fertilitet*, 27.

⁵⁷² Исто, 22.

⁵⁷³ Службени гласник Републике Србије 16/95-497.

⁵⁷⁴ Епископ Павле, *Питања и одговори*, ГСПЦ, фебруар, 1982, 35–40.

⁵⁷⁵ Бранко Цисарж, *Црквено право II, Брачно право и црквено судски поступак*, 165.

⁵⁷⁶ Исто, 164, 165.

кривицом мужа који трајно и намерно спречава оплођење своје жене, а против њене воље.⁵⁷⁷

Што се тиче кривичног дела чедоморства, које се односи на лишење живота детета за време порођаја или непосредно после њега, Кривичним закоником Србије прописана је казна од три месеца до три године за мајку која је ово дело извршила због поремећаја који је код ње наступио услед порођаја.⁵⁷⁸ У пракси се, међутим, чедоморство показује као „привилеговани злочин“, јер је у периоду 1986–1990. године у Србији 92 мајке убице осуђено само на условне казне, док је њих 13 осуђено на казне краће од законом прописаног минимума.⁵⁷⁹

Мере социјалне политике биле су, барем декларативно, конципиране тако да делују на два нивоа. На првом нивоу, њихов циљ је био да се постигне поменута хуманизација рађања, односно да се оно сведе на „разумну“ меру, што је осим начелом слободног родитељства образлагано и тезом да ће се снижавањем „демографских инвестиција“ увећати национални доходак, а тиме побољшати општи стандард популације.⁵⁸⁰ Ово је требало постићи што масовнијим запошљавањем жена, као и њиховом едукацијом о употреби контрацептивних средстава.⁵⁸¹ Други део ове стратегије подразумевао је оперативну подршку процесу еманципације, посебном заштитом материнства, која је прокламована као један од битнијих циљева политике социјалистичког друштва. Требало је, дакле, отклонити све препреке које би жену онемогућиле да се равноправно укључи у друштвене

⁵⁷⁷ Исто.

⁵⁷⁸ Љубиша Лазаревић, н. д, 40.

⁵⁷⁹ Тамара Ступар, *Убиство с привилегијом*, НИИ, 27. август, 1998, 27.

⁵⁸⁰ Jagoda Klauzer, *Jedan aspekt ocenjivanja potrebe za populacionom politikom u Jugoslaviji*, Stanovništvo 1–2, Beograd, 1968, 30.

⁵⁸¹ Исто; Mira Alinčić, *O planiranju porodice*, 157.

делатности и то понајвише институционализацијом њених унутарпородичних улога.⁵⁸² Када су већ много пута помињани процес модернизације, либерална политика абортуса и генералне промене система вредности довели до појаве депопулације, а да истовремено није дошло до очекиваних и прокламованих резултата у виду стабилизације и хармонизације породице, односа међу половима и целокупног друштва, мере социјалне политике добиле су, опет у начелу, пронаталитетни карактер. У оквиру друштвене теорије сугерисана је стратегија стабилизације породице јачањем њене репродуктивне функције и растерећењем жена у подизању деце, а пажњу је требало усмерити и на наставне програме у којима би се инсистирало на систему вредности у коме значајно место заузимају породица и деца.⁵⁸³ Током читавог овог периода, највећа концентрација мера популационе политике налазила се у систему друштвене бриге о деци и, на другом месту, материнству, с тим што су се оне углавном сводиле на новчану подршку. Треба овде поменути својеврсни парадокс испољен у чињеници да су социјалне донације биле веће и редовније у време када је политика била примарно усмерена ка пропагирању контроле рађања, док се време спровођења пронаталитетне политике поклопило са почецима економске и друштвене кризе у Југославији.

Суме које су издвајане за поменуте социјалне програме углавном су пратиле просечне нивое личног доходака у републици, али су у различитим периодима прописивани различити цензуси на основу којих је неко стицао право на новчану помоћ. Цензуси су углавном ишли у правцу смањења броја корисника, на пример, додатка за децу, затим бенефиција у коришћењу услуга предшколских установа за треће дете, као и установа за одмор и рекреацију

⁵⁸² Marko Mladenović, *Istorijske i ideološke veze*, 470.

⁵⁸³ Живота Ђорђевић, Гордана Матковић, н. д, 388.

деце. Породилско одсуство је продужено са 6 седмица на 12 месеци, али је износ надокнаде током тог периода варирао од 100% до 70% личног дохотка.

Као што је претходно већ речено, процес развоја популационе политике пратио је и развој одговарајуће теоријске мисли о модерној концепцији родитељства, планирању породице и прекиду трудноће, чије ћемо основне елементе овде изложити.

У оквиру друштвене теорије, може се по питању планирања породице наићи на барем два становишта о суштини овог програма. С једне стране, оно се карактерише као демократско право појединца, без обзира на његово брачно стање, при чему се као неповредив принцип истиче немешање друштва и државе у ово интимно питање људског живота. У складу с тим, како се на једном месту наводи, политика би требало да стимулише „нормално рађање ослобођено од ограничења која му у савременом друштву намећу економски, социјални и психолошки чиниоци и без притиска хедонизма и његове новије варијанте конзумеризма. Рађање треба да има позитивне ефекте не само на обнављање становништва, него и на унутарпородичне односе и на личност“.⁵⁸⁴ На истом месту је истакнуто да „никаква политика не може дати право држави да се меша у најинтимније проблеме људи као што су они у вези са рађањем“.⁵⁸⁵ Ако се, међутим, има у виду садржај већине тумачења овог проблема, постаје јасно да је планирање породице у ствари пропагирано као програм са јасним циљем, који је много реалније било дефинисати као смањење рађања, него као „слободно одлучивање“ о њему.⁵⁸⁶ Тако у научној литератури наилазимо на веома јасне ставове

⁵⁸⁴ Милош Мацура, *Претпоставке, начела и циљеви*, Демографски зборник САНУ књ. I, Београд, 1989, 236.

⁵⁸⁵ Исто, 242.

⁵⁸⁶ Jagoda Klauzer, н. д, 30.

да „реализација уставног права о слободном одлучивању и рађању, значи пут ка ниском рађању“,⁵⁸⁷ затим, да је „наталитет који ће обезбеђивати просту репродукцију основни циљ популационе политике“,⁵⁸⁸ да светска демографска јавност планирање породице види као једини начин превазилажења кризе изазване брзим порастом становништва после Другог светског рата, да *ослобађање* од већег броја деце омогућава жени и мужу веће стваралачке слободе и подстиче друштвену еманципацију жена,⁵⁸⁹ те да је „планирање породице усмерено ка превазилажењу стихијског карактера репродукције чиме се ова функција породице ставља под посредну контролу друштвене заједнице“.⁵⁹⁰ Поред оваквих тумачења, неретко се наилази и на критику институција традиционалне културе које „делују у правцу успоравања пада наталитета“, па се у том смислу сугерише деловање које би довело до промене „филозофије живљења у складу са савременим нормама.“⁵⁹¹ Савремена норма било је, дакле, просто обнављање становништва, за које се сматрало да је „примерено материјалним могућностима и духовним потребама“ савременог човека.⁵⁹² Рестрикција породичног наталитета сматрана је изразом већих духовних слобода и свести о обавези свесне репродукције и њених консеквенци.⁵⁹³

⁵⁸⁷ Јанез Малачић, *Смиривање прекомерног рађања – резултат развоја и/или индуциране транзиције*, Демографски зборник САНУ, књ I, Београд, 1989, 308.

⁵⁸⁸ Живота Ђорђевић, Гордана Матковић, н. д, 383.

⁵⁸⁹ Марко Младеновић, *Преображај породице у Југославији*, Анали Правног факултета у Београду 5–6, Београд, 1961, 561.

⁵⁹⁰ Anđelka Milić, *Преображај сродничког састава породице и положај чланова*, у *Brak, porodica, domaćinstvo*, 160.

⁵⁹¹ Живота Ђорђевић, Гордана Матковић, н. д, 385.

⁵⁹² Исто, 383.

⁵⁹³ Vojislav Đurić, *Neki uzroci*, 59.

Већ на први поглед постаје јасно да су овакви ставови били безмало у супротности са реалном ситуацијом пораста животног стандарда (и материјалних могућности), који је и био један од прокламованих циљева модернизацијских процеса, а са друге, рапидног повећања броја намерних побачаја који никако нису могли бити сведочанство „освешћености“ савремене репродукције. У савременом и у намери демократском југословенском друштву, рађање троје, четворо и више деце никако није било равноправна животна опција. Оправданост наведених визија доведена је у питање и чињеницом да се друштво већ половином осамдесетих суочило са све интензивнијим процесом депопулације.⁵⁹⁴ Нереалним су се показала и предвиђања хармонизације породичних односа и разотуђења личности, за које се очекивало да буду резултат бољих услова живота омогућених путем планирања, односно, смањења броја чланова породице.⁵⁹⁵

Политика планирања породице била је у вези са идејом слободног родитељства, уобличеном у истоименом покрету који се код нас почео развијати између два светска рата. Носиоци првих организованих активности у оквиру овог покрета педесетих година двадесетог века, биле су женске организације за које је изградња родитељства на модерним основама била саставни део друштвене еманципације човека и његовог ослобађања од свих видова експлоатације, укључујући ту и ону која се одвијала унутар интимне животне сфере. У тим оквирима човека је требало ослободити свих врста принуде које су до тада управљале његовим животом, што се у случају родитељства односило на принуду (неограниченог) рађања, љубави, као и традиционалне форме брака, за које је критикована

⁵⁹⁴ Mirjana Rašević, *Ka razumevanju*, 46.

⁵⁹⁵ Nevenka Petrić, н.д 152, 155.

концепција родитељства најчешће била везана.⁵⁹⁶ Модерни концепт родитељства заснивао се, као и већина догми модерног друштва, на критици традиционалних образаца. Планирана „транзиција родитељства“ од традиционалног ка модерном, требало је да омогући његову „рехабилитацију“ засновану на принципима индивидуализације и побољшања квалитета живота.⁵⁹⁷ Родитељство је у традиционалном контексту виђено као *улога*, а у модерном као *емоција*, у традиционалном као *комформизам*, у модерном као *лични избор*, у традиционалном као *тегобна жртва*, у модерном као *извор задовољства*.⁵⁹⁸ Мост између ових крајности требало је да буде процес индивидуализације, односно, процес у коме, по дефиницији „различитост индивидуа одређује њихово не/родитељско понашање.“⁵⁹⁹

Испоставило се, међутим, да избор не/родитељског понашања у савременом југословенском друштву није показао знатне индивидуалне различитости. Стога се мора признати да овакво оштро супротстављање елемената, који се и у традиционалној и у савременој реалности родитељства преплићу творећи његову битну карактеристику, те затварање очију пред чињеницом да је управо у модерном друштву дошло до радикалне унификације ставова о не/рађању, ствара сумњу у објективност социјалистичке друштвене теорије (или наведеног-их аутора). Једноставније речено, поново се долази до већ поменуте констатације да је модерни концепт родитељства подразумевао ниске репродуктивне норме, те да није узимано у обзир да лични избор појединца може бити неограничено рађање.

⁵⁹⁶ Marina Blagojević, *Roditeljstvo i fertilitet*, 12; Anđelka Milić, *Teorijski i empirijski okvir*, 9.

⁵⁹⁷ Marina Blagojević, *Roditeljstvo i fertilitet*, 12, 48.

⁵⁹⁸ Исто, 48.

⁵⁹⁹ Исто, 12, 67.

Индивидуализација родитељства је осим *свесне и планиране репродукције*, односно, *отворености ка неродитељству* подразумевала и разбијање табуа о идеалном добу за рађање, промену става о улози деце и односу према њима, као и начелно одвајање родитељства од брака, које је значило подршку ванбрачном рађању, али и „алтернативним облицима родитељства“.⁶⁰⁰ Традиционалистички ставови, по којима се брак склапа због деце која дају смисао животу, истакнути су као примери потпуног одсуства индивидуализације. Томе је супротстављен став о детету као извору задовољства који је, по мишљењу наведеног аутора, био ексклузивна одлика модерне родитељске оријентације.⁶⁰¹

Расправе о односу и одликама традиционалног, односно, савременог родитељства, често су се задржавале и на појму *жртве*, који се, могло се закључити из већ наведених дихотомија, показао као једна од битнијих тачака разликовања ових модела. Тако се на једном месту, на основу емпиријске грађе, тврди да постоје три типа родитељства: екстремно жртвујући, карактеристичан за традиционалну вредносну оријентацију, умерено жртвујући, који одликује хетерогену вредносну оријентацију и модерно родитељство, фокусирано на дете као извор задовољства и индивидуалног раста.⁶⁰²

Оно што се у овој подели мора приметити је чињеница да се у њој практично међусобно искључују жртвовање и задовољство. Испада, наиме, да у првом и другом моделу нема задовољства, а у трећем жртвовања. Међутим, чини се да реалност никако није тако оштро подељена. Свако родитељство подразумева постојање и жртве и задовољства. Квалитет односа родитеља и детета може бити рефлексивна разлика ове два параметра, али и

⁶⁰⁰ Исто, 12, 46, 87, 88.

⁶⁰¹ Исто, 159.

⁶⁰² Исто, 159.

рефлексија доживљаја жртве (као и задовољства) која представља несумњиво највећу разлику између ове три оријентације.

Мислим да се с правом може рећи, да је највећи недостатак научног разматрања родитељства и осталих проблема овде наведених, у доследном, скоро догматском социологизму. Из њега произлази и лајт мотив изложених тумачења, а то је да је жеља за рађањем нешто што је подвргнуто друштвеној норми о пожељности.⁶⁰³ Не негирајући у потпуности истинитост оваквог запажања, мора се ипак приметити да је оно због једностраности горњих тумачења добило карактер полуистине. Наиме, није ни теоријски узета у обзир могућност да неограничено рађање буде плод личне, слободне, друштвено недетерминисане жеље, а родитељство не само добровољна, већ и жртва која представља извор задовољства. Епитет *слободне* добила је само жеља за нерађањем, или за рађањем оноликог броја деце (читај: максимално двоје) који ће родитељску жртву свести на неопходни минимум.

Абортус који је одувек био морално најспорнији вид ограничавања рађања, а врло брзо након законске легализације постао један од доминантних начина планирања породице, такође је инспирисао многобројне академске полемике. Једна од основних тема ових расправа представља истовремено и суштинско питање везано за овај вид контроле рађања. Оно се односи на недоумице у вези са тренутком у коме ембрион, односно фетус, постаје живо биће, затим на недоумице о праву нерођеног детета на живот и, најзад, о праву мајке да му живот подари или ускрати.⁶⁰⁴

⁶⁰³ Исто, 152.

⁶⁰⁴ Живота Ђорђевић, Гордана Матковић, н. д, 377; Mirjana Rašević, *Ka razumevanju*, 146.

Право на абортус испрва је извођено из уверења да је ембрион део тела жене, те да она, као „власник“ тела има право да њиме слободно располаже. У прилог оваквом схватању ишле су и теорије, које су почетак новог живота унутар утеруса смештале у време од четрдесетог, па до сто двадесетог дана гестационе старости.⁶⁰⁵ Ипак, треба скренути пажњу да ауторка код које смо пронашли осврт на различита виђења тренутка у коме настаје живот, поред навођења одређеног броја филозофских и религијских концепција, осим када је у питању хришћанство, изоставља да спомене њихов однос према намерном прекиду трудноће. Тако она врло ревносно образлаже да је католичка црква до деветнаестог века одобравала абортус у првих четрдесет дана гестационе старости, те да је тек папа Пије 1869. године ревитализовао став апостолског учења о потпуној забрани абортуса. Овај став је произлазио из уверења да ембрион добија душу у тренутку зачећа, док је католичка црква преузела став Томе Аквинског да тај тренутак наступа тек након 40 дана. За јудаизам, ислам и шинто религију Мирјана Рашевић каже само да јеврејски и шинто теолози заступају став да је нерођено дете део тела мајке и да оно постаје личност тек рођењем, док по исламском тумачењу фетус добија душу сто двадесетог дана од зачећа. Но, о томе да ли ове религије оправдавају абортус нема ни помена.⁶⁰⁶ Затим, на истом месту наилазимо и на став неколицине филозофа који сматрају да фетус није људско биће јер „не поседује свест о себи, рационалност и способност да изабере циљеве и средства као и знање“.⁶⁰⁷ Овакав став би, међутим, могао да води и оправдавању чедоморства, јер ни тек рођена беба не поседује наведене атрибуте?! Што се медицине тиче, њој је све до ере технолошког осавремењивања и најновијих истраживања и достигнућа у области генетике знање о

⁶⁰⁵ Mirjana Rašević, *Ka razumevanju*, 10.

⁶⁰⁶ Исто.

⁶⁰⁷ Исто.

тренутку почетка живота било недоступно. Етичка дилема о дозволи абортуса ни данас није решена, па се контепације на задату тему и даље крећу од либералистичког става да је право жене да одлучује о сопственом телу и конзервативног, да је „насилни прекид трудноће детеубиство у коме егзекутор није само мајка“.⁶⁰⁸ Захтеви модернизације и демократизације друштва, као и став о незаменљивој улози абортуса у процесу демографске транзиције, били су одлучујући фактори легализације абортуса, али и његове епидемије.⁶⁰⁹ Неки аутори су, признавајући право на живот нерођеног детета, одобравали абортус сматрајући да је право жене, као главног субјекта процеса репродукције, веће од наведеног права фетуса.⁶¹⁰ Поред тога, „природно право“ жене да прекине трудноћу повезивано је са основним моралним претпоставкама наше цивилизације – људском слободом, колективним добром и правдом.⁶¹¹ Било је у научној литератури и ставова који су признавали нужност абортуса, али су истовремено били и против његовог пропагирања као средства за регулисање рађања. У њима се налази начело по коме се намерни прекид трудноће не сме претворити у право које се остварује само на основу индивидуалне жеље, него првенствено на основу индикација.⁶¹² Међутим, осим апела Српске православне цркве, скоро да није било јавног и гласног негодовања у вези са правцем развоја ситуације.⁶¹³

⁶⁰⁸ Тамара Ступар, н. д, 27.

⁶⁰⁹ Berislav Berić, M. Stevanov, н. д, 182, 193; Mirjana Rašević, *Ka razumevanju*, 12; E. Šeregnev, *Savetovanje o problemima prekida trudnoće i kontracepcije*, Stanovništvo 4, Beograd, 1963, 540–542.

⁶¹⁰ Mirjana Rašević, *Ka razumevanju*, 13, 14.

⁶¹¹ Исто, 14.

⁶¹² E. Šeregnev, н. д, 540.

⁶¹³ *Божјиња посланица патријарха Германа*, ГСПЦ, децембар, 1974, 266–267; *Питања и одговори*, ГСПЦ, 1982, 38, 39.

Прва иступања у том смислу била су узрокована новим открићима у области медицине, а посебно генетике. Можда овде најпре треба поменути „Неми крик“, документарни филм у чијем садржају се налазио ултразвучни снимак понашања детета у утерусу у тренутку вршења абортуса.⁶¹⁴ Више него очигледни покрети уплашености и убрзани откуцаји срца ембриона, мало кога од гледалаца су оставили равнодушним. Технолошки напредак омогућио је регистровање откуцаја срца нерођеног детета већ седмог дана након зачећа, а ова сазнања су потврдили и каснији експерименти са клонирањем.⁶¹⁵ И пренатална медицина, за коју и фетус и ембрион постају пацијенти, отворила је нове моралне дилеме. Оне су врло јасно сажете у питању: „Да ли је морално да мајка не сматра за људско биће створење које пренатална медицина подвргава терапији?“⁶¹⁶ Расправе сличне овим изазвала је и могућност вантелесног зачећа, односно, проблем вишка ембриона који у том процесу настају, који је подсећао на централно питање либерализације намерног побачаја. Наиме, да ли је ембрион живо биће? Иако, с обзиром на савремена сазнања о почетку живота која смо овде поменули, ово питање делује излишно, цитираћемо још један одговор на који смо наишли у литератури: „Разликовање ембриона, фетуса, нерођеног и рођеног живота, има данас толико смисла колико и разликовање детета, одраслог човека и старца. Висок проценат природних побачаја није аргумент из кога се може извести право на убиство ембриона, јер, посматрано на дужи рок, природно умирање људи је стопроцентно, али се ни из

⁶¹⁴ Митрополит Мелетије Никополски, *Абортус као озакоњено детеубиство*, Светиња живота и чедоморство, Цетиње, 1995, 15–30.

⁶¹⁵ Мира Трајковић, *Хоће ли нас бити за под шљиву*, Породица, јун/јул, 2002, 19–25.

⁶¹⁶ Dragana Avramov, *Obaveštenost o kontracepciji i kontraceptivni status žena u SR Srbiji*, Stanovništvo 1–4 за 1979, 1980, 1981, Beograd, 1981, 188–192, 190.

те чињенице не може извести право на убиство.⁶¹⁷ Међутим, статус и права ембриона у савременом српском законодавству још увек нису установљена.⁶¹⁸

Када је политика абортуса, у сарадњи са осталим помињаним процесима, резултирала већ поменутом епидемијом абортуса, као и генерално негативним демографским тенденцијама, постављено је питање: зашто жене не рађају, односно, зашто у већем делу Југославије преовлађује модел једног или два детета, који у просеку није оптималан ни за просто обнављање становништва? Најчешћи одговор на ово питање тражен је у разлозима социоекономске природе. Под овим су се подразумевале материјалне тешкоће, низак животни стандард, недостатак стамбеног простора и сл.⁶¹⁹ Овај спектар разлога могао би се и безусловно прихватити као најлогичнија сметња рађању, да генерална демографска правила нису указивала на супротне ситуације. Наиме, најсиромашнији крајеви света имали су по правилу највећи наталитет.⁶²⁰ На другом месту по учесталости у друштвеној теорији налазе се разлози који се јављају као тековине модернизације живота: потрошачки менталитет, комформизам, професионалне амбиције, жеља за образовањем, који се испостављају као садржаји далеко привлачнији од потпуне преданости породици и одгајању деце.⁶²¹ За ограничавање рађања у сеоским срединама одговор је обично проналажен у специфичним наследно-имовинским односима, као и у чињеници трансформације

⁶¹⁷ Олга Цвејић-Јањић, *Правни аспекти*, 232.

⁶¹⁸ Јаков Радишић, *Експерименти на човечијем ембриону који је створен in vitro – границе допуштеног*, АПФ у Београду, бр. 4, Београд, 1994, 221–238.

⁶¹⁹ Marina Blagojević, *Roditeljstvo*, 37; Berislav Berić, M. Stevanov, н. д. 190.

⁶²⁰ Dragana Avramov, н. д, 190.

⁶²¹ Исто.

традиционалних форми породице, те жељи да се очува целина имања.⁶²² Истраживања су, међутим, показала да проблеми социо-економске природе често служе само као рационализација оних дубљих и теже решивих – нестабилности брака, конфликта улога, лошег положаја жене, а овоме у прилог иду и резултати једне анкете у којој је утврђена врло слаба корелација између материјалних тешкоћа и жеље за рађањем.⁶²³ Једно од могућих објашњења ових контрадикторности налази се у промени статуса и улоге деце у породици. С једне стране, деца више немају ону „економску вредност“ какву су имала у традиционалној породици. Наиме, она више нису егзистенцијално неопходна, него, пре свега, постају „извор повећаних трошкова“, а емоционалне потребе родитељства могу бити задовољене рађањем само једног или два детета.⁶²⁴ Двоје деце се појављује као „магична формула“ и када је у питању остварење изванпородичних циљева, који у савременој породици често имају истакнути значај.⁶²⁵ С друге стране, у систему вредности модерне породице, дете и даље има врло високо место, чак наизглед много више него у традиционалној. У односу на ову чињеницу треба поменути студију М. Благојевић у којој она, покушавајући између осталог да одговори на питање зашто жене не рађају, уводи појам „жртвеног микроматријархата“.⁶²⁶ Овим појмом она настоји да објасни положај и улогу жена код нас, као и стратегије којима оне обезбеђују себи место у поменутом микроматријархату. Наводећи да је *жртва* централна катего-

⁶²² Miroslav Lalović, *Fertilitet udatih žena starih 15–49 godine i kontrola rađanja*, Stanovništvo 3–4 za 1971. godinu, Beograd, 1971, 242; Berislav Berić, M. Stevanov, н. д, 190.

⁶²³ Marina Blagojević, *Roditeljstvo*, 45, 146.

⁶²⁴ Милош Мацура, *Претпоставке*, 234; Mirjana Rašević, *Ka razumevanju*, 23.

⁶²⁵ Мирослав Рашевић, *Мере*, 315.

⁶²⁶ Marina Blagojević, *Roditeljstvo*.

рија материнства на читавом простору Балкана, она сматра да и нерађање представља својеврсну жртву коју жене подносе ради добробити своје (не)рођене деце. Наиме, свесне ограничених материјалних могућности, као и свог лошег друштвеног положаја, економске несамосталности и нестабилности брака, жене се одричу жељеног броја деце у име бољих услова за мањи број рођених, али и у име „других животних опција, пре свега развода као могућности избора“⁶²⁷ Овакво виђење ствари, иако мало другачије формулисано и не неприхватљиво, ипак чини се представља само једну од „подгрупа“ социо-економских разлога нерађања. При томе, теза о нерађању као жениној жртви остаје неубудљива, јер до краја није јасно да ли се она жртвује због нерођене деце или нерођену децу жртвује ради рођене, али и ради сопствених „других животних опција“. И најзад, након тврдњи да нерађање није последица комформизма, већ да представља саможртвовање, М. Благојевић о детерминантама рађања закључује овако: „Оно што утиче на рађање (следећег) детета није толико везано ни за а) карактерне особине жене, ни б) конкретне услове њеног живота, ни за ц) одговарајуће мере социјалне политике, колико за њену личну вредносну оријентацију и/или подложност општој норми која је израз колективне рационалности ...“⁶²⁸

Нерађање дефинитивно јесте постало општа друштвена норма, у чијем формирању су учествовали мање или више сви наведени разлози. Тешко је рећи да ли оно проистиче из саможртвовања или егоизма модерних мајки (и очева), али је сигурно да је оно израз нововековне „колективне рационалности“, формиране првенствено под утицајем процеса атеизације и изградње света без димензије

⁶²⁷ Мирослав Рашевић, *Мере*, 316; Marina Blagojević, *Roditeljstvo*, 84, 85, 161.

⁶²⁸ Marina Blagojević, *Roditeljstvo*, 162.

вертикале. Овај процес, као узрок бурних демографских дешавања, није, међутим, темељније разматран.

Било како било, из овог или оног разлога, сви наведени елементи модернизацијских процеса неповољно су деловали на репродукцију становништва. Пад фертилитета југословенског становништва који је отпочео 1955. године, ни данас није завршен.⁶²⁹ Југославија је током друге половине двадесетог века изгубила обележја високоплатитетне земље, чиме се приближила опште раширеним европским демографским стандардима. Ова констатација, међутим не важи када су у питању методи регулисања рађања, јер се по раширености намерног побачаја југословенска подручја, а у новије време посебно уже подручје Србије и Војводина, налазе у врху листе европских земаља.⁶³⁰

Иако је констатовано да је абортус једини начин планирања породице који морално узнемирава жене, већи део женске популације у Србији га користи као доминантно средство регулисања рађања.⁶³¹ Резултати једног истраживања су показали да у Србији контрацептивна средства користи свега 22,38% жена у репродуктивном добу, док намерном прекиду трудноће прибегава 48, 71%.⁶³² На ужем подручју Србије на сваку удату жену узраста од 15 до 49 година, долази у просеку два намерна побачаја. Од тога 11%

⁶²⁹ Dušan Brezник, Miroslav Rašević, н. д, 93.

⁶³⁰ Marina Blagojević, *Roditeljstvo*, 21, 22; Ivanka Ginić, *Fertilitet i kontrola rađanja u odnosu na starost udatih žena*, *Stanovništvo* 3–4, Beograd, 1971, 211.

⁶³¹ Miroљub Rančić, *Fertilitet, kontrola rađanja i planiranje porodice u odnosu na trajanje braka*, *Stanovništvo* 3–4, Beograd, 1971, 223–236; Gordana Todorović, *Stavovi stanovništva o veličini porodice i abortusima planiranja*, *Stanovništvo* 3–4, за 1976 1–4 за 1977, Beograd, 1977, 187; Живота Ђорђевић, Гордана Матковић, н. д, 377.

⁶³² Војин Шуловић, *Обнављање становништва Србије у светлу репродуктивне физиологије*, Демографски зборник САНУ, књ I, Београд 1989, 28.

жена има први побачај пре 20. године, 39% између 20 и 24., 42,5% између 25 и 34, а свега 5% после 35-те.⁶³³ У просеку, жене које прихватају намерни прекид трудноће као начин планирања породице, до своје 24. године имају 1,5, до 34-те 3, до 49-те 4,5, а након 50-те 5 побачаја.⁶³⁴ Карактеристично је да се велика учесталост овог метода јавља већ у првим годинама брака.⁶³⁵ У периоду од 1966. до 1971. године број жена у браку које су имале намерни побачај порастао је за 16,2%, док је код жена ван брака он порастао чак за 43,7%.⁶³⁶ Овај податак се може протумачити различитим детерминантама – као што је повећана сексуална активност жена, затим пораст броја фактичких (ванбрачних) заједница, и на крају, промена модела родитељства и вредновања деце. Године 1988, свака једанаеста жена која је имала абортус била је без деце, а и у свету и код нас дошло је до повећања броја брачних парова без деце.⁶³⁷ Занимљиво је поменути да је у укупном броју абортуса значајно учешће оних који се обављају по истеку прва три месеца трудноће. Овакви случајеви су најчешћи међу женама старим до 19 година,⁶³⁸ што може бити индикација конзервативизма друштвеног окружења, дисбаланса између полне и социјалне зрелости, пораста предбрачне сексуалне активности адолесцената, као и жеље за већом социјалном покретљивошћу која би рађањем била доведена у питање.

Треба напоменути да сеоске средине нису много заостајале за урбаним када је у питању ограничавање

⁶³³ Војин Шуловић, н. д, 34.

⁶³⁴ Исто, 34, 39.

⁶³⁵ Miroljub Rančić, *Fertilitet*, 238.

⁶³⁶ Miroslav Lalović, *Kontrola*, 222.

⁶³⁷ Марко Младеновић, *Преображај породице*, 563; Mirjana Rašević, *Ka razumevanju*, 75.

⁶³⁸ Живота Ђорђевић, Гордана Матковић, н. д, 377; Mirjana Rašević, *Ka razumevanju*, 75, 76.

рађања.⁶³⁹ Осим споменутих и специфичних наследно-имовинских односа, промена у систему вредновања рада у пољопривреди, живота на селу и школовања, релативно брзо прихватање „планирања породице“ било је условљено и угледањем на градске породичне моделе. Сретен Вукосављевић пише да је до примене абортуса међу сеоским женама дошло услед губитка уверења „да је то грех, иако верско осећање постоји у неким другим стварима“.⁶⁴⁰ Међутим, морам на основу сопствених истраживања, чији ће резултати бити изложени у посебном поглављу, да приметим да већина испитаних сеоских жена и даље абортус сматра грехом, али му истовремено и прибегава. Просечан број деце пољопривредница старих између 45 и 49 година је од 3,35, колико је износио 1961. године, преко 2,6 1971. године, опао на 2,1 1981. године.⁶⁴¹ До смањења просечног броја деце дошло је на глобалном нивоу, тако да је у ужој Србији удео живорођених према реду рођења детета већ у периоду од 1950. до 1965. године показао пораст у категорији првог и другог детета: од 67,4% 1950. године на 80,9% 1965. године. У истом периоду је категорија од трећег до петог детета смањена са 25,1 % на 16,0%, а категорија од шестог до осмог детета са 5,1%, 1950. године на 2,6 % 1965. године.⁶⁴²

Противљење феминисткиња мерама пронаталитетске политике које, како М. Благојевић каже, своде жене на „инструмент за реализацију виших циљева, пребацујући на њих сасвим неправедно одговорност да свет буде адекватно

⁶³⁹ Анђелка Лазаревић, *Контрацепција*, 154; Сретен Вукосављевић, *Ограничавање рађања на селу*, Анали Правног факултета у Београду, Београд, 1955, 1–10.

⁶⁴⁰ Сретен Вукосављевић, н. д, 5.

⁶⁴¹ Goran Penev, Goran Kostić, *Starenje i feminizacija poljoprivrednog stanovništva Srbije bez pokrajina*, Stanovništvo 1–4 за 1984 и 1985, Београд, 1985, 121.

⁶⁴² Klauzer Jagoda, *Jedan aspekt ocenjivanja potrebe за populacionom politikom u Jugoslavij*, Stanovništvo 1–2, Београд, 1968, 16.

насељен или да нације преживе“,⁶⁴³ у контексту слабог или никаквог функционисања система друштвене подршке материнству и реално лошег положаја жена, делује у потпуности оправдано. Међутим, последице распрострањености абортуса на индивидуалном, психолошком, емотивном и здравственом нивоу су много значајније од оних које се тичу глобалне демографске слике света. Смањење плодности и репродуктивног потенцијала становништва, пораст процента потпуног стерилитета, превремених и спонтаних побачаја, ванматеричних трудноћа, ниска тежина новорођенчади, висок морталитет женског становништва⁶⁴⁴, који се сматрају директним последицама абортуса, сведоче не само о ниском ступњу здравствене културе становништва, већ и о неоствареном циљу хуманизације и дезалијенације друштвених односа.

Број спонтаних побачаја у Србији без покрајина у периоду од 1969. до 1988. године порастао је скоро за два пута, а од 1963. до 1983. повећан је и број регистрованих случајева стерилитета у диспанзерима за жене са 37 902 на 68 819.⁶⁴⁵ На основу истраживања је констатовано да су проценти потпуног стерилитета већи у популацији која практикује контрацепцију, као и да ове вредности расту са порастом просечног узраста у коме се склапа брак.⁶⁴⁶

Распрострањеност и прихватање абортуса, као и контроле рађања уопште, повезано је са различитим факторима, као што су ниво образовања, активност, вероисповест и национална припадност жена. Истраживања

⁶⁴³ Marina Blagojević, *Roditeljstvo*, 13.

⁶⁴⁴ Miroslav Lalović, *Plodnost*, 72; Dušan Brezник, *Sterilitet prvih brakova*, Stanovništvo 1, Beograd, 1967, 44; Живота Ђорђевић, Гордана Матковић, н. д, 377; Mirjana Rašević, *Ka razumevanju*, 1, 46; Franc Novak, *Problem abortusa u Evropi*, Stanovništvo 3, Beograd, 1967, 194;

⁶⁴⁵ Mirjana Rašević, *Ka razumevanju*, 68, 87.

⁶⁴⁶ Dušan Brezник, *Sterilitet*, 44, 46.

показују да најмањи број побачаја имају најмање образоване жене.⁶⁴⁷ Ни половина ових жена (од испитаног узорка) се не опредељује за абортус, за који се одлучује чак 79,90% жена са вишим школама и факултетом.⁶⁴⁸ Што се активности тиче и ту важи опште правило да повећана активност доводи до смањења фертилитета,⁶⁴⁹ с тим што је у новије доба установљена законитост по којој није фертилитет тај који утиче на активност, већ примат у овом односу припада активности.⁶⁵⁰ Ова детерминанта је тек у последње време почела да губи на значају, јер ограничавање рађања прихватају скоро све категорије жена, без обзира на количину и врсту активности које обављају. Претпоставка да ће онај део становништва у коме су жене активне изван своје породице и домаћинства, а поглавито изван пољопривреде, имати нижи наталитет од оног дела у коме активност жена ретко подразумева изванпородичне делатности,⁶⁵¹ показала се исправном за релативно кратак временски период. Наиме, дужина овог периода се преклопила са дужином времена које је било потребно да и сеоске жене, искључиве пољопривреднице, прихвате ограничавање рађања. Разлика у просечном броју живорођене деце код активних, односно издржаваних пољопривредница која је 1961. године била 1,96 код активних наспрам 3,54 код издржаваних, до 1981. године, практично је нестала. Тада је ова вредност износила 2,21 дете код активних пољопривредница, односно 2,54 код

⁶⁴⁷ Marina Blagojević, *Roditeljstvo*, 97; Драгиша Филимоновић, *Активност у Србији у вези са рехабилитацијом рађања*, Демографски зборник САНУ књ 1, Београд, 1989, 43–45;

⁶⁴⁸ Gordana Todorović, *Stavovi*, 188.

⁶⁴⁹ Dušan Breznik, *Natalitet i fertilitet stanovništva Jugoslavije*, *Stanovništvo* 3–4 за 1976 и 1–4 за 1977, Београд, 1977, 69; Dušan Breznik, *Razvitak*, 22.

⁶⁵⁰ Anđelka Milić, *Preobražaj srodničkog sastava*, 158.

⁶⁵¹ Jagoda Klauzer, н. д, 23.

издржаваних.⁶⁵² Истраживања вероисповести као одреднице фертилитета и става према ограничавању рађања дају, чини се, најповршније одговоре у вези са овим проблемом, јер не узимају у обзир хетерогеност ставова и различите нивое учешћа религијских симбола у личном и колективном идентитету. Тако се на једном месту закључује да православна црква има најлибералнији став према планирању породице, јер жене које припадају православној вероисповести имају највећи број абортуса.⁶⁵³ Статистика једног другог истраживања показује да су жене које су имале пет и више побачаја, најчешће православне вероисповести, а осим тога, свега 26,2% православки сматра да не треба дозволити вршење побачаја, док то исто сматра 42,9% жена католикиња и 43,0% муслиманки.⁶⁵⁴ Ипак, мора се приликом разумевања ових података имати у виду да је наведени рад писан 1971. године, када је и више него данас питање значења припадања одређеној, поглавито православној вероисповести, било у потпуности замагљено историјско-социјално-политичким факторима. Вероисповест се и онда као и данас изједначавала са националним идентитетом, тако да је међу православнима био релативно мали број „верских практиканата“. Друго, што се такође мора имати у виду је чињеница да је процес атеизације био можда најинтезивнији управо међу српским становништвом, док су католичка и муслиманска црква задржале значајнији друштвени утицај, чак и међу онима који нису били верски практиканти.

Већ 1935. године, број намерних побачаја у Југославији процењен је од стране XVII Конгреса

⁶⁵² Penev Goran, Kostić Goran, *Starenje i feminizacija poljoprivrednog stanovništva Srbije bez pokrajina*, Stanovništvo 1–4 за 1984 и 1985. год, Београд, 1985, 129.

⁶⁵³ Mirjana Rašević, *Ka razumevanju*, 179, 196.

⁶⁵⁴ Milica Sentić, *Uticaј narodnosti i religije na fertilitet stanovništva Jugoslavije*, Stanovništvo 3–4, Београд 1971, 288, 294.

југословенских лекара на око 300 000 годишње.⁶⁵⁵ Од тада па до данас, овај број је у сталном порасту. Петоцифрена вредност броја абортуса у ужој Србији последњи пут је забележена 1966. године када је евидентирано 88 294 абортуса. Године 1969. у Југославији је било 253 530 абортуса, односно 66,2 абортуса на 100 рођења. Од овога је на подручју уже Србије обављено 119 879 абортуса, односно 151,8 на 100 рођења. Поређења ради, треба рећи да је исте године у Хрватској обављено 41 999 намерних побачаја, односно 66,0 на 100 рођења.. Шест година касније, 1975, на нивоу Југославије регистровано је 293 219 намерних побачаја, односно 75, 6 на 100 рођења, а у Србији без покрајина 130 347, односно 154,5 на 100 рођења. Ове вредности су расле до 1985. године, када је у Југославији забележено укупно 388 933 намерних побачаја, односно 106,1 на 100 рођења, а на територији уже Србије 162 688, односно 215,2 абортуса на 100 рођења. У наредном трогодишњем периоду, број абортуса је на нивоу Југославије показивао променљиве тенденције, док је на територији уже Србије био у опадању. Године 1988. на државном нивоу регистровано је 367 814 намерних побачаја, односно 103,2 на 100 рођења, а у Србији 145 632, односно 200,5 на 100 рођења.⁶⁵⁶ Већ следеће године на територији уже Србије достигнут је ниво намерних побачаја из 1985. године, од 214,2 абортуса на 100 рођења.⁶⁵⁷ Ради прегледности горе изнетих података, формирана је следећа табела.

⁶⁵⁵ Mirjana Rašević, *Ka razumevanju*, 57.

⁶⁵⁶ M. Rašević, *Ka razumevanju*, 59.

⁶⁵⁷ Marina Blagojević, *Roditeljstvo*, 21; Marina Blagojević, *Demografska slika*, 38, 39.

Табела 5:
Број абортуса на територији Србије без покрајина
1966-1989.

година	1966	1969	1975	1985	1988	1989
број абортуса (ужа Србија)	88.294	119.879	130.347	162.688	145.632	/
број абортуса на 100 рођења	/	151.8	154.5	215.2	200.5	214,2

Пропорција у којој је број абортуса више него два пута већи од броја живорођене деце, остала је одлика демографских кретања на територији уже Србије и током последње деценије двадесетог века.⁶⁵⁸ Незванични подаци говоре да се данас у Србији изврши око 200 000 абортуса годишње.⁶⁵⁹

г) „Слобода“ од деце, слобода од жене или еманципација на мушки начин

Процеси описани у претходном поглављу, као и они који су се тицали подруштвљавања породице подразумевали су темељне промене традиционалног концепта полних улога. Ово је, поред укидања табуа везаних за полност, те еманципације жена, односно повећања њихове партиципације у сфери јавног и друштвеног делања, логично довело и до „пражњења“ мушких улога.⁶⁶⁰ Изједначавање у наследно-

⁶⁵⁸ Миљана Рађевић, *Ka razumevanju*.

⁶⁵⁹ Мира Трајковић, н. д.

⁶⁶⁰ Марина Благојевић, *Roditeljstvo*, 83.

имовинским правима и макар начелно економско осамостаљивање жена ослободило је мушкарце(мужеве) улоге ексклузивних издржавалаца породице и власника њеног имања. Деградација ауторитета мужа и оца била је логична последица ових промена, мада се чини да је њихов примарни узрок ипак лежао у трансформацији система вредности. Ово је подразумевало промену положаја и вредности деце у породици и друштву, идеју развијања демократских и другарских односа између родитеља и деце и генералну релативизацију и форме и садржаја брачних и породичних односа. Једина традиционално мушка улога, која је могла остати упориште родног идентитета мушкараца, била је улога ратника која је, међутим, такође изгубила на значају чињеницом великог броја војних обвезника који су, да би избегли учешће у ратовима деведесетих година, дезертирали, емигрирали или једноставно избегавали мобилизацију.⁶⁶¹ Скраћено трајање војног рока, могућност цивилног служења, те генерално смањење војних потенцијала земље, које представља један од услова европеизације Србије, може се рећи да још више доприносе споменутој ерозији идентитета њеног мушког становништва.

Концепт породичних односа који је био прокламован социјалистичком друштвеном политиком, а који је остао актуелан и у време постсоцијалистичке транзиције, подразумевао је симетрично родитељство, односно, подједнаку могућност ангажовања оба родитеља и у приватној и у јавној сфери. Поменути рехабилитација родитељства тицала се изгледа много више „рехабилитације“ очинства, јер је традиционална институција „очинске власти“ била доживљавана као један од извора отуђења у породици. У складу с тим, Закон о матичним књигама из 1965. године, уместо термина

⁶⁶¹ Исто.

очинска власт уводи термине *родитељско старање* и *родитељско право*.⁶⁶²

Већ је раније поменуто да су социјалистичким законодавством изједначена брачна и ванбрачна деца, најпре у односу на родитеље, а затим и на шири круг сродника.⁶⁶³ Да би коришћење ових права било и доступно ванбрачној деци, законом је било омогућено истраживање, као и оспоравање очинства које у претходним правним системима није било дозвољено. Наиме, у СГЗ-у је оспоравање очинства било допуштено само мушкарцу за кога се претпостављало да је отац детета, док је утврђивање очинства било у потпуности забрањено.⁶⁶⁴ Ова забрана је оправдана немогућношћу да се поуздано утврди истина о постојању релације између одређеног мушкарца и детета. По одредбама ОЗОБ-а које су се бавиле овим питањем, очинство је утврђивано на основу претпоставки о дужини трајања трудноће.⁶⁶⁵ С обзиром на то, одлука о постојању ове везе могла је бити донета било признањем (од стране оца), било судском одлуком.⁶⁶⁶ Поред тога, било је предвиђено да уколико суд не може са сигурношћу да утврди ко је отац ванбрачног детета, сва лица са којима је жена имала однос у време зачећа буду осуђена да „солидарно дају издржавање детету до његовог пунолетства“.⁶⁶⁷

Но, без обзира на законе којима је требало афирмисати идеју симетричног родитељства, последице

⁶⁶² Мехмед Беговић, *О ограничењу и лишењу родитељског права*, *Анали Правног факултета у Београду*, 1–2, Београд, 1965, 1.

⁶⁶³ Marko Mladenović, *Mesto porodice*, 100.

⁶⁶⁴ Мехмед Беговић, *Породично право*, 142.

⁶⁶⁵ Исто, 140, 151–156.

⁶⁶⁶ Мехмед Беговић, *О ограничењу*, 2.

⁶⁶⁷ Мехмед Беговић, *Осврт на рад комисије којој је 1945–1946 поверено да припреми нацрт породичног законодавства*, АПФ 1, Београд, 1969, 81.

процеса модернизације на мушко родитељство биле су амбивалентне. С једне стране, у савременој породици је заиста дошло до приближавања очева и деце и то највише у сфери игре, разоноде и забаве. Истраживања су показала да највећи број „техничких“ послова око деце обављају мајке саме, док је поменута сфера једина у којој *родитељи заједно* учествују процентуално више него мајке.⁶⁶⁸ С друге стране, пораст броја ванбрачних рођења није био праћен и порастом броја признатих очинстава. Процент ових признања смањен је и на нивоу читаве територије Србије и у њеним деловима. Тако је у Србији 1980. било признато 48,6% деце рођене ван брака, а 1991. 37,2%. Најмањи проценат признате ванбрачне деце био је у централној Србији 25,8%, знатно више у Војводини 45,2%, а највише на Косову 47,2%.⁶⁶⁹ Ово првенствено говори о повећаној ванбрачној сексуалној активности, јер је очигледно да непризната ванбрачна деца не потичу ни из обичајних ни из савремених фактичких бракова, али исто тако сведочи о високој цени модернизације коју често плаћају само жене.

Што се тиче питања доделе деце једном од родитеља у случају развода, Југославија је у европским оквирима једно време чак предњачила у проценту непотпуних породица оца са децом.⁶⁷⁰ Оваква ситуација је била последица опет традиционалног концепта очинске власти, као и наследно-имовинских односа, а значајну улогу имао је и својеврсни конзервативизам сеоских средина (у којима су се оваква решења најчешће појављивала) које нису прихватале разведене мајке са децом.⁶⁷¹ По законима који су били на снази до доношења ОЗОБ-а, мајка је родитељску власт имала само над ванбрачном децом, док је ова власт над брачном

⁶⁶⁸ Marina Blagojević, *Roditeljstvo*, 46, 121.

⁶⁶⁹ Исто, 19; Marina Blagojević, *Svakodnevnica*, 189.

⁶⁷⁰ Anđelka Milić, *Preobražaj srodničkog stastava*, 146

⁶⁷¹ Исто, 148.

децом припадала искључиво оцу.⁶⁷² Потреба да се оба родитеља изједначе у правима и обавезама у односу на своју децу (било брачну, било ванбрачну), као и ревалоризација садржаја материнства, до које је дошло, између осталог, и услед негативних демографских трендова, довела је до друге крајности: године 1991. 75% бракоразводних парница у Југославији завршило је додељивањем деце мајкама.⁶⁷³ Те године је у Србији регистровано 2 414 757 породица, од чега је 57,3% било породица брачног пара са децом, 32,6% породица брачног пара без деце, 7,8% породица мајке са децом и свега 2,2% породица оца са децом.⁶⁷⁴

Иако је прокламовани циљ социјалистичке политике била, као што је речено, симетрична породица, те комплементарност унутар и изван породичних улога полова, резултат је био знатно другачији од жељеног. Повећано учешће жена у сфери јавног није у модерној српској породици било праћено повећаним учешћем мушкарца у сфери приватног. Мада у научној литератури преовладава став о асиметрији традиционалне породице, мерено друштвеним значајем и комплементарношћу полних улога, може се рећи да је у њој постојао много већи степен симетричности него у модерној породици.⁶⁷⁵ М.Благојевић, међутим, сматра да се комплементарност може постићи и асиметријом, што је по њеном мишљењу случај са традиционалном породицом, или пак симетријом, што би требало да буде случај са модерном. Разлог неравнотеже модерног друштва она види у чињеници да је социјалистичка друштвена и економска политика укинула комплементарност

⁶⁷² Marija Draškić, Olga Popović-Obradović, *Pravni položaj žene prema Srpskom građanskom zakoniku (1844–1946)*, u: *Srbija u modernizacijskim procesima II*, 19.

⁶⁷³ Marina Blagojević, *Roditeljstvo*, 34.

⁶⁷⁴ Marina Blagojević, *Demografska slika*, 46.

⁶⁷⁵ Александра Павићевић, *Жене*.

те тиме и могућност развоја симетричних друштвених односа.⁶⁷⁶

Осим што идеја симетричног родитељства није остварена и што је као последица свих до сада поменутих процеса и стремљења био релативизован значај садржаја и форме ове институције (родитељства), трансформација садржаја и форме међупартнерских односа резултирала је још екстремнијим тенденцијама. Да ли због процеса мењања и мешања улога, те трагања за новим родним идентитетом или због све веће актуелизације питања и повећања законских права сексуалних мањина, у последњих двадесетак година порастао је број декларисаних хомосексуалаца. Иако је овај тренд много присутнији у развијеним земљама света, и у Србији се може пратити пораст активности на пољу борбе за право на ову врсту различитости. Године 1990. основана је *Аркадија*, први српски геј и лезбијски лоби који се у међувремену угасио, да би 1995. године његови активисти основали *Лабрис*, групу за промоцију лезбијских права, која представља тренутно једину организовану групу у Србији која се бори за слободу хомосексуалних односа уопште.⁶⁷⁷ Познато је да ова група организује састанке хомосексуалаца, а још увек неостварена идеја слободне „геј параде“ на улицама Београда, такође је потекла из њених редова.

Апели демократски оријентисаног јавног мњења и прилагођавање светским модернизацијским трендоваима, довели су 1994. године до легализације, односно декриминализације хомосексуалних односа.⁶⁷⁸ До тада су они

⁶⁷⁶ Marina Blagojević, *Roditeljstvo*, 82, 82.

⁶⁷⁷ Гордана Кнежевић, *Два мушкарца родила близанце*, Политика, 30. јул, 2000, 20.

⁶⁷⁸ Марина Цетинић, *Поглед на питање да ли је потребно преиспитивање инкриминације силовања*, *Анали Правног факултета у Београду* 1–2, Београд, 1995, 89. Гордана Кнежевић, н. д.

представљали кривично дело, али само за припаднике мушког пола. Међународни закони су у многим земљама отишли и даље од овога, одобравајући склапање званичних хомосексуалних брачних заједница, те усвајање деце од стране истих.⁶⁷⁹

д) „Слобода“ од родитеља

Процес формалне и садржинске трансформације породице није оставио по страни ни њене најмлађе чланове. Интезитет и свеобухватност промена које су се тичале положаја и улоге деце, те законских норми којима су регулисани различити видови њихових права у односу на родитеље, породицу и друштво, били су веома блиски сличним процесима у оквиру еманципације жена. Многобројни аналитичари су чак, настојећи да резимирају дешавања овог типа која су се одигравала током двадесетог века, овај период назвали „веком детињства“.⁶⁸⁰ Оправданост оваквог епитета постаје посебно очигледна у идејама социјалистичке револуције која је, како се на једном месту каже, осим женског, поставила и „дечије питање“.⁶⁸¹

Чини се, међутим, да се то питање поставило само по себи, као последица реструктурирања на свим другим нивоима, а посебно на нивоу промена у репродуктивном понашању, концепту брака, љубави и родитељства. Као једну од основних тачака промене односа према деци, аутори углавном наводе чињеницу смањења броја деце у породици, те промену улоге и вредности детета у оквиру овог микро система. Економска и радна улога деце које су у

⁶⁷⁹ Гордана Кнежевић, н. д.

⁶⁸⁰ Smiljka Tomanović-Mihajlović, *Svakodnevica dece u društvu u tranziciji*, Србија почетком деведесетих, 211.

⁶⁸¹ Марко Младеновић, *Преображај породице*, 568.

социјалистичкој и постсоцијалистичкој друштвеној теорији схватане као примарне у традиционалној породици, у савременој породици нестају, а дете постаје извор задовољства и „предмет“ љубави и родитељске пажње. Ово је омогућено поглавито увођењем обавезног основног школовања за сву децу (1952. године), чиме су она технички била изузета из дела радних процеса у домаћинству. Поред тога, временом долази и до промене вредносних оријентација код самих родитеља, те се и њихова очекивања од деце више везују за школовање и социјалну мобилност него за помоћ на имању.⁶⁸² Императив свеобухватности основног образовања у друштвеној теорији је објашњаван улогом коју оно треба да има у трансформацији породице „из претежно економске заједнице у заједницу која представља оквир у коме се репродукује човек као друштвена личност“.⁶⁸³

Међутим, тврдња да је образовање кључни моменат у формирању „човека као друштвене личности“ (из чега произлази да он то без формалног образовања не може бити), те да економска и радна улога детета искључују љубав и родитељску пажњу, представља опет само једнострану критику традиционалног концепта породичних односа, али не и реалан узрочно-последични оквир у коме треба посматрати процес промене вредносних оријентација друштва у односу на његове најмлађе чланове.

Промене на макро нивоу нешто ближе објашњавају овај феномен. Усмереност законских, социјалних и политичких мера на дете, а не на породицу, представља основну разлику између традиционалног и савременог

⁶⁸² Novo Vujošević, *Položaj i uloga žene na gazdinstvu*, Sociologija sela 63–64, Zagreb, 1979, 73; Marina Blagojević, *Svakodnevnica*, 192; Anđelka Milić, *Promene društveno-ekonomskih obeležja*, 38. Анђелка Милић, *Сеоцка породица*, 116.

⁶⁸³ Eva Berković, *Mesto lične i zajedničke potrošnje*, 107.

друштвеног концепта.⁶⁸⁴ Ово је посебно повезано опет са идејом еманципације, која је у овом случају значила „ослобођење“ детета од родитељске власти, те његову индивидуализацију. То је значило да ауторитарност традиционалне породице, те подређеност очинској власти треба заменити односом поверења, другарства, договора и игре, што веома подсећа на процес индивидуализације родитељства о коме је већ било говора. Новитет у овом контексту била је промена законског положаја детета и генерално питање његових права које је било веома актуелно током читаве друге половине двадесетог века.

Еманципација детета, која је представљала један од значајнијих захтева марксистичког покрета, подразумевала је испрва термилошко-нормативне промене, а затим и социјалне и политичке мере којима је пропагирана и спровођена ова идеја. На првом месту треба поменути промену термина „очинска власт“, који се налазио у предратним законцима, у термин „родитељско право“ и „родитељско старање“.⁶⁸⁵ Овим се није желело постићи само изједначавање оба родитеља пред законом, него се, пре свега, ишло на ограничавање очинске, а затим и родитељске власти уопште. Тиме је, под паролом заштите интереса малолетне деце, практично извршен најрадикалнији потез у правцу деприватизовања породичне интимае.

Основни закон о браку из 1946. године, по питању односа родитеља и деце, те њихових међусобних права и дужности, углавном је задржао претходна законска решења. Законом о односима родитеља и деце из 1947. године, ствари су, међутим, битно измењене у правцу установљавања посебних права деце, која су се тицала њиховог удела и права располагања личном и породичном имовином, узраста

⁶⁸⁴ Мехмед Беговић, *Породично право*, 170.

⁶⁸⁵ Мехмед Беговић, *О ограничењу*, 1; Marko Mladenović, *Istorijske i ideološke veze*, 470.

стицања пословне способности, као и могућности самосталног доношења различитих одлука, како из домена права, тако и морала. Наведеним законом је установљено правило да између родитеља и деце не постоји заједница имања. Дечија имовина, према томе, не улази и не стапа се са имовином њихових родитеља, већ се сматра посебном и одвојеном имовинском целином коју дете може стећи наслеђем, поклоном или радом. Овом имовином родитељи могу управљати и користити је искључиво за потребе издржавања, васпитавања и образовања деце. Имовина коју би дете стекло након четрнаесте године сопственим радом, сматра се његовим апсолутним власништвом, са којим оно може располагати без претходне родитељске сагласности или одобрења.⁶⁸⁶ Осим тога, право родитеља на склапање уговора у име детета сужавано је у случају разумних малолетника који су навршили четрнаест година, док су они од петнаест могли да закључе уговор о раду без претходног одобрења родитеља.⁶⁸⁷ Дечија права у односу на породичну имовину проширена су чланом 341 ЗБПО, у коме се каже да „заједничком имовином чланови породице заједнички управљају и располажу. Малолетни чланови породичне заједнице који су навршили петнаест година живота учествују у управљању и располагању заједничком имовином самостално“.⁶⁸⁸ Ова законска решења образлагана су потребом да се деца „подстакну на самостални рад“, те да се код њих развије „способност за привређивање и смисао за управљање“.⁶⁸⁹ Резултати су се, међутим, испоставили безмало супротни очекиваним: омладина која није стекла способност за самостално привређивање, али је истовремено изгубила смисао за колективизам, заједништво и одговорност према ближњима. Треба наравно имати у виду да су закони

⁶⁸⁶ Мехмед Беговић, *Породично право*, 177.

⁶⁸⁷ Исто, 176.

⁶⁸⁸ Бабић, н. д, 449

⁶⁸⁹ Мехед Беговић, *Породично право*, 177.

били само огледало општих (раније већ описаних) социоекономско-политичких промена, те да се њихове импликације морају сагледавати у том, ширем и обухватнијем контексту.

За разлику од ОЗОБ-а по коме склапање брака није имало утицаја на пословну способност супруга, Законом о односу родитеља и деце било је прописано да се малолетник може „еманциповати“ (по дефиницији: ослободити од родитељске власти): у потпуности када ступи у брак, или делимично када напуни четрнаест година живота.⁶⁹⁰ Доња старосна граница за закључење пуноважног брака постављена је на осамнаестој години живота, али је истовремено истакнуто да суд, из оправданих разлога, може дозволити ступање у брак малолетника који су навршили шеснаест година. За пуноважност таквог брака није тражена сагласност родитеља, којима је, међутим, остављана могућност жалбе. Право жалбе по закону припада и малолетнику.⁶⁹¹ У ЗБПО је потврђен принцип по коме се као услов стицања пословне способности јављају пунолетство или ступање у брак.⁶⁹² Ванбрачна заједница малолетника (не прецизира се ког узраста) није законом забрањена ако је израз њихове слободне воље, док ванбрачна заједница пунолетног лица са малолетном особом, која је напунила четрнаест година, представља кривично дело кажњиво на основу прописа изреченог чланом 115 Кривичног закона Србије.⁶⁹³

Занимљиво је поменути да је након Другог светског рата и Српска православна црква укинула одредбу по којој се захтевала родитељска сагласност за склапање брака, што

⁶⁹⁰ Исто, 69, 70, 182.

⁶⁹¹ Илија Бабић, н. д, 44, 45, 93.

⁶⁹² Исто, 13.

⁶⁹³ Исто, 86; Марина Јањић Комар, *Сексуална и репродуктивна права младих и пристанак детета*, АПФ у Београду 1–3, Београд, 1998, 42.

најпре треба повезати са чињеницом да су проблеми ове природе већ решавани на основу државних закона, тако да су црквеном венчању приступали они који су већ обавили чин грађанске регистрације.⁶⁹⁴

Прописан узраст потребан за остваривање права на слободну и самосталну одлуку, варира у односу на врсту одлуке о којој се ради. Тако је у Закону о правном положају верских заједница из 1953. године прописано да је, уколико је особа над којом треба да се изврши акт крштења или обрезања старија од десет година, потребан и њен пристанак.⁶⁹⁵ Мишљење десетогодишњака суд узима у обзир и у случају бракоразводних парница у којима треба одлучити код ког родитеља ће дете живети. Сагласност малолетника од четрнаест година потребна је у случајевима избора његовог породичног имена (код ванбрачне дече), правца образовања, промене имена и држављанства.⁶⁹⁶

Када је реч о сексуалном и репродуктивном понашању, пораст „слобода“ на општем нивоу одразио се и на либерализацију закона у вези са адолесцентском популацијом. Тако је у ЗБПО прописано да малолетници старији од шеснаест година имају право на коришћење контрацепције, право на абортус и право на слободну одлуку о рађању, без претходне сагласности родитеља.⁶⁹⁷ Кривично право, међутим, одређује да већ дете од четрнаест година може ступити у хетеросексуални однос, без претходне сагласности родитеља, док је граница родитељске сагласности за хомосексуални однос нешто виша и налази се на осамнаестој години.⁶⁹⁸ Законом о условима и поступку за

⁶⁹⁴ Бранко Цисарж, н. д, 107.

⁶⁹⁵ СЛ ФНРЈ бр 22 од 27. маја, 1953. године.

⁶⁹⁶ Мехмед Беговић, *Породично право*, 172, 176.

⁶⁹⁷ (СГ РС 16/95-497); Илија Бабић, н. д, 8, 14; Марина Јањић Комар, *Сексуална и репродуктивна права*, 47.

⁶⁹⁸ Марина Јањић Комар, *Сексуална и репродуктивна права*, 41.

прекид трудноће из 1977. године било је прописано да је у случају абортуса особа старих 16–18 година потребна сагласност родитеља или старатеља, осим у случају да наведени сами зарађују за живот.⁶⁹⁹ Чланом 62 Породичног закона из 2004. године, одређено је да особа стара 15 година има право на самосталну одлуку о медицинској интервенцији. У закону није експлицирано значење *медицинске интервенције*, али се може претпоставити да се овде ради о одлуци везаној за намерни побачај, као и за уграђивање силикона и друге захвате из домена естетске хирургије.

Поред права, законом су прописане и обавезе како брачне тако и ванбрачне деце у односу на њихове родитеље. Ове обавезе се углавном свде на послушност, помоћ у невољи и издржавање од стране деце родитеља који би запали у беду. Међутим, наглашено је да је послушност родитељима више моралне него правне природе⁷⁰⁰, из чега практично произлази одсуство било какве законске санкције за евентуално непоштовање ове норме. 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 карактер обавезе. Такође је истакнуто да у случају сукоба између „онога што родитељ сматра највишим интересом детета и дететовог права на приватност, те његових развојних потреба, дете нема обавезу да родитеља послуша“.⁷⁰¹

С друге стране, и Конвенцијом, као и другим поменутиим законима, прописано је да „родитељско старање“ подразумева дужност родитеља да препознају и усмере дете

⁶⁹⁹ Службени гласник Социјалистичке Републике Србије, број 26 од 30.6.1977.

⁷⁰⁰ Илија Бабић, н. д, 183.

⁷⁰¹ Марина Јањић, *Сексуална и репродуктивна права*, 46.

у правцу његових развојних способности.⁷⁰² У случају занемаривања родитељских дужности или увиђања њихове неспособности да одговоре задатим стандардима, законом је предвиђено ограничење родитељских права и одузимање детета, које у оваквим ситуацијама бива поверено одговарајућим установама или другим лицима на васпитавање.⁷⁰³ Дете може бити стављено под делимичну или потпуну заштиту социјалних органа и у случају да се констатује да дисциплинске мере којима родитељи прибегавају прелазе границе умерености. Ово се првенствено односи на физичко кажњавање деце, које је у неким европским земљама, на пример Данској и Аустрији чак законом забрањено.⁷⁰⁴

Прокламовани циљ овакве законодавне политике било је разотуђење унутарпородичних односа, које је требало да буде остварено примарно 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.⁷⁰⁵ Центрирање породице на децу, које се такође помиње као једна од битних одлика савремене породице, било је само њена спољна карактеристика. Она се манифестовала кроз смањено рађање, образложено повећањем економских могућности и спектра животних опција мањег броја деце и кроз научни приступ родитељству (захваљујући коме је у савременим родитељима често препознавана „нестручност“ за обављање овог позива⁷⁰⁶), док

⁷⁰² Исто, 46.

⁷⁰³ Мехмед Беговић, *Породично право*, 180.

⁷⁰⁴ *U pravu si!* Vodič kroz pravni sistem Republike Srbije, Beogradski centar za ljudska prava, Beograd, 2003.

⁷⁰⁵ Марина Јањић Комар, *Сексуална и репродуктивна права*, 39.

⁷⁰⁶ Марина Јањић Комар, *Механизам уређења породичних односа*, АПФ

се социјализација деце реално одвијала ван породичних оквира.⁷⁰⁷ Занимљиво је поменути истраживање М. Благојевић које је показало да 93,7% испитаница сматра да родитељи треба да поштују децу, али да истовремено 40% истих испитаница стоји на становишту да „родитељи имају право на свој живот и да не треба очекивати да се жртвују за децу“.⁷⁰⁸ Било како било, „дечија права“ су онемогућила у великом броју случајева успостављање складног односа између степена зрелости и понуђених слобода, што је, заједно са другим факторима, довело до вредносне дезоријентисаности и савремених родитеља и њиховог потомства. Последице оваквог стања ствари најчитљивије су у учесталости различитих видова адолесцентских криза, које се често манифестују кроз употребу алкохола, дрога и ризично сексуално понашање. Најдрастичније исходиште ових појава јесте „нови морбидитет младих“, који се појављује као феномен новог доба.⁷⁰⁹

У студији са наведеним насловом, истакнуто је да млади данас најчешће оболевају од болести узрокованих њиховим ризичним понашањем. Злоупотреба дувана, алкохола и опојних дрога, чији је почетак конзумирања обично везан за период адолесценције, а затим и ризично понашање у области сексуалности, које је често повезано са претходним, условили су пораст морбидитета младих људи током друге половине двадесетог века.⁷¹⁰

Иако савремени здравствени концепт сугерише рађање тек након осамнаесте године живота, око 16 000 адолесценткиња годишње у Србији постану мајке. Као

1–3, Београд, 1986, 83.

⁷⁰⁷ Smiljka Tomanović Mihajlović, н. д, 226.

⁷⁰⁸ Marina Blagojević, *Roditeljstvo i fertilitet*, 113.

⁷⁰⁹ Biljana Stanković, *Novi morbiditet mladih*, Stanovništvo 1–2, Београд, 2002, 53–76.

⁷¹⁰ Исто.

последиче раног рађања, наводе се различите здравствене компликације и код мајке и код детета: хипертензија, превремени порођај, ниска тежина новорођенчади, те њихов висок морталитет.⁷¹¹ Поред ових, треба навести и психо-социјалне проблеме са којима се суочава млада мајка, с обзиром на нужност прекида школовања и, генерално, одвајања од животних токова својих вршњакиња. Праћењем нивоа фертилитета адолесценткиња у Србији и Војводини током периода 1950–2000. година, констатовано је да су за девојке узраста од 15 до 19 година стопе опале на оба подручја, али да су истовремено стопе фертилитета мајки од 15 година у Србији удвостручене, а у Војводини утростручене. Пад стопа на општем нивоу дугује се смањеном рађању осамнаестогодишњакиња и деветнаестогодишњакиња. Резултати других истраживања показали су снижавање узраста започињања сексуалне активности током последњих деценија двадесетог века. Тако је просечан узраст у коме су београдске адолесценткиње имале прво сексуално искуство, у периоду 1982–1991, био 17,5 година, а у периоду 1995–1997, 16,9 година. Током последњег периода, свака десета од испитиваних је ово искуство доживела у раној адолесценцији, односно, између 13 и 15 година. Follow up студијом, која се бавила овим питањем фокусирајући три временске тачке, утврђен је пораст процента сексуално активних адолесценткиња – са 2% 1964. године, преко 9% 1980. године, на 26% 2000. године.⁷¹² Истраживање спроведено 2000. године показало је учесталост једнодневних веза и сексуалних односа под утицајем алкохола, као и то да је 22,5% испитиваних дечака и 3,5% девојчица старих 15 година већ започело сексуални живот.⁷¹³ Будући да је утврђено да у испитиваној популацији постоји слаба информисаност и заинтересованост за употребу контрацеп-

⁷¹¹ Исто, 58.

⁷¹² Исто, 55.

⁷¹³ Исто, 56.

тивних средстава и уопште за очување репродуктивног здравља, не изненађује податак да је преко 90% адолесцентских трудноћа непланирано, нежељено и да завршава намерним прекидом. Последице абортуса у овом узрасту су, осим емоционалних и психолошких тегоба које он и иначе изазива, пораст спонтаних побачаја, превремених порођаја и секундарни стерилитет. Чак 14,4% оваквих случајева завршава секундарним стерилитетом.⁷¹⁴ Но, осим ових, последице ризичног сексуалног понашања често су отелотворене у обољевању од различитих врста полно преносивих болести, од којих је инфекција ХИВ вирусом тренутно најдрастичнији пример. О учешћу адолесцентске популације у броју оболелих од ХИВ-а код нас немамо тренутно података, али треба поменути да је у Америци ова инфекција постала шести водећи узрок смрти међу особама узраста од 15 до 24 година, а од укупног броја регистрованих случајева 19% мушкараца и 24% жена припадају старосној групи 20 до 29 година.

Нарушена породична стабилност и ослабљен ауторитет родитеља, који се препознају као један од битних узрочника учесталости ризичног понашања адолесцената, видљиви су и у чињеници пораста раних конзумената дроге, алкохола и дувана.⁷¹⁵ Тако је у Србији 2000. године просечан узраст у коме су испитивани средњошколци први пут пробали дрогу – био 13 година. Просек година у коме је највећи број средњошколаца пробао алкохол био је још нижи – 12 година.

Стопа самоубистава младих од 15 до 24 године старости (на 100 000 младих тог узраста) у нашој земљи је нешто нижа него у другим земљама централне и источне Европе. У Србији је 1991. год. стопа износила 6,8, у Војводини 10,0. Године 1996. у Србији је регистрована

⁷¹⁴ Исто, 59.

⁷¹⁵ Исто, 63.

вредност износила 11,5, у Војводини 10,4. На крају посматраног периода, 1999. године у Србији је стопа била 9,0, у Војводини 16,8, а годину дана касније стање у Србији је остало непромењено, а у Војводини је стопа опала на 10,8.⁷¹⁶

Релативни неуспех процеса еманципације деце, у научној литератури је тумачен непромењеном традиционалном оријентацијом и патријархалношћу југословенске породице.⁷¹⁷ Међутим, заговорницима овог становишта као да је промакла чињеница да је у традиционалном концепту биолошку пратила и социјална зрелост, која је подразумевала прихватање одговорности нових улога и задатака које су долазиле са биолошким сазревањем. Проблем савременог друштва није био само у дисхармонији ових нивоа сазревања, него и у чињеници да освојена права нису подразумевала и нове дужности и виши степен одговорности. Слобода од традиционалних норми није била сама по себи довољна као солидан оквир постојања. Оно што јој је недостајало, били су апсолутни вредносни репери који би слободи избора одређеног понашања дали дугорочнији смисао и оправдање.

Образлажући потребу за повећањем сексуалних и репродуктивних права младих, М. Јањић кроз једну филозофску мисао доста сажето указује на основно опредељење и усмереност процеса ове врсте еманципације: „Да би се о животу донела смислена одлука, потребно је ставити човека у контекст постојања, а не трајања.“⁷¹⁸ И заиста, уколико се занемари трајање, уколико се живот стави у оквире тренутка или, како је горе речено, у контекст постојања, све бива дозвољено, а ускраћивање било које врсте слободе бесмислено. Међутим, без обзира на

⁷¹⁶ Исто, 71.

⁷¹⁷ Smiljka Tomanović Mihajlović, н. д, 223.

⁷¹⁸ Марина Јањић Комар, *Сексуална и репродуктивна права*, 50.

прихватање или неприхватање ове или било које друге филозофске опције, те животног стила који из ње проистиче, чињеница да људски живот постоји у контексту трајања не бива промењена појединачним или колективним забором. Да није тако, сви наведени случајеви аутодеструктивног, ризичног или суицидалног понашања оставили би нас равнодушним.

II САВРЕМЕНО СРБИЈАНСКО СЕЛО

на примеру села Дубона у северној Шумадији

1) Опште напомене о селу и области

У претходним поглављима приказани су глобални друштвени процеси и идеје у вези са браком, породицом, полним моралом и улогама, који су карактерисали југословенско друштво током друге половине двадесетог века. Њихови резултати огледали су се у променама којима су биле захваћене све социјалне инстанце, од индивидуе, преко различитих друштвених групација до друштва у целини. Оно што је варирало у односу на специфичне локалне контексте био је интезитет трансформације, док је њен правац и циљ (мада још увек не и крајњи домет) био свуда исти: раскид са традицијом, модернизација, прогрес, културни плурализам, демократизација...

Иако сматрам да су демографски и остали подаци које сам раније навела довољно речити показатељи последица наведених процеса и идеја, у овом поглављу исти ће бити приказани на конкретном примеру једног северно-шумадијског села и његовог најближег географског окружења. Но, најпре неколико уопштених опаски о дешавањима и научним виђењима дешавања у југословенском аграру током првих послератних деценија.

Као што је раније већ поменуто, највећи део југословенског становништва после другог светског рата

живео је на селу. Логично је стога, да је и највећи број мера економске, социјалне и културне политике био усмерен управо ка трансформацији специфичности руралног начина живота. Познато је да је највећом препреком изградње новог друштва сматрана приватна својина и то посебно она над средствима за производњу, те су конфискација, експропријација и национализација, спроведене од 1946 до 1948 године и аграрне реформе из 1945. и 1953. године. имале за циљ управо нестајање приватне пољопривредне производње. Опште место је такође и чињеница да су ове економске мере спровођене под исприком укидања експлоатације људске радне снаге и генералног ослобађања човека и породице од „робовања“ сопственом имању и од свих осталих неслобода које су из њега произлазиле.⁷¹⁹ Прихватање економских иновација и новог начина привређивања, не само да се дешавало упоредо са променама система друштвених и индивидуалних вредности, него је њима умногоме било ако не условљено, онда свакако солидно потпомогнуто. Ситуација смањеног, а у многим крајевима и у потпуности минимализованог, утицаја цркве, резултирала је чињеницом да је социјалистичка догма и социјална доктрина постала једини вредносни оквир у коме се друштвеност могла реализовати.

Укључивање села у глобалне друштвене токове одвијало се на већ добро познате начине. Дакле, поред економских реформи које су условиле већу покретљивост сеоског становништва изражену најпре кроз делимично напуштање пољопривреде због запошљавања у оближњим индустријско-административним центрима, а затим и кроз масовни рурални егзодус и урбанизацију села, овај процес је укључивао и различите врсте курсева намењених сељацима (цивилна заштита, домаћински курсеви, побољшање услова становања и бриге о домаћинству, унапређење здравствене

⁷¹⁹ Anđelka Milić, *Promene društveno-ekonomskih obeležja*, 19, 71.

културе), механизацију пољопривредне производње, озакоњење обавезног осмогодишњег школовања, побољшање инфраструктуре путева и транспорта, снабдевања електричном енергијом, животним намирницама и информацијама.

Ипак, село је још дуго времена доживљавано као област „конзервиране традиције“, анахронизма, интезивне патријархалности, интелектуалне и технолошке и сваке друге заосталости⁷²⁰, али и виших моралних вредности, алтруизма и „душевности“.⁷²¹ Научна литература, која је настајала до половине седамдесетих година, просто обилује оваквим врстама стереотипа. Ту наилазимо на закључке да је аутархичност сеоске породице „бременита традиционализмом у начину живота и конзервативизмом у схватањима“, што представља изразиту сметњу друштвеним настојањима мењања сеоске породице,⁷²² затим да је „сељакова личност укалупљена у живот немилосрдне једноличности и одређених, увек истоветних уживања“,⁷²³ као и да је за сеоску заједницу карактеристична виша стопа рађања, те одсуство односа партнерства међу супружницима и другарства између родитеља и деце.⁷²⁴

Но, иако живот у многим србијанским селима и данас одликује виши степен конзервативизма него што је случај са урбаним срединама, чини се да наведене специфичности сеоског начина живота представљају већ дуго времена само његове спољашње, формалне карактеристике, док су суштинске промене у овој области, посебно када

⁷²⁰ Eva Berković, *Mesto lične i zajedničke potrošnje*, 97; Анђелка Милић, *Сеоска породица у процесу мењања*, 97; Cvetko Kostić, *Seljakova ličnost*, Sociologija sela 21, Zagreb, 1968, 7.

⁷²¹ Cvetko Kostić, *Seljakova ličnost*, 5.

⁷²² Анђелка Милић, *Сеоска породица*, 97;

⁷²³ Cvetko Kostić, *Seljakova ličnost*, 7.

⁷²⁴ Boguslav Galeski, *Društvena organizacija-društvene promene na selu*, Sociologija sela 25, Zagreb, 1969, 9.

је реч о породици, почеле да се дешавају још знатно пре Другог светског рата. Ово се поглавито односи на процес смањења процента сеоског у укупном становништву земље, затим на процес нуклеаризације породице, смањења стабилности брачне заједнице, опадања наталитета сеоске популације, као и уопште на однос према потомству.⁷²⁵ Поменимо само да је, у односу на попис из 1884. године, када је у Србији регистровано 87,5% сеоског становништва, проценат забележен већ пописом из 1953. године знатно мањи и износи 60,9%.⁷²⁶ На основу сопствених истраживања и литературе, могу да закључим да је до изједначавања сеоског и градског репродуктивног модела, односно ограничавања порода на два детета (у просеку) дошло врло брзо после Другог светског рата,⁷²⁷ а последњих двадесетак година двадесетог века постале су видљиве промене и у осталим сегментима вредносног система сеоске заједнице. Оне се огледају у слободи избора брачног друга, учесталим предбрачним и ванбрачним односима, повећању броја развода и ванбрачне деце, учешћу младих у одлучивању, у ставовима родитеља о школовању женске деце, те преферирању урбане перспективе за потомство уопште, без обзира на пол.

Посебно интензивне промене одвијале су се управо у централној Србији, односно Шумадији, што је вероватно последица њеног положаја и активне улоге у новијој српској историји, као и последица близине Београда.⁷²⁸ По црквено-

⁷²⁵ М. Ранчић, Д. Ђошић, *Problemi savremenog sela u Jugoslaviji*, Osvrt na savetovanje „Strukture, glavni procesi i njihove socijalne posledice“, Stanovništvo 1–2, Београд, 1969, 97, 98.

⁷²⁶ Ева Берковић, *Mesto lične i zajedničke potrošnje*, 82; В. Карић, Србија, *Опис земље, народа и државе*, Београд, 1887, 232.

⁷²⁷ Руџа First, *Transformacija seoske porodice*, 1612; М. Ранчић, Д. Ђошић, n.d, 97; Сретен Вукосављевић, n. d.

⁷²⁸ Ристо Николић, *Околина Београда*, СеЗб V, Расправе и грађа II, СКА, Београд, 1903; Петар Ж. Петровић, *Шумадија*, ГЕМ 26, Београд,

административној подели Шумадија је све до после Другог светског рата улазила у састав Београдске архиепископије, касније Београдско-карловачке, да би тек 1947. године, одлуком Светог архијерејског сабора Српске православне цркве била основана Шумадијска епархија са резиденцијом у Крагујевцу.⁷²⁹

Но, област у којој је спроведено истраживање, односно, село Дубона и околна села (Велика Крсна и Шепшин) налазиле су се, по државно-административној подели, све до почетка 20. века у саставу смедеревског среза, да би 1930. године била припојена новооснованом Младеновачком срезу.⁷³⁰

Град Младеновац, који је основан осамдесетих година деветнаестог века, најпре је вршио станичну функцију, затим трговачко-занатлијску и најзад трговачко-занатлијско-индустијску, да би шездесетих година двадесетог века постао једна од главних зона миграција у централној Србији.⁷³¹ Тиме је овај град од Смедерева преузео и улогу ширења културно-просветних утицаја, поставши нови мултифункционални центар ове области. На једном месту се каже да је услед дневних миграција, учесталих у наведеном периоду, у Младеновцу преко дана боравило око 20 000 људи, а ноћу око 12 000.⁷³² Одмах после рата у

1963, 142; Владимир Ђурић, *Промене у насељима у ФНР Југославији*, СеЗб LXXIV, Насеља и порекло становништва 36, Београд, 1960.

⁷²⁹ *Десет година Епархије шумадијске*, ГСПЦ 6, Београд, 1957, 132–133.

⁷³⁰ Жељко Кумар, *Младеновац*, ГЕИ САНУ I, Београд, 1952, 61–88; Вук Ст. Караџић, *Географическо-статистическо описаније Србије*, Даница за 1827, Просвета, Београд, 1969, 82–133.

⁷³¹ Боривоје Дробњаковић, *Космај*, СеЗб XLVI, Насеља и порекло становништва 26, СКА, Београд, 1930; Жељко Кумар, н. д, 64; Петар Влаховић, *Становништво Србије у другој половини двадесетог века*, ГЕИ САНУ XXXVIII, Београд, 1989, 51–59, 54.

⁷³² Мирко Барјактаревић, *О најновијем кретању становништва у*

Младеновцу је отворена економска средња школа и непотпуна гимназија (која врло брзо постаје потпуна, јер добија и више разреде), коју је похађало 600 ученика, међу којима је било из обласних села: Ковачевца 80, Кораћице 42, Амерића 33, Међулужја 32, Влашке 31, Дубоне 23, Марковца 18, Пружатовца 16, Јагњила 15, Рајковца 14, Шепшина 13. С обзиром на тадашње прилично лоше услове транспорта, ученици из најудаљенијих села, каква су била Дубона, Шепшин, Велика Крсна и Велика Иванча, најчешће су становали приватно или у интернату.⁷³³

Тежња за животом у граду била је у овој области изражена већ почетком двадесетог века. Ово је било проузроковано првенствено тешким приликама које су у то време владале на селу, па се у једном издању часописа „Аграрна мисао“, из 1938. године, наводи како у Смедеревском округу изванредан број девојака, углавном из сиромашних сеоских кућа, одлази у град да нађе посао, најчешће као кућна послуга. „Мисли се“, каже даље у тексту „боље у граду макар и горак хлеб, него у селу без њега.“⁷³⁴ Осим овога, занимљив је податак да је у истом округу већ школске 1924/25. године од свих ученика било чак 36,47% женске деце, што свакако није мало, с обзиром на преовлађујући став по коме се масовније школовање сеоске женске омладине везује за последњи квартал двадесетог века.⁷³⁵ Треба овде поменути и податак да су одједи Женског покрета, основаног у Београду непосредно после Првог светског рата, преко истоименог часописа допирали и до градова у унутрашњости какви су били Смедерево,

Србији, Врањски гласник II, Врање, 1966, 309.

⁷³³ Жељко Кумар, н. д, 86.

⁷³⁴ Момчило Исић, *Жена у сеоској породици у Србији између два рата*, Србија у модернизацијским процесима II, 184

⁷³⁵ Исто, 183.

Младеновац и Крагујевац, у којима је живео извештан број претплатника поменутог листа.⁷³⁶

Ова област Шумадије, као и њен централни део предњачили су у односу на друге крајеве Србије и у интезитету промена полног морала, поглавито по питању предбрачних полних односа, ванбрачног рађања, прекршаја одредби о моногамној форми брачне заједнице и ограничавању рађања.

Јеремија Павловић 1921. године, у резултатима истраживања Крагујевачке Јасенице пише како је у овом крају опао полни морал и то највише по питању прељубе, која се све ређе држи у тајности.⁷³⁷ И Боровоје Дробњаковић 1930. године износи иста запажања у вези са појавом двоженства у неким космајским селима, а 1932. године Петар Ж. Петровић, истражујући свадбене обичаје у београдском Подунављу ,примећује како је овде девојачка предбрачна невиност све мање тражена врлина, те да се она може и „материјално надокнадити“.⁷³⁸

У резултатима истраживања Груже, обављеног 1922. године, налазе се и наговештаји трансформација унутар породице, виђени очима житеља овог краја који, како наводи Петар Ж. Петровић, тврде да све више недостаје породична слога из ранијих времена.⁷³⁹ Ипак, треба нагласити да се овде радило о појединачним случајевима који су, међутим, били наговештаји појава значајно омасовљених тек током друге половине двадесетог века. О овоме сведоче многи записи

⁷³⁶ Светлана Стевановић, „Женски покрет“, 68.

⁷³⁷ Јеремија Павловић, *Живот и обичаји народни у Крагујевачкој Јасеници*, СзЗб ХХИ, Живот и обичаји 12, СКА, Београд, 1921, 218.

⁷³⁸ Боровоје Дробњаковић, н. д, 45; Petar Ž. Petrović, *Svadbeni običaji (Beogradsko Podunavlje)*, ZbnžoJS XXVIII, sveska 2, Zagreb, 1932, 94.

⁷³⁹ Петар Ж. Петровић, *Живот и обичаји народни у Гружи*, СзЗб LVIII, Живот и обичаји 26, САН, Београд, 1948, 176.

који говоре управо о очуваном патријархалном моралу током периода пре Другог светског рата,⁷⁴⁰ док каснија литература обилује подацима о правцу развоја наговештених процеса: пораст броја ванбрачне деце и уопште промена односа према њима, пораст предбрачних слобода, броја и распрострањености намерних побачаја...⁷⁴¹

Задржаћу се овде само на неким подацима и то у вези са мојом облашћу истраживања. У ужој Србији 1963. године рођено је 11,35% , а 1964. године 11,27% ванбрачне деце. У Шумадији је истих година забележено 10,15%, односно 9,5% деце рођене ван брака, док су, на пример, у ужичком крају ове вредности износиле 4,09% и 5, 86%.⁷⁴² У младеновачкој области је 1961. године регистровано 10%, а 1971. године 14% ванбрачне деце, а у смедеревској области, у истим временским тачкама, 15,0%, односно 19,9% ванбрачно рођених.⁷⁴³

Што се тиче ограничавања рађања намерним побачајем, не располажемо овако спецификованим подацима, али треба напоменути да је већ 1976. године у ужој Србији

⁷⁴⁰ Исто, 176, 182, 183, 258; Боривоје Дробњаковић, *Космај*, 45; Јеремија Павловић, *Крагујевачка Јасеница*, 103; Александра Павићевић, *Народни и црквени брак*.

⁷⁴¹ Петар Костић, *Обичаји животног циклуса у околини Београда*, ЗБЕИ 14–16, Београд, 1984, 101–119, 105; Миленко Филиповић, *Таково*, Сезб LXXV, Насеља и порекло становништва књ. 37, САНУ, Београд, 1960, 151; *Natalitet u periodu 1963–1964 po demografskim regionama prvog i drugog stepena*, Stanovništvo IV/1, Београд, 1966, 95; Јован Илић, *Kvantitativno-dinamička klasifikacija teritorijalnih jedinica na primeru poratnog menjanja broja stanovnika u SR Srbiji*, Stanovništvo 1–4, за 1982–1983, 39.

⁷⁴² *Natalitet u periodu od 1963 do 1964 po demografskim regionima I i II stepena*, Stanovništvo IV/1, Београд, 1966, 95.

⁷⁴³ Ruža Petrović, *Demografsko-socijalna obeležja braka u SR Srbiji*, Sociologija 1, Београд, 1975, 73.

забележено свега 49% трудноћа завршених рођењем.⁷⁴⁴ Једно истраживање спроведено 1976. године са узорком жена из Младеновца и Београда, показало је да је 68% испитаних Младеновчанки имало 1–4 намерна побачаја, док се у ову групу „уврстило“ 29% Београђанки.⁷⁴⁵

Подаци прикупљени између пописа 1971. и 1981. године, показали су да се највећи број морталитетних општина (оних у којима је стопа морталитета виша од стопе наталитета) налази у нишком региону, источној Србији и средишњој Шумадији, а 1981. године нарочито ниска стопа наталитета забележена је у 28 општина уже Србије. Међу њима највећи број припада средишњој Шумадији, Понишављу и делу источне Србије.⁷⁴⁶ У младеновачкој општини 1997. године забележена је негативна стопа природног прираштаја од (-124), 2001. године (-225), а 2002. године (-180). Што се тиче поређења узрасне структуре становништва у овој општини 1991. године и 2002. године, једина категорија у којој има више лица 2002. године него 1991. је категорија становништва изнад 60 година старости.⁷⁴⁷

2) Друштвени и приватни живот у селу Дубона у другој половини двадесетог века*

а) Општи подаци

Село Дубона налази се петнаестак километара северно од Младеновца и двадесет пет километара јужно од

⁷⁴⁴ Jovan Ilić, n.d, 39.

⁷⁴⁵ Анђелка Лазаревић, *Контрацепција*, 159.

⁷⁴⁶ Јован Илић, н. д, 41;

⁷⁴⁷ На основу резултата пописа 2002. године, у електронској форми: www.statserb.sr.gov.yu

Смедерева. Окружено је селима: Границе, Ковачевац, Велика Крсна, Бадљевица, Друговац, Мало Орашје, Умчари, Шепшин, Влашка и Младеновац (село). Насеље је основано крајем осамнаестог века и то поглавито од стране српских побуњеника против Турака, који су из различитих делова Србије бежали од турске освете, тражећи за себе и своје породице скровита места у шумовитој области каква је била Шумадија. По предању, име је Дубона добила управо по томе што је *дубоко* била склоњена од Турака.⁷⁴⁸ Оснивачем села сматра се Илија Божиновић-Бјелушанин, који је, побегавши од Турака из села Бјелуше, у околини Ужичке Пожеге, на рушевинама мађарског насеља у подножју брда Варовнице, поставио темеље новог насеља. За њим је, из истих разлога, дошао и извесни старац Јанко, саборац Коче Анђелковића. У кући сина старца Јанка, Петронија, хајдуци Станоја Главаша имали су магацин оружја, а и сам Главаш је често овде боравио. Но, по схватањима савремених Дубоњана, највећу знаменитост овог села представља податак да је у њему живео Хајдук Вељко Петровић. Њега је Станоје Главаш сместио у Петронијеву кућу, да тамо презими, а овај се 1803. године у Дубони и оженио и то извесном удовицом Маријом, Главашевом рођаком.⁷⁴⁹ Тринаест младића из села учествовало је и у Првом српском устанку, што је после

* Истраживањем ове области обухваћена су три села, Дубона, Шепшин и Влашка, с тим што је централно и најтемељније истраживање спроведено у Дубони. Тамо сам боравила у више наврата, у периоду од 1996 до 2001. године. Што се тиче метода, користила сам класичне етнолошке методе: интервју, посматрање, учествовање, као и анкету која је спроведена међу ученицима осмог разреда основне школе у Дубони. Поред тога, користила сам материјал Окружног суда у Младеновцу и Центра за социјални рад у истом граду, црквене књиге храма Светог Симеона Столпника у Дубони и архив Месне канцеларије која се налази у селу.

⁷⁴⁸ Десанка Лазић, *Дубона*, Смедерево, 1997, 9.

⁷⁴⁹ Исто, 10, 11.

слома истог изазвало многобројне осветничке нападе Турака на Дубону.

Дубона је добила запажено место и у историји развоја социјалистичких идеја код нас и то по једном занимљивом догађају од 1. маја 1895. године. Тада се у овом селу, у организацији Аксентија Купинића, кројача по занимању и социјалисте по убеђењу, одиграла прва прослава Првог маја у Србији. Прослава је пропраћена и текстом у „Социјалдемократу“, органу српских социјалиста, где се она тумачи као одјек Париског конгреса, 1889. године, „који је нашао одзива и у нашој земљи и то међу људима који чине највећи део радничког сталежа, а то су сељаци“.⁷⁵⁰

Као што је већ наговештено, по државно-административној подели тог времена, село Дубона је припадало смедеревској области. На његов помен наилазимо код Вука Караџића, који је 1822. године из арачког тефтера у Крагујевцу преписао имена села Београдског пашалука, по коме се Дубона налазила у смедеревској нахији.⁷⁵¹ И у Милићевићевој „Кнежевини Србији“, наилазимо на помен Дубоне која се 1870. године налазила у Смедеревском округу, Подунавски срез, и која је тада имала 209 пореских глава.⁷⁵² Занимљиво је поменути да је 1860. године у Дубони било 4 претплатника за Караџићеву књигу, „Правитељствујући совјет“ и неколико пренумераната његових „Историјских списа“.⁷⁵³ Године 1930. новооснованом Младеновачком срезу, који је настао одвајањем од Космајског, припојено је

⁷⁵⁰ Исто, 14, 15.

⁷⁵¹ Вук. Ст. Караџић, *Географическо-статистическо описаније Србије*, Даница 1827, Дела Вука Караџића, Просвета, Београд 1969, 107.

⁷⁵² Милан Ђ. Милићевић, *Кнежевина Србија I*, Београд, 1876, 165.

⁷⁵³ Леонтије Павловић, *Вук Стефановић Караџић и Смедерево*, ПИ Музеја у Смедереву 14, Смедерево, 1982, 104. Вук Стефановић Караџић, *Житије Ајдук-Вељка Петровића*, Даница, Забавник за 1826. годину, Дела Вука Караџића, Просвета, Београд, 1969, 41–53.

највише терена према североистоку, односно, према Смедереву, тако да су у његов састав ушла села Велика Крсна, Дубона и Шепшин.⁷⁵⁴

Изгледа да су „сакривеност“ и гранични положај Дубоне, између села смедеревске, космајске и младеновачке области збуњивали истраживаче с почетка двадесетог века, тако да она није темељније обрађена у монографијама у којима се могу наћи подаци о селима која је окружују. Тако је Дробњаковић помиње у оквиру монографије о Космају, али наводи да је Дубона село Подунавског среза, док је, међутим, у студији „Смедеревско Подунавље и Јасеница“ и не спомиње.⁷⁵⁵ Могуће је да је недоумицу о припадности Дубоне изазивало и порекло њеног становништва, које примарно припада динарској миграционој струји, док у осталим насељима смедеревске области преовлађује косовско-метохијска.⁷⁵⁶ Опште податке о Дубони износи Ристо Николић 1903. године у „Околини Београда“, због чега је касније био критикован од стране Петра Ж. Петровића, који је сматрао да становништво околине Београда по својим карактеристикама никако не припада Шумадији.⁷⁵⁷

Дубона спада у село збијеног типа, у коме се куће налазе углавном око сеоског пута, удаљене једна од друге 150-200 корака.⁷⁵⁸ Село се састоји из Горње и Доње Дубоне, при чему је Горња Дубона по времену постанка млађа. Прва кућа у горњем селу, које је од доњег удаљено један километар, саграђена је половином деветнаестог века. Око

⁷⁵⁴ Жељко Кумар, *Младеновац*, ГЕИ САН I, Београд, 1952, 67.

⁷⁵⁵ Боривоје Дробњаковић, *Смедеревско Подунавље и Јасеница*, Сезб XXXIV, Насеља и порекло становништва 19, Београд, 1925; Боривоје Дробњаковић, *Космај*, Сезб XLVI, Насеља и порекло становништва 26, Београд, 1930, 25.

⁷⁵⁶ Боривоје Дробњаковић, *Смедеревско Подунавље*, 253.

⁷⁵⁷ Петар Ж. Петровић, Шумадија, ГЕМ 26, Београд, 1963, 157.

⁷⁵⁸ Р. Николић, н. д, 927.

кућа се налазе велике окућнице са привредним зградама, баштом и воћњаком, а данас се, у највећем броју случајева, поред старе, налази и нова кућа. По подацима из младеновачког катастра, површина земљишта које припада селу износи 2301 ха. Од тога је обрадиве земље 1441 ха, под воћнацима се налази 176 ха, виноградима покривају 131 ха, ливаде 82 ха, шуме 314 ха.⁷⁵⁹

Према записима смедеревског суда из 1863. године, у Дубони је живело 637 становника: 329 мушкараца и 308 жена.⁷⁶⁰ У време Николићевог истраживања још је било задружног живота. Највећа породица овог типа бројала је 25 чланова, што се сматрало мањом задругом у односу на оне из ранијих времена.⁷⁶¹ Број становника Дубоне, према попису из 1948. године, био је утростручен у поређењу са наведеним бројем из 1863. године, али од тада па све до данас он показује сталну тенденцију опадања. У Дубони је 1948. године живело 1 916 становника, 1953. 1 875, 1961. 1 767, 1971. 1 573, 1981. 1 445, а 1991. 1 383 становника.⁷⁶² Према попису из 2002. године, број становника Дубоне износио је 1 139.⁷⁶³

Табела 6:
Број становника у Дубони на основу пописа становништва
од 1948 до 2002. године

година	1948	1953	1961	1971	1981	1991	2002
број становника	1 916	1 875	1 767	1 573	1 445	1 383	1 139

⁷⁵⁹ Лазић, н. д, 6

⁷⁶⁰ Исто, 20.

⁷⁶¹ Ристо Николић, *Околина Београда*, Се36 V, Расправе и грађа II, СКА, Београд, 1903.

⁷⁶² Наведено према резултатима пописа 1991. године у електронској форми, Савезни завод за статистику, Београд, 1998.

⁷⁶³ Попис 2002. године, књига 9, Београд, 2004, 18.

У селу постоји школа која је саграђена 1870. године, када је у први разред уписан 21 ученик⁷⁶⁴. Године 1954. школа је добила и више разреде, с тим што су они укинати седамдесетих година, да би 1992. поново били установљени. Цркву посвећену светом Симеону Столпнику, Дубона има од 1909. године, а месну канцеларију од после Другог светског рата, када је у згради сеоске механе из 1882. године отворена ради потреба регистрације венчаних, рођених и умрлих сељана. Данас Дубона има здравствену и ветеринарску станицу, које раде одређеним данима у недељи. Аутобус између Дубоне и Младеновца саобраћа неколико пута дневно. У време истраживања постојале су две продавнице са прехрамбеним производима и један кафић, с тим што се током деведесетих година њихов број неколико пута мењао. У неким периодима радило је два кафића, а у неким ниједан, а број продавница је варирао од једне до три. Током овог периода краће време је радио и видео клуб. Судећи по епархијском шематизму, 1997. године у селу је живело 1 377 душа у око 300 домаћинстава.⁷⁶⁵

Становништво Дубоне се бави претежно пољопривредом, поглавито воћарством, које је постало посебно популарно током друге половине двадесетог века, док се другим гранама пољопривреде, као и сточарством, баве углавном само ради задовољења сопствених потреба. За разлику од, на пример, Влашке, у Дубони већи део радно способног становништва није запослен ван сопственог имања. Ипак, запослење у државној или приватној фирми, ван пољопривредног газдинства, сељаци сматрају пожељним, те се свака породица труди да има бар једног члана са таквим намештењем. Ова жеља је током деведесетих година бивала све теже остварива, јер су се многи запослени нашли на принудним одморима, као и због познате кризе на тржишту

⁷⁶⁴ Лазић, 23.

⁷⁶⁵ *Шематизам епархије шумадијске*, 120.

рада која је пратила глобалну друштвено-економску кризу. Занимљиво је поменути да неки испитаници из Влашке сматрају Дубону заосталом средином, управо због малог броја лица запослених ван пољопривреде. Ипак, по изгледу кућа, опремљености домаћинстава, хигијенским условима и назорима, као и нивоу механизације пољопривредне производње, Дубона не заостаје за околним селима. У сваком домаћинству постоје уобичајени апарати типа веш машине, бојлера, ТВ и радио апарата, музичких уређаја, миксера, електричних шпорета, свака кућа има мокри чвор и канализационе одводе, а ретко која породица нема аутомобил, па чак и веће возило за превоз робе до младеновачке пијаце.

Старији мештани се сећају да су после Другог светског рата у селу одржавани курсеви цивилне заштите и описмењавања.

б) Јавни живот

У опису живота једне заједнице тешко је одвојити оно што у њој припада сфери друштвеног од онога из области приватног. Но, ако говоримо о друштвеном у ужем смислу те речи, односно о јавном, онда се то у савременом животу села Дубоне своди на остатке колективне ритуалне праксе и побожности, окупљање испред „задруге“ ради продаје млека и на малобројне заједничке акције око послова везаних за општи интерес села. Моба у традиционалном смислу више не постоји. Сељани се окупљају само по потреби, уколико је неопходно сакупити новац или одлучити о неком већем послу у селу, типа асфалтирања пута, побољшања снабдевања водом и слично. Најактивнија институција сеоског друштвеног живота је Црквени одбор, састављен од десетак угледнијих домаћина који се договарају углавном око начина прослављања сеоске славе, литије и евентуалних послова на санацији цркве. Ипак, може се рећи

да се најинтезивнији друштвени живот одвија испред продавнице или зграде старе земљорадничке задруге, где се од раног јутра може видети група мушкараца, променљивог састава који, након обављеног посла продаје млека или воћа, већи део дана проведу пијући пиво на том централном сеоском окупљалишту. По казивању мештана, пије се много и алкохолизам је присутан као проблем, мада се он углавном испољава унутар породице, а ретко кроз јавне испаде.

Дан сеоске славе, четрдесетница или Вазнесење, у народу познатији као Спасовдан, представља најмасовније окупљање Дубоњана током године. Тада се, након литургије, одржава литија, која кроз село одлази до записа, старог дрвета крушке у једном винограду. Ово дрво иначе представља један од три записа који постоје у Дубони. Учесници у литији поред тропара празника певају четничке и богомољачке песме, као што су *Помози нам вишњи Боже и Спаси Боже народ свој*. Око записа литија обиђе три пута, свештеник пререже колач, залије дрво вином и обнови восак на урезаном крсту, а затим се сви враћају у црквену порту на ручак. Сваке године други домаћин из села преузима на себе да буде домаћин сеоске славе. Он има обавезу да направи колач и жито и да организује ручак. Занимљиво је поменути да у литији редовно има више људи него што их буде тог дана на литургији, којом, како је већ напоменуто, прослава почиње. Спасовдан славе и сва домаћинства у Дубони, тако да, због дочекивања гостију у кући, обично само један представник породице одлази у литију. Ако кућа има мушко дете и ако је њему „предата“ слава, онда у литију одлази отац. Поред Спасовдана и крсне славе сва домаћинства обележавају и црквену славу, светог Симеона Столпника, 14. септембра. За овај празник се такође организује литија, али она обилази само око цркве. Након тога опет следи ручак у црквеној порти за све госте, међу којима има и оних из оближњих села.

Масовни долазак у цркву одиграва се још и на крају прве седмице великог поста, када се на Тодорову суботу причести велики број људи. Ово је у вези са обичајем да се не пости цео пост него само прва и евентуално последња недеља посног периода, из чега произлази и пракса причешћивања највише два пута годишње. Средом, петком и осталим постовима које је прописала Српска православна црква данас пости само неколицина људи, њих око тридесетак који истовремено представљају једине редовне учеснике у недељним литургијама. Представници генерације рођене пре Другог светског рата се сећају да се „у њихово време“ постило много више и редовније, мада се ни тада није сваке недеље ишло у цркву. За разлику од тог времена, када су на богослужења одлазили углавном мушкарци, данас у цркви преовлађују жене. Већи број људи похађа службе током младе недеље, на празник Ваведења Пресвете Богородице и на Велики петак. По мишљењу свештеника на дан последењег празника сви се придржавају поста, али „на зејтину“, што представља одступање од правила исхране током овог периода које прописује црква.

Када је реч о религијском животу, посебан куриозитет овог села је чињеница да у њој живи заједница људи који себе сматрају наследницима богомољачког покрета основаног у Србији после Другог светског рата.⁷⁶⁶ Међутим, иако они чине већину међу онима који активно учествују у животу дубонске цркве (долазе редовно на службе, посте све постове, исповедају се и причешћују), ритуална пракса коју спроводе ван црквених богослужења има сва обележја спиритистичких уверења и понашања, умногоне супротних православном предању.⁷⁶⁷ Наиме, ова

⁷⁶⁶ Ђоко Слијепчевић, *Историја Српске православне цркве 3*, Београд, 1991, 259.

⁷⁶⁷ Зоран Д.Луковић, *Верске секте – приручник за самоодбрану*, Београд, 2000, 98.

група коју чине представници тридесетак дубонских породица, окупља се суботом увече (моји информанти не знају да ли се то дешава сваке суботе) у кући неког од својих чланова или негде на отвореном простору, у неком пољу или испод старе крушке (могуће је да се ради о већ поменутом запису).* Тамо приступају ритуалу у коме одређена жена, по свему судећи медијум, преузима на себе улогу Богородице, и преко које учесници у ритуалу контактирају са душама мртвих. Поред овога, ритуал подразумева и молитву том „пригодном“ божанству, као и оргијастичке елементе који се односе на чин љубљења дотичне жене у пупак. „Богомољци“, који иначе веома слабо контактирају са осталим сељанима, организују окупљања увек када се у селу догоди смртни случај, било да се ради о смрти некога из њихових редова или некога ко им не припада.

Велики број испитаника изјављује да управо због присуства ове заједнице не одлази у цркву. Влада уверење да се породицама „богомољаца“ дешавају велике трагедије, као и то да они често користе туђе трагедије да би унесрећене привукли у своје редове. Било како било, сељани избегавају контакт са њима и сматрају их „непријатним“, „опасним“ и „поремећеним“. С обзиром на активности које су по црквеним канонима забрањене, „богомољци“ су једно време током деведесетих година били изопштени из црквеног живота. Млад и образован свештеник, који је у том периоду био дубонски парох, одбијао је да их причешћује и није одлазио у њихове домове. Тада је у цркву почело да долази и доста млађих људи, као и оних који пре тога, због присуства спиритиста, нису долазили. Међутим, након премештења поменутог свештеника и доласка новог, све се вратило на старо.

* Породице које припадају овој заједници су веома затворене и међу њима нисам успела да нађем ниједну која би пристала на разговор

Појединачној исповести приступа свега петнаестак људи и то углавном из редова поменутог покрета. Став осталих сељана, мојих информаната према овој светој тајни, углавном се своди на неколико решења. Једни учествују у колективној исповести која се обавља уочи великих празника, односно, оних празника када се очекује већи број причесника. Тада свештеник прочита заједничку молитву за све не улазећи у разговор са појединцима. Други сматрају да „нису много“ или „готово ништа“ згрешили, па стога и немају шта да исповеде, а трећи се опет плаше исповедања у средини у којој се све јако брзо сазна, па се или не исповедају или то чине, што је ређе, ван села, у неком манастиру.

У Бога сви верују и сви знају да *постоји само један Бог, а дал` је Јанко ил` Марко...свеједно је*. Међу испитаницима најстарије (рођене у првом кварталу двадесетог века), али и најмлађе генерације (рођене осамдесетих година истог века) преовлађује идентификација Бога као Исуса Христа, док се код представника средње генерације (рођених после Другог светског рата, па до шездесетих година) може наићи и на неодређене одговоре, на пример, да верују да „постоји нешто“ што управља природним силама и светом.

Осим цркве, која се може сматрати практично једином преосталом званичном институцијом која повезује приватну и јавну сферу живота, овде треба поменути и обичај крштења, венчања, сахране, свадбе и прослављања крсне славе који представљају комбинацију црквене и традиционалне побожности, народних обичаја и породичних ритуала и у којима учествује шира заједница. О начину прославе крштења и славе, те о посмртним ритуалима биће изнета само општа запажања, јер ова дешавања животног и породичног годишњег циклуса излазе из основне теме ове студије. О венчању ће овде бити говора само као о институционалној форми која сведочи о одређеним

идеолошким утицајима, а свадба ће темељније бити обрађена у посебном поглављу.

Као што је већ речено, поред Спасовдана и светог Симеона Столпника, свако домаћинство у Дубони прославља и своју крсну славу. Највише их је која славе светог Арханђела Михајла и светог Николу, затим светог Саву и светог Ђорђа и, на крају, светог Стефана, свету Петку и светог Мрату.⁷⁶⁸ Димензије обележавања овог дана варирају од економске моћи појединих породица, тако да број гостију варира од двадесетак, па до 100 и 150. По правилу, крсно име се обележава у старој кући. По казивању локалног свештеника 50-60% домаћинстава се држи правила исхране уколико слава падне током посног периода, док остали праве мрсно послужење без обзира на црквени календар. Највећи број кућа прима свештеника ради освећења водице пре славе, док се правила да се славски колач сече у цркви придржава знатно мање породица. Мештани Доње Дубоне углавном секу колач сами, код куће, односно, како се каже „дижу у славу“, док из Горње Дубоне њих 70% сече колач у цркви, мада и они „дижу у славу“ код куће, после црквеног обреда. У последње време има случајева да се колач наручи и купи у некој младеновачкој пекари. Славу отац предаје сину тако што му да пола свеће и пола колача, а ако у кући нема мушке деце, ћерка која се прихвати наследства прихвата се и слављења очеве славе. Обично се та слава преславља, а као главна слава се узима мужевљева. Ово је често случај и код домазетских бракова.

Смањење учешћа и улоге цркве у народном животу посебно се огледа у смањењу броја крштених, а нарочито венчаних у цркви током друге половине двадесетог века. Међутим, ова тенденција је истовремено и последица смањеног рађања у истом периоду, тако да ове статистике треба анализирати упоредо са бројем регистрованих рођења

⁷⁶⁸ Лазић, 37-41.

и склопљених бракова у месној канцеларији. Поред тога, чест случај да је број крштених за одређену годину бивао знатно већи од броја регистрованих рођења, може се објаснити и праксом крштавања старије деце (узраста једне, две или три године), као и рађањем у здравственим установама у већим градовима, које је остајало ван евиденције локалне канцеларије. У табели која следи могу се пратити ови подаци, односно број рођених и регистрованих (овде мислим на регистрацију брака) у Месној канцеларији и број крштених и венчаних у храму Светог Симеона Столпника, у Дубони. Евиденција рођених у књигама Месне канцеларије завршава се са 1979. годином. Ово је повезано са, од тог периода, скоро редовном праксом да труднице одлазе у неки већи градски центар, поглавито у Београд да би се породиле, те је уписивање у матичне књиге препуштено администрацији тих градова. Недостатак података о броју крштених и венчаних у цркви за 1946, 1947. и 1948. годину, објашњава се чињеницом да су после Другог светског рата нове државне власти заплениле матичне књиге свих православних храмова у Србији.

Табела 7:

Број рођења и регистрованих бракова у Месној канцеларији и број крштених и венчаних у храму Светог Симеона Столпника у Дубони од 1946-1998. године

* Рођења и бракови регистровани у Месној канцеларији

година	бр. рођења*	бр. бракова*	бр. крштења у цркви	бр. венчања у цркви	година	бр. рођења *	бр. бракова *	бр. крштења у цркви	бр. венчања у цркви
1946	19	26			1948	63	23	69	
1947	47	52			1949	51	22	45	17

година	бр. рођења*	бр. бракова*	бр. крштења у цркви	бр. венчања у цркви	година	бр. рођења*	бр. бракова*	бр. крштења у цркви	бр. венчања у цркви
1950	41	11	43	7	1975	8	14	19	4
1951	51	23	47	19	1976	6	14	17	9
1952	39	16	41	28	1977	7	9	21	2
1953	50	26	60	17	1978	4	7	24	4
1954	31	21	41	22	1979	9	15	21	4
1955	33	13	46	14	1980	/	7	15	2
1956	29	12	38	5	1981	/	10	27	6
1957	15	8	23	7	1982	/	6	20	/
1958	19	15	33	10	1983	/	4	11	1
1959	17	9	24	3	1984	/	5	14	8
1960	26	11	27	6	1985	/	5	11	4
1961	14	12	17	7	1986	/	5	15	4
1962	10	/	19	9	1987	/	12	18	7
1963	14	15	19	5	1988	/	6	15	5
1964	12	13	13	3	1989	/	13	17	12
1965	17	13	24	4	1990	/	7	25	9
1966	20	13	18	4	1991	/	8	20	5
1967	10	16	21	5	1992	/	9	38	5
1968	10	16	29	5	1993	/	10	16	6
1969	12	17	27	1	1994	/	2	26	7
1970	12	16	24	3	1995	/	2	22	2
1971	12	14	21	6	1996	/	2	9	4
1972	12	16	25	11	1997	/	2	10	4
1973	7	14	26	8	1998	/	5	10	1
1974	10	12	26	3					

Овим подацима треба додати и посебну занимљивост која се односи на чињеницу да само број у цркви опојаних преминулих лица није следио тенденцију опадања, или је барем није следио оним интезитетом као што је случај са

бројем крштених и у цркви венчаних. Овај сегмент животног циклуса остао је непромењено повезан са црквом, без обзира на традиционалне обичаје који још увек прате ритуално понашање у вези са култом мртвих. Поред тога, придржавање поста које, као што смо видели не постоји као правило када су у питању различите породичне светковине, у овом случају никако не изостаје. То значи да уколико се неко упокоји током посног периода године, у среду или у петак, храна која се служи у кући преминулог обавезно прати правила посне исхране.

Године 1948. у Шумадијској епархији је крштено 9 481 лица, а 1998. 6 134; број венчаних који је 1948. године износио 4 446 бракова, драстично је смањен 1998. године на 1 771. С друге стране, 1948. године било је 5 399 опојаних, а 1998. чак 7 268.⁷⁶⁹ За Дубону ове вредности показују слична кретања. Прве године овог периода било је 69 крштених лица, 23 венчана пара и 27 опојаних покојника, а последње године, тј. 1998. 10 крштених лица, 1 венчани пар и 25 опојаних покојника.⁷⁷⁰ Године 1949. вредности су изгледале овако: 45 крштених, 17 венчаних и 30 опојаних, а 1999. године 8 крштених, 2 венчана пара и 20 опојаних.⁷⁷¹ Ове вредности за Дубону приказане су и у табели која следи.

Табела 8:

Број крштених, венчаних и опојаних у цркви Светог Симеона Столпника у Дубони, 1948, 1949, 1998, 1999. године

година	1948	1949	1998	1999
крштени	69	45	10	8
венчани	23	17	1	2
опојани	27	30	25	20

⁷⁶⁹ *Шематизам епархије Шумадијске 1998*, Крагујевац, 1999, 253.

⁷⁷⁰ Исто, 252; Књига венчаних и Књига крштених храма Светог Симеона Столпника у Дубони.

⁷⁷¹ *Шематизам епархије Шумадијске 1999*, Крагујевац, 2000, 274.

Ипак, с обзиром на казивања информаната, да се деца по правилу крштавају, као и на чињеницу да током боравка у Дубони нисам наишла ни на једну некрштену особу, смањење броја крштених мора се довести у везу са смањењем броја становника села које је последица пресељавања у град као и смањеног наталитета. Када је у питању смањење броја венчаних, срећемо се и са разлозима друге природе. У овој области су идеолошки утицаји, посебно атеизација друштва, али и народно схватање и различити начини започињања брачне заједнице знатно допринели поменутој тенденцији. Но, о томе више у посебном поглављу.

Рецимо овде још само да је прослава крштења у селу често врло раскошна и скупа. Славље се прави испод шатора, са плаћеним оркестром (има случајева да су били ангажовани и трубачи из Гуче) и гостима чији се број креће опет између 100 и 150 званица.

в) Живот породице

Док се, као што смо видели, у периоду од 1948. до 1991. број становника у Дубони непрестано смањивао, **број домаћинстава** је показивао променљиве тенденције. Наиме, он је од 1948. до 1961. године растао, што свакако сведочи о дељењу већих породица и њиховог имања, а од 1961. до 1991. године и број домаћинстава почиње да се смањује. Оваква кретања могу се објаснити све чешћим трајним миграцијама из села у град и потпуним гашењем извесног броја кућа. Године 1948. године у Дубони је постојало 381 домаћинство, 1953. године 388, 1961. године 402, 1971. године 386, 1981. године 370, 1991. године 366.⁷⁷² На основу података из епархијског шематизма, 1998. године, у селу је

⁷⁷² Попис становништва 1991. године.

било 295 домова.⁷⁷³ Укупан број домаћинстава према попису 2002. године износио је 332.⁷⁷⁴

Што се тиче **структуре домаћинстава**, на основу пописа из 1991. године, са једним чланом је било 48, са два 77, са три и четири члана по 55, са пет чланова 43, са шест чланова 54, са седам 21 и са осам и више чланова 13 домаћинстава.⁷⁷⁵ Попис 2002. године показао је пораст броја само у категорији домаћинстава са једним чланом (чак за 12 домаћинстава више него 1991. године) и у категорији домаћинстава са пет чланова (за 5 више него 1991. године).

Табела 9:

Структура домаћинства у Дубони, према попису 1991. године

број чланова домаћинства	1	2	3	4	5	6	7	8
број домаћинстава	48	77	55	55	43	54	21	13

Табела 10:

Структура домаћинства у Дубони према попису 2002. године

број чланова домаћинства	1	2	3	4	5	6	7	8
број домаћинстава	64	71	50	45	48	27	20	7

У време истраживања у дубонским породицама је живело од 1 до 4 генерације. На основу анкете, разговора и посматрања, могло би се закључити да овде преовлађују двогенерациска и трогенерациска домаћинства. Имање се углавном води на најстаријег члана, а често и на неког ко је умро. **Питање власништва** се не потеже докле год не дође

⁷⁷³ Шематизам 1998, 113.

⁷⁷⁴ Резултати пописа 2002. године, књига 10, Београд, 2004.

⁷⁷⁵ Попис становништва 1991. године.

до деобе имања, па уколико се она изврши по договору и „мирним путем“, дешава се да се име уписаног власника ни онда не мења.

Родитељи, односно отац, старешина породице се труди да имање подели још за свог живота. Имање се дели на онолико делова колико има мушке деце у породици. Један део припада сину који ће остати уз оца до његове смрти, а до тада, отац има право да ужива плодове са тог дела имања, као да је он сам власник. Има случајева, мада ретких, да браћа одлуче да живе заједно, тако да се имање дели само фиктивно, за случај да некоме дојади таква заједница. Браћа се, дакле, углавном деле, па сваки са својом половином може да ради шта хоће, с тим што се настоји да се онај који хоће да напусти имање „исплати“, односно, да му се да новчана противредност његовог дела, да се земља не би цепкала. Ово је повезано и са већ поменутом тежњом сваке породице да има неког запосленог у граду, који се временом тамо и трајно пресели, као и са чињеницом генерално интезивних миграција на релацији село-град у последњих тридесетак година. Што се тиче **удела женске деце у наследству**, овде се, као и у већини других крајева, усталила пракса да се ћерке, односно сестре одричу свог дела имања у корист брата, односно онога који је остао у родитељској кући. Наравно, по овом питању има и одступања. Казивачи тврде да их у последње време има све више, као и да је правило да сестре које живе у граду чешће траже свој део него оне које су остале на селу. Ипак, сматра се да су сестре много блаже у својим потраживањима него браћа, па пошто се и у овим ситуацијама обично иде на „исплату“, оне добијају новчану надокнаду која је кудикамо мања од реалне вредности половине имања. О положају женске деце у реалном систему наследно-имовинских односа, најбоље говори следећи исказ: *Отац кућу преписује сину, а ћерки мали део шуме или тако нешто. Њој се оставља само мали део, а син је све и свеја. У кућама у којима има два женска детета, имање се дели на пола, али се много радије прихвата опција „довођења зета“*,

који ће практично преузети улогу наследника. У том случају се ћерки која остаје на имању даје већи део.

Алтернативни облици породице, као што су домаћинства самохраних мајки или очева са децом има релативно мало. О њима, посебно о женама са децом, говори се као о „београдској моди“ која је у село дошла путем телевизије. У резултатима пописа 1991. регистровано је 17 случајева непотпуних породица мајки са децом и 13 случајева непотпуних породица очева са децом, међутим из целокупне пописне шеме структуре домаћинстава не може се закључити да ли се овде ради о нуклеарним породицама или непотпуним породицама, које се налазе у саставу вишегенерацијских домаћинстава. Но, током боравка на терену утврђено је да се овакви случајеви по правилу јављају у другом наведеном облику. Свакако, приближан број мајки, односно очева са децом, индикација су, са једне стране, опстајања традиционалне праксе и начина размишљања, по којима дете у случају неслагања или развода родитеља, остаје у очевој кући, јер тамо и припада, а са друге стране, промене традиционалних назора о (не)могућности повратка удате ћерке, посебно са дететом у дом својих родитеља. Пошто међу мајкама са децом има и разведених, али и оних које су ванбрачно родиле, њихово отворено присуство у животу села, такође сведочи о промени наведених схватања. Но, о овоме ће бити више речи касније.

Број деце у породици се углавном усталио током друге половине двадесетог века. Већ се код представника генерације рођене у последње две деценије пре Другог светског рата може приметити висока распрострањеност модела два детета када је у питању њихово потомство (особе рођене од четрдесетих, па до половине педесетих година двадесетог века). Они сами, дакле представници предратних генерација, углавном потичу из породица у којима је било четворо, петоро и шесторо деце. Што се тиче поменутог модела, он је подразумевао, а и данас подразумева, одређена

правила у вези са полом првог детета. Наиме, уколико би жена прво родила мушко дете, често се није ни одлучивала за друго. Рођењем сина била је испуњена њена репродуктивна улога, а питања настављања породичне лозе и деобе имања добијала су своје најједноставније решење. Кључ за рађање другог детета био је, дакле, женски пол првенчета, а ако би се родила и друга ћерка, неки родитељи су одлучивали да још једном „окушају срећу“. Наравно, у селу се могу наћи одсупања од овог општег правила, као што су породице са три сина или породице са једним женским дететом. Колико је рађање мушког детета битно за сеоску породицу може се илустровати још увек живим обичајем и уверењем да кум када чује да је његово кумче добило женско дете, брзо треба да леви опанак обује на десну ногу и обрнуто.

Продужење овако конципиране женске репродуктивне функције дешава се само у случајевима када се жена преуда, па децу из првог брака остави у мужевљевој породици, а у новом браку крене „из почетка“ да рађа.

Ставови о рађању, међутим, показују извесне унутрашње контрадикторности и недоречености. Тако, велики број испитаника сматра да свака жена треба да рађа колико може, мада доста њих мисли да она треба да рађа колико хоће. Исто тако, велики број парова са двоје деце би желео да има више или макар троје, док неретко ти исти испитаници, у каснијем разговору, на питање о томе који је идеалан број деце, одговарају да је то двоје. На став о идеалном броју деце не утиче ни богатство, ни величина породице у којој брачни пар живи, али утиче узраст и брачни статус жене. Наиме, највишу идеалну вредност броја деце износе девојке које су у узрасту за удају, као и жене које још нису родиле. Но, пресек ових идеалних и реалних, замишљених и стварних модела може се наговестити у изјави казивача: *Свако гледа да мање роди, да се не дели имање.*

Руковођење домаћинством и имањем по правилу се налази у рукама мушкараца и то углавном оних из старијих

генерација. У трогенерациским породицама главну реч води најстарији мушкарац, односно, деда. Њему се указује посебно поштовање, које се више не може наћи ни у једној другој унутарпородичној релацији. У једном домаћинству ми је чак речено да се овакав разговор не би могао обавити да је деда жив. О томе да је овај однос својеврсни анахронизам сведочи и чињеница да након дедине смрти, однос његових, посебно мушких, потомака одликује далеко већи степен међусобног договарања и саветовања. Данас, неретко, отац сину који је дорастао за женидбу предаје управљање имањем, што значи да он организује посао, набавља потребне ствари за домаћинство и пољопривреду и располаже новцем. Нису ретки, међутим, ни супротни примери који говоре о незаинтересованости млађих генерација за прихватање ове количине одговорности и обавеза.

Расподела и коришћење новца варира од породице до породице. Тамо где има запослених изгледа да свако располаже својим новцем. Плата се не придружује средствима добијеним са имања, која се налазе код главног домаћина. У породицама у којима нема запослених ван пољопривреде, чешћи је случај да новац стоји на одређеном месту у кући, за које сви знају и који свима стоји на располагању. Неки домаћини изјављују да новац стоји код жене, а да они одлучују када и за шта ће се трошити. Ипак, судећи по фреквенцији одређених одговора на ово питање, најчешћа је ситуација да газда носи сав новац са собом, жена „има неку ситнину“, а деца траже или добијају од баба. Одакле баби новац, остаје изгледа добро сакривена тајна о специфичној женској вештини. Решење ове енигме вероватно се налази у утврђеној пракси да на младеновачку пијацу производе износе жене. Оне тамо продају углавном воће, уколико се ради о мањим количинама, док на велико тргују опет мушкарци. Постоји и неформална подела пијаце на мушку и женску, где се под женском сматра продаја белог мрса у који, по увреженом схватању, мушкарци „не треба да се мешају“.

Иако многе породице живе, како кажу, „чисто“, односно само од прихода са имања, ипак у извесном броју случајева додатни извор новца представљају пензије и зарада од приватних бизниса, који су постали посебно актуелни крајем деведесетих година двадесетог века. Запосленост у државној фирми је у последње време, на извештан начин, постала и ствар идеолошког опредељења. Нашавши се у ситуацији принудних боловања, отказа и промењених услова рада, неки сељаци су се, како сами наводе, одлучили да буду „господа“, односно да се баве само пољопривредом. Оваква размишљања би свакако вредело сагледати и у светлу општег тренда промовисања идеја ретрадиционализације друштва, које су током последње деценије двадесетог века биле посебно актуелне у Србији и у којима је улога села и пољопривредне производње посебно добила на значају. Жене најстарије генерације по правилу никада нису биле запослене, а ово је чест случај и са онима средње генерације. У најмлађој генерацији жена, има највише запослених, чак и више него у најмлађој генерацији мушкараца. Ставови мушкараца о запослености жене зависе од тога да ли се ради о њиховим сопствени женама или о ћеркама. Када је реч о првим, сматра се да је боље да жена не ради. Тако је, како кажу, боље за читаву породицу, а посебно за децу. Са друге стране, када говоре о ћеркама, сви се слажу да жена треба да има своје парче хлеба и тиме извештан степен независности од мужа и његове породице. Са овим се слажу и мајке, које сопствене жеље за запослењем тумаче као потребу за променом, разонодом и дружењем са људима, изван свог свакодневног окружења. Занимљиво је на овом месту поменути да се број запослених у младеновачкој општини од 1997. године непрестано смањивао, док се удео запослених жена у њему повећавао. Тако је 1997. године у овој области било 13 150 запослених, од чега је 40,4% било жена; 2001. године од 11 936 запослених 41,6% је одлазило на жене, а

2002. године број запослених пада на 11 658, од чега 43% представљају припаднице „слабијег пола“.⁷⁷⁶

У Дубони постоји и извешан **број старачких домаћинстава**, у којима живе људи чија су се деца трајно преселила у град и тамо нашла запослење. У неким случајевима они долазе викендом да помогну родитељима око послова на имању, али је најчешћа ситуација да се земља да неком у најам, а да се за узврат узимају пољопривредни производи или новац. Ипак, у евиденцији Центра за социјални рад у Младеновцу налазе се и таква домаћинства овог типа, чији су чланови у највећој мери заборављени од стране својих потомака. Ови случајеви се третирају посебним програмом социјалне помоћи, која подразумева свакодневни двочасовни боравак и помоћ „теренских домаћица“, сарадника Центра за социјални рад овим старачким домаћинствима. Помоћ подразумева набавку и спремање намирница и одржавање хигијене људи (уколико је то потребно) и саме куће у којој живе.

Традиционални модел, по коме се деца од малих ногу укључују у **радне процесе у домаћинству**, одавно представља реткост. Ово се углавном среће у трогенерациским породицама у којима нема запослених ван пољопривреде. Сви чланови оваквих домаћинстава су укључени у пољопривредне радове и по правилу, због недостатка радне снаге, не постоји више подела послова на мушке и женске. Ова подела, међутим, постоји када су у питању кућни послови, које углавном још увек обављају искључиво жене. Ипак, мора се приметити да се све мање сматра срамотом и да има ситуација у којима се и мушкарци прихватају традиционалних женских делатности, али ово се дешава само у нужди, када је жена због нечега онеспособљена да обавља своје уобичајене задатке. У

⁷⁷⁶ Резултати пописа 2002. године, Републички завод за статистику, електронско издање: <http://webrzs.statserb.sr.gov.yu/axd/popis.htm>

трогенерацијским домаћинствима, дакле, сви су у пољу, воћњаку или око сена, осим девојака из најмлађе генерације које остају у кући да за остале спреме ручак. Овде је приметна тежња да се девојке, односно ћерке и унуке, поштеде тешких физичких послова, са образложењем да их то свакако чека у њиховој будућој породици. У домаћинствима у којима има запослених, а то су, као што је већ поменуто, представници средње и најмлађе генерације, послове на имању обављају најстарији, уз повремену, углавном сезонску помоћ мушкараца (синова) из средње генерације. Запослене жене средње генерације ослобођене су скоро свих обавеза, и у домаћинству и на имању, а исто важи и за децу која су на школовању, посебно женску. Младићи/дечаци најмлађе генерације бивају упослени око стоке, а неретко и око мањих послова на имању, којима се придружују следећи своје старије мушке сроднике. Поред повлашћеног положаја у свакодневним радним процесима, који очигледно припада девојкама/девојчицама најмлађе генерације, видно је и побољшање **положаја снаје** у односу на ситуације и моделе којих се сећају припаднице старијих генерација. Ово је вероватно повезано са чињеницом недовољног броја девојака за удају у селу, као и са повећаним правним, али и моралним слободама, односно могућностима жена да напусте брачну заједницу. Опште је правило да се придобила невеста у потпуности ослобађа тешких физичких послова током прве године живота у новом окружењу или до рођења првог детета. Неретко се ова поштеда наставља и после тога, посебно ако је жена запослена. Описујући повлашћени положај своје снахе у кући, једна жена га је илустровала речима да су *њени и нож и погача*. Однос свекра и снаје углавном се креће у релацијама међусобног уважавања, а неретко и пријатељског савеза. На питање о евентуалном тренутном постојању снахочења, сви одговарају негативно и са презиром, али и уз примедбу да је тога „било раније“, да се и данас упражњава у „Влашком крају“ (под овим мисле на источну Србију) и да су чули за

неке случајеве. Једна жена, рођена 1926. каже да је раније тога било. Родитељ (мисли се на оца) би сину и против његове воље довео невесту, а пред даљим развојем догађаја, свекрва би, како прича наведена казивачица, *метала капу на очи и ћутала*. Ипак, зид ћутања је у једној ситуацији, које се ова сељанка сећа, попустио и мајка је рекла сину шта се дешава. Овај се и лично уверио у истинитост оптужбе, затеквши оца и сопствену жену „на делу“. Син се после тога обесио, а удова му се убрзо затим преудала. Одређени број казивача, углавном из најстарије генерације описао је догађања у једној породици у којој је снаја *ишла и са мужем и са девером и са свекром*. *Није се знало чија су деца коју је родила. Баба их је оставила, а на крају је и она побегла, а деца су остала у кући*. Свакако, снахочество се сматра највећим грехом, „дегенерацијом“, „поремећеношћу“ и актом којим отац понижава сина.

Однос мужа и жене у савременим дубонским породицама, по својим формалним карактеристикама, није се много променио у односу на традиционалне моделе. Делатност жена и њихово учешће у расподели друштвене моћи, још увек се налази у оквирима породице, домаћинства и традиционалних улога, чак и онда када је жена запослена ван имања. Ипак, реални садржај односа између брачних партнера, као и положај жене у њему у многоме излазе из оквира традиционалних ограничења. Тај однос је од стране казивача формулисан кроз парољу: *Ми се о свему договарамо*. Иако овај договор не мења „осуђеност“ на наведене женске улоге, чињеница је да жене имају далеко већу слободу кретања (али исту скученост избора за коришћење те слободе) и опхођења према мушким члановима заједнице. Неретко, што је већ поменуто, оне чувају породични новац, а повећане могућности односе се и на слободу да део тог новца потроше само на себе. Овај џепарац оне користе за куповину козметике (углавном се купује шминка, дезодоранси, помаде, миришљави сапуни и сл) и гардеробе. Мало жена, међутим,

има возачку дозволу, а још мање њих одлазе било где без мужа.

Иако се углавном смеју када се помене **еманципација жена**, мушки казивачи сматрају да равноправност мушкараца и жена данас постоји. Они је углавном виде као законско право женске деце да наслеђују имовину, али и као потребу да се жена више поштује и да јој се помогне. Ипак, већина мушкараца сматра да мора да се зна шта је мушки, а шта женски посао, а посебно „ко је газда у кући“ и кажу: *после тога можемо да се договарамо. Свака жена тражи нека права у кући. Човек треба да је пусти, али донекле*. Празник жена, 8. март се углавном не обележава. Постоји раширено убеђење да неки мушкарци купују женама поклоне за овај дан, али на такве пример(к)е током истраживања нисмо наишли. У Дубони постоји само један случај да је жена по удаји задржала своје презиме и то због тога што се радило о једином детету у породици. Родитељи су чак желели да зета „доведе“ у кућу, што је овај одбио, али је ипак пристао да његова жена задржи своје презиме.

И док се и мушкарци и жене слажу да се главна улога жене односи на њену репродуктивну функцију, ратничка **улога мушкарца**, која се најчешће наводи као пандан првој, не представља више апсолутну вредности. Мушкарци више нису ни ексклузивни „ловци“ ни „економски покровитељи“ својих породица, а њихова војничка дужност релативизирана је заједно са релативизацијом патриотских вредности и начела до које је дошло на глобалном друштвеном нивоу. Лоше стање у ЈНА, те узалудност времена проведеног тамо, најчешће се наводе као разлози због којих младићи најмлађе генерације не би требало да служе војни рок (то наводе и они сами, а и њихови очеви), а корумпираност политичара, њихова јагма за новцем и распродаја националних интереса користе се као изговор за одсуство осећања дужности одбране отаџбине у претходним, као и у евентуалним будућим ратовима.

Једини, још увек несавладан, зид мушке моћи не тиче се, дакле, посебних и неизменљиво мушких улога, већ физичке надмоћности која се испољава у бројним случајевима насиља унутар породице.

Ипак, пре резултата везаних за ову појаву, требало би се задржати на још неким унутарпородичним релацијама које се тичу **односа између родитеља и деце**.

На основу боравка у селу и разговора са представницима различитих генерација, може се закључити да се односи између родитеља и деце генерално одвијају без већих проблема, ексцеса и трзавица. Родитељи из редова средње генерације показују веома висок степен уважавања слободе мишљења, говора и делања своје деце, мада су, како кажу, слободе које су они уживали у односу на њихове родитеље, а посебно у односу на оца, биле далеко скученије. Они верују да знају где и у каквом друштву се налазе њихова деца и шта од њих могу очекивати. Разговор са децом је, међутим, показао да ипак постоје тајне недоступне родитељима, углавном у вези са симпатијама, заљубљивањем и младалачким сновима, као и то да млади, а посебно девојке релативно често имају „лажни алиби“ за каснији повратак кући. Родитељи, опет сматрају да је *за ћерку мајка стуб, а за сина отац*, што се, међутим, може тумачити више као мото и пословица, него као показатељ реалне „обуке“ полним улогама, јер, судећи по разговору са омладином, ретко ко је са мајком или оцем причао о питањима и проблемима везаним за младалачку интиму. Ипак, осим што изражавају уобичајен бунт према старијима, млади се не жале суштински на своје родитеље и по свему судећи они подлежу веома малом броју ограничења. Деца се генерално фаворизују и то по питању њихових талената, успеха у школи и посебних интересовања, а дечаци и по питању њихових уже схваћених полних улога. Наиме, не ретко се малој деци постављају питања о симпатијама, а дечаци се похвалама подстичу да имају већи број девојака(девојчица).

Тада они постају „татине мушкарчине“ и „бабини и дедини јунаци“. Женској деци се често индиректно сугерише да жена не треба да трпи евентуалне проблеме у браку, што је у складу са све већом спремношћу родитеља да прихвате ћерку која би се развела.

Што се тиче васпитавања радних навика младих, представници средње генерације и сами признају да бодре децу да наставе школовање како би лакше живели, односно, како би мање радили, мада су свесни да тиме „секу грану на којој седе“, јер када они остаре, неће имати ко да ради на имању.

Највећа брига родитеља старије деце, односно оне у предбрачном узрасту, је да се ћерки не деси нека „брука“ и да син не направи неку „багателу“. Ово су изрази који се односе на евентуално ванбрачно родитељство које би озбиљно могло да утиче на судбину њихове деце. Ипак, већина родитеља је изјавила да не би оставили ћерку која је пре брака остала у другом стању, иако су истовремено сви уверени да се то никако неће десити.

Родитељи углавном познају младића или девојку са којом се забавља њихово дете, а размишљање једног оца на ову тему на занимљив начин илуструје поменуте релације: *Долазио је раније по њу њен садашњи муж. Ја сам је саветовао да води рачуна и да има разних мангуна... да је не одведу... шта да радим да га убијем или да ме убије? Кад је дошао код мене, ја сам рекао – немој да ви правите неке глупости! Јер кад се састану ватра и слама, она мора да гори, ал` ви немој да правите глупости!*

Породична трпеза, као традиционално дневно окупљалиште, око кога свако има своје одређено место, најчешће се среће у трогенерацијским домаћинствима. Ипак, релативно велики број одговора по којима не постоји утврђен, заједнички породични оброк, него „једе кад ко стигне“, као ни утврђена правила о томе ко седи на ком

месту за трпезом, сугеришу да ће у блиској будућности трпеза вероватно изгубити значај који је имала у традиционалном контексту.

Положај најстаријих житеља Дубоне креће се у спектру великих контрадикторности: од скоро ритуалног поштовања и уважавања, посебно мушкараца ове генерације, унутар породице, до њихове потпуне маргинализације у друштвеном, односно, јавном животу заједнице. Ово је у складу са практичним нестанком хомогеног јавног дискурса који би био од виталног значаја за живот села. Он је сведен углавном на ритуалне форме у вези са традиционалном побожношћу и грандиозне породичне светковине које се налазе на граници између живота породице и живота друштва. Под овим се подразумевају прославе крштења, венчања, одласка у војску, а у новије време и осамнаестог рођендана. Упечатљив пример маргиналног положаја најстаријих припадника заједнице је њихово место на једној великој свадби којој сам присуствовала током истраживања. Од централног стола, за којим су седели младенци и највиши свадбени функционери, према излазу из шатора под којим се прослава одвијала, били су поређани столови у три реда – за младожењине сроднике, пођане (младини сродници), пријатеље и остале госте. Међу званицама су преовладавали припадници средње и млађих генерација. За столом који се налазио на самом излазу из шатора и који је од централног дешавања делило неколико празних столова, седела је група старијих жена које су припадале групи младожењиних рођака. Млађи чланови њихових породица били су удостојени много активнијег и ближег контакта са централним догађајима прославе.

Треба споменути и то да најстарији чланови вишегенерацијских породица (дакле, баба и деда) најчешће спавају у старој кући, око чијег огњишта се углавном одвија целокупан дневни живот читаве породице. Нова кућа

намењена је потребама породице ожењеног сина и примању гостију.

Но, као што је поменуто, иза наизглед мирног, у рутину свакодневице обученог породичног живота, не ретко се наилази на случајеве **унутарпородичног насиља**: првенствено физичког, али и сексуалног злостављања које се испољава према женама и према деци. Ове приче у последње време све чешће стижу до Центра за социјални рад у Младеновцу. Њих ретко пријављују злостављане жене, већ се до „открића“ долази кроз бракоразводне тужбе, као и кроз пријаве комшија или наставника у школама, који успевају да задобију поверење евентуално злостављане деце. Сарадници Центра ипак примећују да сада има више директних пријава него раније, али то не мења тежину решавања главног проблема, који се односи на издвајање насилника из породице. Постоји веома висок степен повезаности унутарпородичног насиља и алкохолизма, као и детињег искуства злостављања које је преживео сам насилник. Као директни разлози породичних туча наводе се неслагање са мужевљевој породицом и његова љубомора. Далеко су чешћи случајеви физичког, него сексуалног злостављања, али и они показују тенденцију раста. Као злостављачи се по правилу јављају мушкарци, а у Центру су забележена само два случаја да је жена, односно мајка била виновник насиља. У оба се ради о физичком малтретирању, у првом, много старијег мужа, а у другом малолетне девојчице. Како у друштву, а и међу женама, преовлађује изгледа традицијом преношено уверење да су „заслужиле оно што су добиле“, супруге и мајке често нису у стању да признају да живе са насилником. До ових признања се долази путем разговора, које социјални радници и психолози спроводе током процедуре додељивања деце након развода, а жртве, најчешће жене, обично након добијеног развода не желе да кривично гоне насилника. Некооперативност судско-правног система и милиције у овим ситуацијама умногоме отежава решавање проблема насиља у породици. Без обзира што се у

Закону о браку и породичним односима оно третира као кривично дело, локални органи јавног реда најчешће нису спремни да се мешају у приватне породичне ствари и на тај начин заштите жртву насиља. (Ова истраживања су рађена пре доношења Породичног закона 2004. године, тако да су евентуалне промене праксе, које су нормама овог закона сугерисане, остале ван домета студије.) Једна социјална радница чак наводи пример трансгенерацијског злостављања, који је у Центар стигао током деведесетих година, са којим на суду, како каже, *нисмо успели ништа да урадимо*. Чак и у ситуацијама када насилник буде осуђен по основу кривичног закона, казне за ова дела су благе, те по изласку окривљеног из затвора проблем обично бива већи, а под претњом се онда налазе сви који су били укључени у процес његовог осуђивања. Пошто овај друштвени проблем захтева висок степен сарадње Центра за социјални рад, лекара и милиције, током 2000. године био је организован курс који су прошли сви наведени и чији је циљ био едукација и решавање проблема насиља у породици.

Реалан број ових случајева у младеновачкој области остаће, како сматрају сарадници Центра, још дуго непознат. Повећан број пријава може бити индикација и пораста насиља у породици, али и повећане едукације путем медија и школског система. Издвајање насилника из породице, које се у теорији социјалног рада види као једино исправно решење, с обзиром на скучена материјална средства која се одвајају за спровођење мера социјалне политике, као и на исто тако скучене економске могућности становништва, остаће још дуго само идеални модел решавања овог озбиљног проблема.

г) Живот омладине

Као што је у претходном поглављу већ поменуто, брига о деци, њихов повлашћен положај у породици и различите врсте слобода којима они располажу, представ-

љају, вероватно, најрадикалније одступање савременог сеоског живота од онога који је ову средину карактерисао у ранијим епохама, па чак и у веома блиским деценијама претходног века. Наиме, традиционални модели понашања младих, иако већ са тенденцијом значајних промена, били су знатно присутнији током младалачких дана тренутно средње генерације родитеља у Дубони (оних који су рођени од половине шездесетих до половине седамдесетих година двадесетог века и чија деца данас припадају адолесцентској популацији). Под „омладином“, о којој ће бити реч у овом делу студије, подразумевана је популација младих од тринаесте до деветнаесте године старости, али ће упоредо, тамо где постоје подаци, бити изложени и резултати истраживања који се односе на адолесцентски период претходних генерација.

Социјализација и школовање Треба пре свега рећи да је већина припадника поменуте узрасне групације, након периода примарне социјализације у породици, прошла кроз установу за бригу о предшколској деци која постоји у селу. Ова институција је намењена првенствено деци предшколског узраста, али у њој често бораве и млађа деца. У Дубони нема адолесцената који нису завршили основну школу (или су се у време истраживања налазили у њеним завршним разредима), а знатан је број оних који су, након стицања основног образовања, наставили са школовањем у некој средњој школи, углавном у Младеновцу. У генерацији њихових родитеља већи је број оних који после завршене основне школе нису стицали даље школско образовање, од броја оних који јесу. Нису ретки случајеви жена, тада девојака, које су започињале средњошколско образовање, али су га, упознавши у новој средини свог будућег мужа, због удаје, као и смањеног интересовања, прекидале. У селу је веома распрострањена пракса да се на даље школовање чешће шаљу женска него мушка деца, што се образлаже двоструким разлозима. Једно образложење лежи у тежњи да се мушка деца задрже на имању, а друго у уверењу да

школско образовање представља својеврсни мираз који девојкама, будућим супругама отвара већи број могућности и при избору брачног партнера и у случају евентуалног нефункционисања брачне заједнице. Свакако, завршени основци се поглавито шаљу у специјализоване, најчешће занатске средње школе, као што су текстилна, трговачка, медицинска, а дечасти у неким случајевима похађају и средње пољопривредне школе. Од двадесет анкетираних ученика осмог разреда основне школе у Дубони, само један дечак не жели да настави даље школовање. На питање коју школу би волели да похађају, само троје је одговорило именујући усмерење које их занима, док су остали одговорили са *не знам*, или једноставно нису ни одговорили. Од поменути три ученика један дечак је изразио жељу да упише информатику, један пољопривреду, а једна девојчица је себе видела у средњој медицинској школи. Знатно већи број је дао конкретан одговор на питање о визији своје будуће професије, па је жеља тројице дечака била да буду фудбалери, једног да буде механичар, двоје деце је пожелело да оде у иностранство, троје да се *једноставно запосле*, а једна девојчица је написала да би волела да буде фризерка.

На родитељске састанке иду поглавито мајке, мада је опште правило да је интересовање за садржај и успех дечијег образовања у обрнутој сразмери са њиховим узрастом. Наиме, већина родитеља је изјавила да је само у почетној фази школовања одлазила на родитељске састанке и уопште била информисана о градиву које деца прелазе, док су их у каснијим фазама препустили њиховој личној сналажљивости, интересовању и способностима.

Међу онима који тренутно похађају средњу школу и онима који су је завршили, влада висок степен дезоријентисаности када су у питању **визије и размишљања о њиховој будућности**, и професионалној и емотивној. Ниједан припадник ове старосне групације није изразио жељу за стицањем факултетског образовања, а највећи број

њих нема одговор на питање о томе чиме ће се бавити када заврше средњу школу. Чини се да се међу завршеним средњошколцима младићи налазе у нешто бољем положају од девојака, јер су у прилици да „празан ход“, између утврђености школског живота и неизвесне будућности, попуне одслужењем војног рока. Девојке о својој судбини размишљају као о причи са одавно одређеним садржајем у чијем редоследу се, после завршеног школовања, налази удаја. С друге стране, иако су љубавне теме преовлађујуће у разговорима између другарица, ретко која размишља о браку као евентуалном крајњем исходу заљубљивања. Маштање о симпатији, па чак и касније забављање са „одмаштаном“ особом, остају тако у сфери снова о идеалној љубавној прич, која се, међутим, углавном завршава расплетом реалног живота. Занимљиво је овде поменути да од осамнаест осмака који су изјавили да имају симпатију, свега њих петоро би желело да се са том симпатијом нађе у брачној заједници. Но, чак и оне девојке које успевају да себи признају да су њихови младалачки дани на измаку, свој будући идентитет по правилу чешће везују за материнство него за супружански однос. Оне верују да „идеални муж“ не постоји, те да ће у животу, како саме кажу, због деце бити принуђене да поднесу знатна одступања од жељених модела. У односу на њихове баке, чији је брачни партнер изабран на основу сасвим рационалних параметара, какви су били његово порекло, фамилија, величина имања и број наследника у кући, савремене дубонске девојке тврде да им ове ствари нису нимало битне. На основу сабраних одговора мојих младих саговорница, могло би се закључити да **идеалан младић** треба да буде племенит, добар и храбар, да не мисли само о новцу, да не пије, да је у стању да разуме своју девојку, да је не вара, да не допушта да му родитељи одлучују о животу. Његов изглед није од претеране важности, а већина девојака би била спремна да свом момку или мужу опрости евентуалну прељубу, уколико би биле сигурне да то није било „нешто озбиљно“. „Реалан младић“,

у очима дубонских адолесценткиња је момак који девојку жели да „искористи“, коме је превише стало да тога шта ће у селу неко о њему да каже, који размишља само о новцу, колима и мобилном телефону и коме је најбитније како девојка изгледа. Он је „кукавица“ којој други људи, поглавито родитељи, „одређују живот“, вечито у страху да приђе девојци која му се допада. Уколико би у овој ситуацији девојка преузела иницијативу, сви би рекли (тако бар девојке сматрају): *Ову нико неће, па се сама нуди*. Размишљање и одговори младића показују, међутим, висок степен стереотипизације наведених модела. Занимљиво је најпре поменути да мушка друштва дубонских средњошколаца далеко мање разговарају о девојкама него што њихове вршњакиње причају о младићима. Младићи, сматрају да је девојкама стало само до тога да момак има доста новца, мобилни телефон и кола, мада истовремено признају да када се девојка заљуби, *она батаљује да гледа унапред*. Момци тврде да им изглед девојке није на првом месту, а као битну особину **идеалне девојке** наводе њену доброту, смиреност и одсуство љубоморе. Овакве изјаве би, међутим, требало упоредити и са најчешће навођеним савременим лепотним идеалом, коју дубонски адолесценти налазе у америчкој глумици Памели Андерсон. Што се тиче односа према евентуалној женској иницијативи у процесу удварања, момци је углавном поздрављају, а неки су се чак сложили да би им у оваквим ситуацијама *пао камен са срца*.

Овакво размишљање постаје посебно занимљиво када се узме у обзир опсервација сеоског пароха, који, као један од разлога постојања великог броја нежењених момака у селу, наводи управо страх савремених младића од неуспеха при удварању. И заиста, у читавој области већ неколико деценија постоји феномен „продужене адолесценције“, који се поглавито односи на мушку популацију између 25 и 40 година старости, у оквиру које се налази знатан број **нежењених младића** и људи. У време истраживања, у Дубони је било око тридесетак оваквих

случајева, а приближан број се наводи и за Влашку, Шепшин и Малу Иванчу. Број неударних девојака је занемарљив, што ипак сугерише да је овај проблем првенствено проистекао из бројчане диспропорције мушког и женског становништва одређених узрасних групација у селу. Ова диспропорција, међутим, не почива на ређем рађању женске, у односу на мушку децу, него на интензивнијим брачним и професионалним миграцијама женског становништва у последњих двадесетак година двадесетог века, које се првенствено могу везати за већ поменути праксу чешћег школовања женске деце. Могуће је да су у овом контексту, и поменути психолошки проблеми, односно, пасивност дубонских младића у одређеном тренутку на „брачном тржишту“ одиграли значајну улогу. Поред тога, неки младићи из поменуте групације носе репутацију бекрија и бећара, који просто *воле да врљају*, па тако својевољно не следе утврђени ток животних догађаја. Неретко се код жена из породице ових нежења (дакле од њихових мајки и баба) може наћи уверење да је њихово „нерегуларно“ понашање плод нечијих магијских радњи. Уколико успеју да се „размађијају“, ови престарели момци се по правилу ожене или удовицом или распуштеницом, која у нови брак често доведе и дете из претходног.

Проблем недостатка девојака за удају по селима у Србији, појавио се не само истовремено са повећањем броја школованих жена него и са ишчезавањем традиционалне институције **наводације**, тј. посредника при упознавању младића и девојке. Док су се брачни парови генерација рођених пре и непосредно после Другог светског рата, све до краја педесетих година двадесетог века, скоро без изузетка упознавали преко посредника, овај начин склапања брака био је прилично редак међу родитељима данашње генерације адолесцената, а данас је скоро у потпуности ишчезао. Ово људи објашњавају променом система вредности, а посебно лабилношћу савремених брачних веза, због које се евентуални посредници устручавају да било коме било кога

препоруче. У односу, дакле, на своје бабе и деде, који се углавном пре брака нису ни познавали, као и на родитеље, који су по сопственим критеријумима бирали брачног друга, али су са њим углавном провели релативно кратко време пре упловљавања у „брачну луку“, млади брачни парови и они који се налазе у предбрачном добу, дају себи далеко више времена и простора за бирање, упознавање и одлуку о овој важној животној прекретници. Јавни простор интезивне друштвене интеракције и **упознавања младих** премештен је са вашара, свадби и других опште друштвених светковина, преко корзоа на кафиће, дискотеке и ноћне клубове, у које се одлази углавном петком и суботом. Остале вечери током седмице проводе се у забавном парку који током летњих месеци бива инсталиран у црквеној порти или у кућним дружењима током зиме. Забавни живот дубонске омладине почиње далеко касније него што је било обавезно време повратка кући представника старијих генерација. Ову разлику једна старија информанткиња описује на следећи начин: „*Није смело сунце да ти зађе на вашару, него мора да зађе код куће. Сада чекају да сунце зађе па да иду напоље.*“ Ограничења ове врсте постоје и када је у питању савремена ситуација у селу, с тим што она више нису тако апсолутна него варирају од породице до породице. Генерално, уколико деца остају у селу, било да иду у црквену порту или код некога у кућу, време за забаву и дружење им није ограничено. Уколико се пак иде у Младеновац или у неко друго место, на пример у Мало Орашје, где постоји дискотека, граница дозвољеног је у просеку око једног часа после поноћи. Приметна је тежња да се посебно женска деца опреме мобилним телефонима и чак возачким дозволама, како би им био омогућен што безбеднији повратак кући у те касне вечерње сате. Трошкови изласка покривају се или средствима **цепарца**, који као редовну месечну суму има мањи број младића и девојака, или се, што је чешћи случај, новац тражи и добија по потреби.

Гласна, углавном турбо-фолк музика, рингишпил, флиперс и стони фудбал претежни су садржај забавног парка који, смештен у порти дубонске цркве, представља главно летње место изласка Дубоњана различитог узраста. Већ у раним послеподневним сатима овде почињу да се окупљају најмлађи житељи села, дечаци и девојчице од шест до десет-једанаест година старости. Они у порту бивају привучени углавном рингишпилом на коме проводе време све до касних вечерњих часова. Време престанка игре и забаве и повратка кући, за децу овог узраст, није строго одређено. Оно се углавном поклапа са временом када њихови родитељи, који се и сами дубонском **ноћном животу** прикључују око 8-9 сати увече, крећу на починак, а то је у просеку нешто пре поноћи. Занимљиво је било приметити да иконографски девојчице поменутог узраста делују као певачке звезде савремене србијанске турбо-фолк сцене. Наиме, оне су у великом броју обучене у оскудне мајичице, посуте неким сјајним прахом или шљокицама, врло кратке или дубоко исечене сукње, а ретко која нема налакиране нокте и неку модерну фризуру. Дечаци су одевени мање упадљиво, али знатан број њих има минђушу у левом уху. Овај детаљ, по казивању родитеља, нема никакво друго, већ само модно значење.

Најживљи моменти у забавном парку дешавају се петком и суботом увече, када се ту окупља велики број младих у адолесцентском добу. С обзиром да њихови родитељи углавном више не учествују у овој врсти забаве, младићи и девојке се, по речима очевидаца, понашају доста слободно, па чак и раскалашно. Неретко се парови сакривају по мрачним угловима порте, одакле, до касно у ноћ, допиру *цика, вриска и смејање*. Мање-више уобичајен приказ представљају и младићи и девојке који јавно изражавају своје међусобне симпатије држањем за руке и пољупцима несакривеним од остатка света. Ипак, конзервативније девојке овакво понашање сматрају срамотом и кажу да везе које су тако јавно експониране, по правилу не трају дуго.

Иако, као што је већ поменуто, однос између родитеља и деце одликује прилично висок степен слободе и неформалности у опхођењу, који поред слободе кретања и различитих избора подразумева и мање-више нецензуриран разговор о доскорашњим табу темама, знања и информације из области полног и сексуалног сазревања остају ван домета.

Време забављања савремених дубонских момака и девојака траје од неколико месеци до неколико година. Без обзира што, како млади тврде, родитељи сматрају да однос забављања са неким аутоматски подразумева и брак са истом особом, неретко се везе раскидају и „идеални партнер“ се тражи на другом месту. Старији адолесценти, са којима сам разговарала о овој теми (седамнаестогодишњаци, осамнаестогодишњаци и деветнаестогодишњаци), сматрају да је ово нормална ситуација, али ипак са одређеним нагласком говоре о девојкама које су током овог трагања промениле и десетину партнера. За разлику од потпуне осуде и саблажњавања над оваквим „грешницама“ од стране припадника старијих генерација, међу младима се за њих понекад налази оправдање у причи о „несрећној љубави“, која је иначе веома присутна у девојачким размишљањима. Дубонске адолесценткиње, наиме, скоро по правилу сматрају да се људи увек заљубљују у погрешне особе, које нису у стању да им љубав узврате истом мером, или да је чест мотив за склапање веза заборав претходних „несрећних“ љубави.

Што се тиче односа забављања и **пожељне дистанце између младића и девојке**, у Дубони постоје различити модели понашања и схватања. Овде се најпре примећују разлике између хомогених генерацијских модела, с тим што модел генерације адолесцената у односу на друге карактерише унутрашња хетерогеност, која подразумева широк спектар различитих одговора и тумачења овог питања. Ако су и имали било какав контакт са својим будућим брачним партнером, он је међу припадницима најстаријих генерација оствариван углавном током неке јавне светковине, где би се млади „бегенисали“, након чега би

уследило распитивање о репутацији бегенисаног/не и њиховим фамилијама. Детаљи традиционалног модела везаног за начин избора брачног партнера, добро су познати и обрађени у научној литератури, тако да нема потребе да се на њима дуже задржавамо. Ипак, занимљиво је поменути један обичај који препричавају Дубонке рођене двадесетих и тридесетих година двадесетог века. Наиме, уколико би се младић „загледао“ у одређену девојку, он ју је позивао да игра поред њега у колу. Без позива девојка није ни смела да заигра, док је пристанак отварао врата следећим позивима и зближавању. Ако би у присутном друштву постојао још неки младић са афинитетима према истој девојци, било је правило да она није смела да два узастопна кола одигра са два различита младића. Уколико би ово учинила, значило би да је „погазила“ прву игру, чиме би младић који ју је у њу позвао био осрамоћен и након чега би се, вероватно, завадио са својим конкурентом. Осим тога, било је младића и девојака који су тражили „да им певају“, односно да игру осим свирке прати и песма музиканата. Скромније и, по општем убеђењу, боље и поштеније девојке нису дозвољавале певање, већ су пристајале само на пратњу оркестра. Међу првом генерацијом потомака ових казивачица овај обичај се не памти, мада су и у време њихове адолесценције важила слична, веома строга правила полног морала. Ипак, већ ову другу генерацију карактерисао је већи степен толеранције прекршаја ових правила, поглавито у вези са **предбрачним сексуалним искуствима**, као и њихова већа учесталост. Док је током прве половине двадесетог века предбрачно искуство значило неизвесну и обично тешку будућу судбину, посебно за девојке, мада ни младићи нису били изузети, ново доба доноси извесно олакшање за ове „преступнике“. Наиме, иако скученог избора, девојке са предбрачним искуством се чешће удају, а њихова „срамота“ је све мање, односно све краће предмет препричавања и саблажњавања унутар сеоске заједнице. Већу „бруку“ у овом периоду представљало је рађање

ванбрачног детета, мада припаднице средње генерације помињу да се у њихово време већ усталио обичај намерног побацивања у оваквим ситуацијама. О.А., која је удавши се 1945. године дошла у Дубону, сећа се случаја девојке која је родила и која после није могла да се уда. Прича се и о једном случају који се десио седамдесетих година, када неудату, младу мајку није хтео да прихвати њен сопствени отац, па је она дете дала у неки дом, а њој самој се изгубио траг. У бољим ситуацијама, ванбрачна деца су остајала код мајчиних родитеља, док су оне, углавном, са удовцима или разведеним мушкарцима заснивале брачну заједницу. У потпуној супротности са овим је догађај из скоре дубонске прошлости, када су мајка и отац девојке која је ванбрачно родила прихватили и њу и дете, а унучету чак направили велику прославу крштења са неколико стотина званица. Ипак, већина људи најстарије и средње генерације и данас сматра да је боље да се ванбрачно дете не роди. *Абортус је – кажу они – противзаконит, а рођење је законито, али је срамота.* Занимљиво је да примедба о незаконитости абортуса не одсликава њихово незнање о променама у области породичног и брачног права, него етички став о утробном чедоморству као прекршају религијског и моралног закона. Ставови наравно варирају у односу на то да ли их износе они који имају мушку или женску децу. Наиме, родитељи женске деце су по правилу далеко толерантнији према ванбрачном рађању и далеко мање прихватају опцију абортуса као решење, јер сматрају да се тиме озбиљно нарушава здравље жене. Промена односа према ванбрачној деци вероватно је у складу са темељном променом става и понашања у сфери предбрачних односа, на коју наилазимо код представника млађих дубонских генерација (рођених од половине шездесетих до краја осамдесетих година двадесетог века). Међу старијима, из ове узрасне групације, се ређе налазе они чији је предбрачни живот одступао од традиционалних правила полног морала, али знатно чешће они чији је став да млади треба да имају предбрачна сексуална искуства.

Вероватно због тога што су саме претрпеле извесни притисак породичне контроле у периоду адолесценције, жене из ове групе често тврде да своју децу неће ограничавати по овом питању. Интересантно је да женске особе чешће афирмативно говоре о могућности предбрачних авантура него што то чине мушкарци. Свакако, одговори представника ове генерације крећу се од потпуно негативних, преко попустљивих, у стилу *може, али да се не претерује*, до крајње либералних. Што се тиче понашања савремених адолесцената, када о њему говоре старији Дубоњани, могло би се закључити да се о предбрачној чистоти уопште више не води рачуна. То донекле одговара истини јер она (предбрачна невиност) не представља више битан услов за заснивање нормалне брачне заједнице. Међутим, разговор са припадницима адолесцентске генерације показује ипак још увек релативно значајан степен присутности традиционалног модела. Тако је од двадесет анкетираних ученика осмог разреда, свега њих пет (три дечака и две девојчице) дало потврдан одговор на питање да ли млади треба да имају предбрачне односе. Нешто старији тинејџери су и нешто слободнији, с тим што се, по правилу, младићи стиде да о томе причају и чешће „чедни“ дочекују свој двадесети рођендан, него што је то случај са њиховим вршњакињама. Оне, иако не тако „развратне“ како их виде старији, ипак чешће и раније ступају у предбрачне сексуалне односе и генерално придају мању важност питању невиности као нечије карактеристике, него што је то случај са младићима који неретко износе став да би волели да њихова невеста у мираз донесе предбрачну чистоту. Ипак, треба нагласити да се и знатан број девојака негативно односи према понуђеним слободама, те сматрају да треба невине да уђу у брак. Став ових девојака доста је добро резимирала једна од њих, рођена 1982. године: *Сви имамо слободу да радимо шта хоћемо, па онда од једног младића до другог, од једне девојке до друге, ретко се ко решава на брак. Слобода се користи на погрешан начин. И младићи и девојке се слажу да исти, макар*

и неписани закони, треба да важе и за мушкарце и за жене и да само онај младић који и сам није имао предбрачно искуство има право да тражи партнерку према својим врлинама.

Било како било, о предбрачним односима можда најбоље сведочи чињеница да девојке у великом броју трудне улазе у брак. Ово се дешава и у породицама које сматрају да строго воде рачуна о својој деци и у онима у којима су деца ослобођена сваке контроле. Пример животних прича неколико породица које су почеле са *њен садашњи муж је прво долазио само до капије, а после смо је пуштали до Горње Дубоне, или ми је нисмо пуштали да се ноћу скита*, а завршиле се предбрачном трудноћом девојака, сведоче о ерозији и ограничењима родитељског ауторитета и узмицању традиционалних породичних модела пред утицајима спољног света, који младима пружа, али и сугерише, читав спектар могућих понашања о којима њихови родитељи и старији сродници нису могли ни да сањају. Слободније понашање у области полног морала у адолесцентским круговима, неки повезују са честом употребом алкохола, а у последње време и марихуане.

Ипак, родитељска интервенција у неким ситуацијама се показује као делотворна. Наиме, уколико не бива прекинуто предбрачном трудноћом, на дуготрајно забављање тачку често стављају родитељи. Ова њихова интервенција није повезана само са моралним назорима него и са страхом од раскида ових дугачких веза, које би, по њиховом мишљењу, значиле скоро сигуран губитак извесне позиције на „брачном тржишту“. И заиста, овде је реално важеће правило да уколико се један двадесетпетогодишњак после дуже и неуспешне везе поново нађе у момачкој, а не, како се очекивало, брачној ситуацији, његов избор бива сужен и такви се обично уписују у ред трајно неожењених, са slabим шансама за промену тог статуса. Тако један младић, који је недавно „стао на луди камен“, прича да му је након његовог

трогодишњег забављања отац рекао: *Прекидајте! Ил` тамо ил` амо. Ђерку сам дао да ћерку и добијем. Да живимо као сав нормалан свет.*

Посебних обичаја у вези са **провером невиности** у Дубони нема већ дуго времена. Представници најстаријих генерација кажу да је тога можда било много пре времена њихове младости, а они сами се не сећају да им је неко о томе причао. Само једна старија жена прича да је чула за обичај да младу, која се показала чедном, ујутру на коњу проводе кроз село, заједно са кошуљом на којој се налазе докази њене невиности и коју она носи на леђима. Углавном сви кажу да тога има код Шиптара и такав начин утврђивања девојачког поштења сматрају заосталим и примитивним. У Влашкој се, међутим, памти случај који се десио четрдесетих година двадесетог века, када су једну посрамљену невесту ујутру, после прве брачне ноћи вратили у њен дом.

У супротности са релативном препуштеношћу и мање-више формализованом контролом савремене омладине, налази се повећана брига о њиховом комодитету, хигијени и средствима која им омогућују друштвени престиж међу вршњацима. Тако, велики број младића и девојака има **сопствену собу** у кући, нешто више дели собу са братом или сестром, а само у једном случају соба се дели са баком. У већини младалачких соба постоје музички уређаји, а у неким и телевизор за личну употребу власника собе. Што се тиче гардеробе, иако нема случајева неке посебне екстраваганције, сеоска омладина се не разликује много од оне у граду. Велики број њих, као што је већ поменуто, има и мобилни телефон, а деци из нешто имућнијих породица омогућено је и стицање возачке дозволе. У издвојеним, дечијим собама, углавном се одвија дружење истополних вршњака или, мада нешто ређе, веће групе другова и другарица. Посете симпатија су, међутим, како тврде и родитељи и деца, лоциране у просторији за дневни боравак.

Слободно време адолесценти проводе углавном гледајући ТВ, затим слушајући музику, а мањи број њих чита и то већином романе – девојке љубавне, а младићи авантуристичке. Бављење спортом је такође присутно као чест садржај слободног времена, који практикују подједнако и момци и девојке. Девојке играју кошарку, док њихови вршњаци радије бирају фудбал.

Деликвентност сеоске омладине није посебно изражен проблем у овој области. Тамо где је има, обично се изражава кроз асоцијално понашање и ситније испаде, којима се углавном крши школска дисциплина. Како наводе сарадници Центра за социјални рад у Младеновцу, овакви проблеми нису нужно у вези са проблемима у породици, већ често представљају фазу развоја појединаца, чије се понашање формира под утицајем различитих фактора: средине, медија, уже групе вршњака и њених прокламованих система вредности. Број оваквих случајева показао је тенденцију раста током кризних деведесетих година, да би се данас поново кретао у границама локалних просека, мада нешто виших него пре поменутог периода. Осим асоцијалног и деструктивног понашања, по учесталости јављања издвајају се још возачки прекшаји адолесцената, типа брзе вожње, проласка кроз црвено светло или употребе недозвољене дозе алкохола. Кривичних дела, као што су крађе, убиства и силовања међу сеоском омладином готово да и нема.

Као посебан куриозитет везан за живот дубонске омладине јавља се **пунолетство**, односно прослава осамнаестог рођендана, која представља новитет у обичајном животу села. По казивањима сељана, пунолетство је почело да се слави пре десетак година и најпре је овим обичајем обележаван осамнаести рођендан девојака. Ову повлашћеност женске деце Дубоњани објашњавају потребом да се девојкама компензује велика прослава испраћаја у војску која се, наравно, прави мушкој деци. Осим тога,

породице у којима нема мушке деце на овај начин се „одужују“, како сами кажу, другима (селу и друштву) код којих су одлазили на испраћаје. Ипак, у последње време се све чешће пунолетство прави и мушкој деци, уз образложење да се ћерки прави и „вођевина“ (када сватови дођу по младу да је воде на венчање). Остали рођендани се углавном не обележавају. Величина прославе пунолетства зависи опет од економских могућности породице, мада број гостију скоро никада није мањи од сто. У скромнијим варијантама прослава се одвија у кући и у дворишту, а у раскошнијим у кафани или се изнајмљује шатор. У ретким случајевима, овај догађај се заврши као журка за омладину, што се обично дешава уколико је породица у жалости. Поклони за осамнаести рођендан су разноврсни: од вршњака се углавном добијају различити козметички препарати, јефтинији делови гардеробе или накит, док се од рођака добија новац или златан накит.

Иако нема ни структуру ни експлицитну функцију традиционалних ритуала прелаза, прослава пунолетства представља догађај којим се завршава период адолесценције и након кога би, по још увек очекиваном и прокламованом реду ствари, требало да следи склапање брака. Ова узрасна граница се заиста и поклапа са реалним, мада, виђено очима Дубоњана, не и идеалним годинама у којима већина девојака и данас започиње брачни живот. Наиме, у складу са променом односа према деци и генерално са променом система вредновања сеоског живота је и став родитеља данашњих адолесцената да је боље да се у брак уђе нешто касније него што су то они учинили. Понашање одређеног броја младића, као што смо већ рекли, приближава се овом новом моделу, али, с обзиром на исто тако већ поменуте диспропорције на брачном тржишту, оно има неизванстан исход.

д) Брак

Када се упореди најстарија, дакле предратна генерација Дубоњана, са средњом, може се приметити да просечан узраст заснивања брачне заједнице није показао значајнију тенденцију промене. Ова вредност креће се између 17 и 22 године за жене и између 18 и 25 за мушкарце, независно од тога да ли су рођени у првој, другој или трећој четвртини двадесетог века. И у првој и у последњој групи има примера жена које су се „удале“ у петнаестој години, док примера тако младих женика нема. Када се изостави феномен већег броја неожењених и по сеоским назорима престарелих мушкараца, поменута вредност не показује битније промене ни међу тренутно најмлађим брачним паровима. Овде се наилази на неколико случајева нешто старијих младожења (26, 27, 28 година), али и на чињеницу да се у последњих десетак година неколицина младића оженила, како кажу старији, „као некада“, пре одласка у војску, односно у осамнаестој години. Оно што као новитет доносе представници адолесцентске популације, а чему се, као што је већ поменуто, придружују и њихови родитељи, јесте промена става о идеалном узрасту за заснивање брачне заједнице. Тако се став о идеалном броју година за женидбу, односно удају, креће за младиће од 25. до 30. године, а за девојке од 20. до 25. године.

По казивању свештеника, као и радника Центра за социјални рад, у младеновачкој области је релативно раширен обичај **малолетничких бракова**. Ова евиденција је, међутим могућа само у случајевима када се од Центра или од Цркве тражи одобрење за регистрацију, односно, венчање малолетника, што подразумева минималну старост од 16 година за оба супружника. Ово одобрење, осим мишљења социјалног радника, садржи и извештај лекара гинеколога и потпис родитеља. Током седамдесетих и осамдесетих година, број захтева упућених Центру за социјални рад у Младеновцу износио је између 50 и 60 годишње, док се

током деведесетих драстично смањило на 2-3 годишње. Ово, међутим, не значи и смањење броја бракова у којима је бар један супружник малолетан, већ управо повећање броја невенчаних бракова, о чему ће више речи бити касније.

У књигама венчаних храма Св. Симеона Столпника у Дубони, налазе се подаци и о малолетним супружницима, којима је, по посебном благослову одобрено црквено венчање. Тако је 1951. године у укупном броју склопљених бракова два било између малолетних супружника (малолетни су били и момак и девојка), у периоду 1952–1955. год. сваке године је склопљен по један овакав брак и у свим случајевима је младић био малолетан. Регистрован је такође један брак 1956. године, али са оба малолетна супружника, 1963. године један брак у коме је опет младожења био малолетан, 1965. године један брак у коме је малолетна била девојка и 1967. године још један брак, са малолетним младићем. Недостатак ове врсте евиденције у наредном периоду, као што је случај и са евиденцијом Центра за социјални рад, вероватно не сведочи о непостојању малолетничких бракова, већ о другим друштвеним феноменима.

Ово се првенствено односи на веома раширену појаву **невенчаног живљења**, која је одраз истовременог присуства и традиционалних и савремених модела односа према брачној заједници и њеном легалитету. Наиме, већина испитаника је на питање о почетку брачне заједнице одговорила да брак почиње онда када младић и девојка почну „да живе“ (заједно), односно када девојка „дође“, „остане“ или „побегне“. Овакав начин започињања заједничког живота може бити у вези са више фактора: малолетност једног или оба супружника, недостатак благослова девојчаних родитеља или једноставно договор о одлагању формалног чина закључења брака, али и свадбеног весеља. Неки испитаници тврде да се овде ради о „пробном браку“, чија је основна функција да се утврди женина репродуктивна способност.

Ипак, мада у Дубони има и бездетних парова, не памти се ниједан случај да је после периода фактичког брака, жена напустила домаћинство свог невенчаног мужа. Појаву невенчаних бракова памте припадници свих дубонских генерација, али је чињеница да старији наводе да је оваквог живљења раније било много мање, да се то сматрало срамотом и да су невенчани гледани са одређеним презрењем. Током последње три деценије двадесетог века, невенчано живљење (мада углавном са ограниченим временским трајањем) је постало скоро исто толико раширено понашање као и живот у легализованој брачној заједници. Оно се у најмањем броју случајева дешава због малолетности супружника, а најчешће му се прибегава по договору, без посебно експлицираног разлога. Чак је, описујући „уређај“ (обичај који претходи свадби и на коме се „уређују“, односно договарају организациони детаљи свадбеног весеља) неколицина казивача навела да се тада договара да ли ће девојка „остати на уређају“ или ће родитељску кућу напустити на дан венчања. Економски мотиви који би се могли навестити у овом „договору“, бивају искључени чињеницом да се после одређеног времена, најчешће после годину дана, организује и регистрација, односно, венчање и свадба и то по оном редоследу и са онолико материјалних издатака колико би их било и у случају да им није претходило период заједничког, невенчаног живљења. Поред тога, афирмативан однос према овој „брачној припреми“ од стране млађих генерација и генерално помирљив став средине према невенчаном живљењу, упућују на слабљење значаја легалне форме брака. Ипак, мало је парова који су невенчано живљење изабрали као трајну опцију (ова констатација се односи првенствено на првобрачне супружнике, док их међу другобрачнима има знатно више). Као што је већ поменуто, фактичка брачна заједница прераста у формални брак најчешће после годину дана, а у неким случајевима се овај догађај поклапа са рођењем или крштењем првог детета. Но, без обзира на

велику распрострањеност и толеранцију ванбрачних заједница, и овде се среће „идеални“ модел другачији од реалности. Наиме, увек се са позитивним предзнаком говори о девојци која није „остала“ или „побегла“, већ је у нови дом отишла на дан венчања, а жеља да сопствену децу удају или ожене „по старим обичајима“, те да се на њих „не показује прстом“ често је проткана кроз казивање информатора. Очигледно је да је невенчано живљење, без обзира на разлог због кога се практиковало, носило са собом већи ризик растанка него што је био случај у ситуацијама када је био закључен формални брак. Овај ризик је првенствено био повезан са неизвесном судбином жене/девојке која би из такве заједнице изашла, јер се сматрало да се након оваквог искуства њене шансе за „нормалну“ удају смањују. Она се по правилу удавала за сиромашног, удовог или разведеног мушкарца. Савремена ситуација недовољног броја девојака за удају, као и смањење утицаја родитељске воље у избору партнера, знатно су поправили статус ових „преступница“.

У матичној књизи рођених и крштених у дубонској цркви, може се наћи занимљива евиденција о броју „ванбрачно“ и „ванбрачно за цркву“ рођене, односно крштене деце. Релативно мала вредност ових бројева указује да је највећи број бракова регистрован, па чак и венчан, ако не пре, онда по рођењу детета. Број ванбрачно рођених за црквено правно подручје сведочи и о броју бракова који нису склопљени у цркви, па стога ову табелу треба поредити са табелом број 7 у којој се налази укупан број бракова венчаних црквеним ритуалом. У табели која следи приказана је горе поменута евиденција.

Табела 11:
Број ванбрачно рођених и ванбрачно рођених за
црквено правно подручје према Књизи рођених и крштених
у цркви Светог Симеона Столпника у Дубони

година	ванбрачно рођени	ванбрачно за цркву	година	ванбрачно рођени	ванбрачно за цркву
1948	2	6	1974		13
1949	4		1975	2	9
1950	1		1976		6
1951	1	1	1977		7
1952	2	2	1978		17
1953	4	6	1979		17
1954	6	2	1980		11
1955	2	2	1981		16
1956	3	3	1982		13
1957	3	2	1983		7
1958	4	5	1984		10
1959	2	4	1985		7
1960	6	1	1986		8
1961	6	4	1987		10
1962	3	3	1988		5
1963		6	1989		9
1964		7	1990	1	10
1965	4	9	1991	1	7
1966	2	10	1992		14
1967	2	12	1993		8
1968	6	16	1994	1	8
1969		16	1995	2	7
1970		11	1996	2	3
1971		14	1997		3
1972	1	16	1998	5	
1973	4	9			

О распрострањености ванбрачног живљења у последњој деценији двадесетог века сведочи и релативно велики број предмета у Окружном суду у Младеновцу, чији садржај представљају тужбе и захтеви за утврђивање и оспоравање очинства. На основу расположиве евиденције, 1992. године регистровано је четири тужбе за утврђивање очинства и све четири су се односиле на парове из Дубоне, 1993. године регистровано је шест предмета ове врсте, 1994. године седам, од чега један из Дубоне, 1995. године један предмет, 1996. године три.⁷⁷⁷ У табели која следи наведен је број предмета по годинама и полу тужиоца.

Табела 12:
Тужбе за утврђивање и оспоравање очинства
у Окружном суду у Младеновцу

година	1992	1993	1994	1995	1996
број тужби	4	6	7	1	3
пол тужиоца	3ж 1м	5ж 1м	2ж 5м	1м	2ж 1м

Треба овде додати и то да се садржај свих тужби, поднетих од стране мушкараца, односи на покушај оспоравања очинства или одбацивања тужбе за утврђивање очинства, поднетим претходно од стране њихових венчаних или невенчаних партнерки. Поред тога, занимљиво је да се у документацији наведених година налазе и три тужбе за утврђивање материнства, у којима се као тужиоци два пута јављају мушкарци, а један пут особа женског пола.

⁷⁷⁷ Бројеви предмета у Окружном суду у Младеновцу чији се садржај односи на утврђивање или оспоравање очинства 1992, 1993, 1994, 1995, 1996. године: П. бр. 182/92, П. бр. 434/92, П. бр. 1528/92, П. бр. 1602/92, П. бр. 414/93, П. бр. 624/93, П. бр. 816/93, П. бр. 899/93, П. бр. 1180/93, П. бр. 454/94, П. бр. 534/94, П. бр. 576/94, П. бр. 616/94, П. бр. 718/94, П. бр. 747/94, П. бр. 860/94, П. бр. 303/95, П. бр. 309/96, П. бр. 406/96, П. бр. 670/96,

Међутим, да венчање и свадба по традиционалном протоколу не представљају никакву гаранцију за успех брачне заједнице, говори и скорашњи догађај који се у време истраживања активно препричавао међу Дубоњанима и житељима Влашке. Наиме, удовољавајући родитељској вољи, један младић из Дубоне се по поменутих обичајима оженио, да би врло брзо након тога напустио своју невесту и отишао да невенчано живи са разведеном женом у коју је, како се прича, и раније био заљубљен. Ова изабраница је у ову нову заједницу довела и двоје деце из претходног брака.

Родитељски благослов за ступање у брак, иако је, као што је већ напоменуто, све мање битан, још увек има значајан утицај на брачно понашање сеоског становништва. По учесталости разлога за избор невенчаног живљења, одмах после „договора“, следи недостатак родитељске сагласности за удају девојака. Ово неслагање родитеља се обично објашњава њиховим незадовољством избором који је девојка направила, а у последње време све чешће и ставом да је њихова кћи још сувише млада за удају. У оваквим ситуацијама девојке, дакле, најчешће „побегну“, односно оду у дом свог изабраника без родитељског допуштења, где се затим чека на „помирење“ које је услов за формализацију брака и прављење свадбеног веселја. И у случају да девојка „остане“ код младића у кући и у случају да тамо „побегне“, дан уочи свадбе она се враћа у родитељски дом, да би је сватови оданде по традиционалним обичајима преузели и одвели на венчање. Ипак, усмена хроника Дубоне памти и драматичније догађаје изазване самовољом девојака. Такав је био случај који се десио осамдесетих година двадесетог века, када је један отац, трајно и непомирљиво ожалошћен ћеркиним бекством, неколико седмица, у интервалима од по седам дана, црквеним звоном оглашавао свој став према одбеглој девојци. Ово су Дубоњани протумачили као својеврсну „сахрану“ непослушне кћери. Други случај се десио деведесетих година двадесетог века, када је, опет отац, покушао да уз помоћ милиције врати одбеглу кћер. То му је

испрва пошло за руком, али је девојка поново побегла. Када је отац још један пут организовао сличну акцију, ћерка му је саопштила да је у другом стању, након чега је отац одустао од своје намере.

Међу анкетираним ученицима осмог разреда, њих 18 је изјавило да би питало родитеље за мишљење о избору брачног партнера, а њих 2 је написало да не зна да ли ће то урадити када дође време за склапање брака. Уколико се родитељи не би сложили са њиховим избором, 5 ученика је одговорило да не зна шта би урадило, 3 би одустало од своје замисли, 3 би побегло, 1 размислило, 1 се разочарао, а 1 би се борио.

Насилних отмица у Дубони данас нема, а не памте их ни најстарији житељи овог села.

Продужени живот традиционалних модела понашања у вези са институцијом брака, посебно се може уочити у области уверења и понашања који се тичу **средства и сродничких односа**. Наиме, забране узимања у одређеним степеним сродства још увек се строго поштују, иако, као што смо показали у ранијим поглављима, позитивно законодавство проширује групу сродника са којима је брак дозвољен. Опште је раширено уверење да народни обичаји садрже критеријуме строже од оних које прописује црква, а прекршај ових одредби у себи носи предзнак „проклетства“ и „лоше среће“ који се најчешће пројектују на потомство. Обичај неприкосновеног поштовања веза духовног сродства, сељани повезују са дубоком старином, али чак ни најстарији Дубоњани не памте евентуално постојање правила сеоске егзогамије. У овом селу сматра се да је забрањено узимање сродника до 7. колена у побочној линији, с тим што се степени сродства рачунају по генерацијама, а не по броју рођења, како то чини црквено право. Ипак, извесно попуштање ових строгих одредби, видљиво је у релативном толерисању брака између трородних сродника, односно сродника „по пријатељству“ и „по тазбини“. Најсвежији

догађај који се тиче прекршаја обичајно-правних норми био је недавно склопљени брак између два рођена брата и две рођене сестре. Оба брака су регистрована пред органима државних власти, али је у цркви могао бити венчан само један пар. Овај догађај је поделио Дубоњане на оне који су сматрали да је црква требало да венча и други пар, јер између њих не постоје везе крвног сродства, и на оне које су у оваквој брачно-сродничкој комбинацији видели прекршај и народних и црквених правила сродничког понашања и конкретан проблем подвојених улога који из њега проистиче. Однос сељана према овој проблематици најбоље одсликава изјава једне информанткиње која каже да се *данас води рачуна о томе као и раније, али у Дубони нема ни ко за кога, ни за својега, ни за онега.*

С обзиром на поменути проблем мањка девојака у селу, **институција мираза** све ређе представља битан фактор при склапању брачне заједнице. Осим тога, задојени идејом о браку из љубави, дубонски адолесценти сматрају да ову установу треба у потпуности укинути. Но, без обзира на ово, већина девојака и данас доноси мираз при удаји, а он се обично састоји од комада покућства, дела земљишног имања невестине породице (земља се даје уколико у породици нема мушке деце или уколико се ћерка удала за младића из Дубоне) или, чак, дела очеве пензије. Око вредности и садржаја мираза се још увек договарају родитељи. У кућама које су у скорије време прославиле синовљево венчање, домаћини углавном истичу да они нису ништа посебно тражили од невестиног оца, те да је она у брак донела колико су пријатељи могли и хтели. Жене удате у ранијим периодима, од педесетих па до осамдесетих година двадесетог века тврде да су и оне саме у нову заједницу донеле колико се могло, мада се и овде углавном радило о намештају, посуђу и другом покућству.

Ћилими, постељине, пешкири и веш били су садржај **девојачке спреме**, која се у четвртак, пред свадбу, у

шифоњеру или сандуку довозила на украшеним колима, која су вукли пешкирима окићени волови. Волове је водио човек из младожењине куће. Он је на леђима имао закачену кошуљу, коју је добијао на дар од младиних родитеља. Кола су пролазила кроз читаво село, чиме је свим сељанима било омогућено да виде умешност и вредноћу удаваче, која је спрему сама изаткала, сашила и извезла. Спрема савремених девојака углавном садржи исту врсту, али куповних артикала и њен превоз до куће њихових будућих мужева није посебно обележен.

Некада опште прихваћена норма да се брачни другови, односно њихове породице, не разликују много ни по економском ни по друштвеном статусу и угледу, данас не представља тако универзално правило у области брачних друштвених интеракција. Осим генералних промена у систему вредности, разлог за ово треба тражити и у чињеници да у савременом селу нема више тако упадљивих економских разлика између домаћинстава. Ипак, и даље је раширено уверење да се увек налазе људи сличних квалитета, мада се ово више односи на општи имиџ одређене породице у широј заједници, него на њихов иметак. Тако је и данас раширено схватање да се „бекрије“ жене сиромашним девојкама, а девојке „сумњивог морала“ удају за старије, разведене или удове женике. У пракси се ово углавном потврђује, мада недостатак девојака за удају умногоме ублажава критеријуме младића и њихових родитеља.

Што се тиче **матрилокалних бракова**, у Дубони их, по процени свештеника, има 7-8. Младожењу који дође да живи у кући жениних родитеља и овде зову „домазет“, „доводац“ и „призетко“ и на њега се гледа са подсмехом, али не као раније. Све је више оних који сматрају да овакав брак треба да има исти статус као и патрилокални, али истовремено сви тврде да се човек нерадо одлучује на домазетство, јер је његов статус исти као статус жене која дође у младожењину кућу. Ипак, домазети су овде познати

као добри домаћини. Зна се само за један случај да је муж узео женино презиме, а што се тиче прослављања крсне славе, у овим случајевима се као главна слава узима тастова, а сопствена се преславља. Матрилокални брак се као опција бира у стандардним ситуацијама: уколико у младожењиној кући има више мушке деце, а у девојчиној их нема уопште и уколико младић потиче из сиромашније породице.

„Редован“ и пожељан начин заснивања брачне заједнице представља процес који траје неколико месеци и у оквиру кога породице будућих супружника, а и они сами, пролазе кроз неколико фаза. Структура и садржај ових фаза представљају традиционално наслеђе читаве ове области, које у савременим условима одликује већа слобода у индивидуалним интерпретацијама и примени него што је то раније био случај. На основу различитих информација о поретку фаза у оквиру процеса склапања брака, може се закључити да су у традиционалном контексту оне биле поређане на следећи начин:

УГЛЕД – УРЕЂАЈ – (позивање сватова) – ПРОШЕВИНА –
(позивање сватова) – (момачко/девојачко вече) –
ВОЂЕВИНА – СВАДБА – ПОВРАТАК

Наведени процес могао је отпочети „бегенисањем“ или „навођењем“. Наиме, младић и девојка су могли да се „угледају“ на некој од јавних светковина, после чега би уследило распитивање о пореклу, фамилији и угледу и једног и другог. Упознавање је могло бити иницирано и преко наводације, који би у кући одређеног младића или девојке износио своје препоруке. Свега два старија информатора помињу и „углед“, односно обичај који је подразумевао да после ових препорука у момковој кући, он и његови ближњи одлазе код препоручене девојке да би проверили наводацијске хвалоспеве. Но, уколико би дошло до усаглашавања интереса на овом, првом нивоу, организован је „уређај“ који је подразумевао одлазак родитеља потенцијалне невесте и чланова њене уже родбине у младићеву кућу.

Улога уређаја је била упознавање две породице, разгледање домаћинства и договор око свадбеног веселја. Дубоњани се кроз смех сећају случаја када су родитељи будућег младожење, у жељи да се покажу у што бољем светлу, за уређај позајмили трактор од комшије. Када је право стање ствари изашло на видело, било је већ касно: невеста је била у новом дому, без реалне могућности повратка. У новије време на уређај одлази и девојка, па док старији „уговарају посао“, млади имају прилику да мало прошећају и разговарају. С обзиром да данас брак најчешће представља епилог дужег забављања, смисао уређаја је само договор око трошкова и гостију на свадбеном веселју. Стари је обичај био да се на уређају девојци, односно њеним представницима, даје дукат, као врста капаре, односно гаранције да је девојка „безецована“, а у новије време је дукат замењен златним ланчићем, минђушама или прстеном. Прстен се овом приликом даје уколико се не планира посебно обележавање прошевине или веридбе, што је такође све чешћи случај. У домаћинству будућих пријатеља се за уређај спреми мало свечанији ручак, коме са младићеве стране, осим његове најуже породице, присуствују и ближи сродници по мушкој линији. Ако се фамилије одлуче да следе императив традиционалних правила ритуалног понашања, петнаестак дана након уређаја прави се прошевина или веридба (у говору је присутан и један и други термин који се односи на исту фазу процеса). Овај догађај се одвија у кући будуће невесте, а величина славља зависи како од материјалних могућности обе породице, тако и од њиховог договора. Прошевина се најчешће заврши опет у кругу најближе родбине, који је додуше нешто већи од оног присутног на уређају. Има, међутим, и примера организовања велике прославе под шатором у дворишту удавачине куће. Ако је некада и било посебног и унапред утврђеног ритуалног понашања у овим ситуацијама, данас се оно више не памти. И уређај и прошевина изгледају као свака друга прослава, а једино што подсећа на елементе ритуалне форме је обичај

даривања. Дакле, уколико се уређај завршио само са давањем „капаре“, на веридби младини родитељи дарују просиоце: будућем свекру и свекрви, куму и старојку следује по бошчалук (срећу се још и изрази *бокчалук*, *баишчалук*), односно „завежљај“, у коме се најчешће налазе јоргани, ћебићи, пешкири, постељина или кошуље. Пре тога гости, односно просиоци, дарују младу: свекрва јој даје ципеле, накит и делове гардеробе, девер, кум или опет свекрва дају јој прстен, а остали из поворке дарују младине родитеље поклонима који подсећају на оне из бошчалука. Позивање сватова се врши или одмах после уређаја или после прошевине, а правила о томе ко се и како позива нису у потпуности уједначена, мада се углавном своде на један основни модел. Наиме, прво се позива кум погачом и окићеном буклијом у којој се налази ракија или вино. Код кума иду младожења и његов отац, а често крену и сви остали укућани. Овде се руча, па после тога кум дарује погачу пешкиром или ћебетом, а пре поласка позивари добијају кумову погачу „за назад“. Неки казивачи наводе да се на исти начин позива и старојко (то је брат младожењине мајке или, уколико нема брата, неки други мушки сродник). Треба овде рећи да дубонске породице генерално теже да негују стара кумства, одржавана неколико генерација уназад. Стара кумства се прекидају ретко и то онда када се окупљене породице у потпуности удаље и изгубе контакт или када кум из неких разлога откаже кумство. Свакако, обичај је да промена кума мора бити одобрена од онога ко је последњи вршио ту функцију. Остали сватови се такође зову окићеном буклијом, тако што позивари, у овом случају „младожењски момци“, један ожењен и један неожењен, иду по селу, од куће до куће, позивајући у сватове. Свако од позваних долива у буклију своју ракију или вино. Занимљиво је да се гости на овај начин позивају чак и у случају да је девојка „побегла“. У последње време, паралелно са усменим позивањем, штампају се и позивнице.

Дужина времена између веридбе и свадбе варира од двадесетак дана до неколико месеци и зависи, опет, од договора и чињенице да је евентуално једна од породица у жалости за неким од својих чланова.

Централно свадбено весеље се увек одржава недељом, а рачуна се да је свадба почела већ у суботу увече момачком, односно, девојачком вечери. Осим весеља, забаве и музике у оба домаћинства, ово вече пролази без посебних догађања и ритуалних радњи. Неки старији информанти чак кажу да су момачко, а посебно девојачко вече новији обичаји и да их они не памте из времена своје младости.

Дан уочи свадбе, неудате девојке цвећем ките капију на улазу у двориште сутрашњег женика. За ову прилику се капија спушта, што чине неожењени момци, који је, пошто је украшавање завршено, поново подижу, тркајући се при томе, који ће први кроз њу да прође. Верује се да ће се победник ове трке први оженити.

На свадби којој сам и сама присуствовала, цвеће на капији је било аранжирано у облику слова Ж и М, између којих је, такође од цвећа, било направљено срце. Наведени иницијали била су у ствари почетна слова поздрава и жеља упућених младенцима: „Живели младенци!“

У недељно јутро, дакле на дан венчања, из младожењине куће креће колона сватова према невестиној кући у којој се одиграва „**вођевина**“. Некада се свадбена поворка састојала из низа кола која су вукли коњи и неколицине самосталних јахача, младожењских момака, а данас је то, као што је познато, колона аутомобила у којима се налазе главни свадбени „функционери“: младожења и његов отац, кум и старојко, а затим и остали гости позвани од стране младожењине породице. У последње време се овде све чешће налази и младожењина мајка, која је по ранијим обичајима остајала код куће да дочека сватове који долазе са венчања. Пре поласка колоне, главни домаћин, младожењин

отац, кити свако возило пешкирима или ћебићима, која након свадбе припадају власнику возила. Верује се да се ови поклони не смеју користити једино за потребе сахране. Неки казивачи помињу обичај да, такође домаћин, кади сватове босиљком упаљеним на црепу, те да посебном молитвом, у којој се износе жеље за успешан одлазак и повратак сватова, даје знак за покрет. На почетку колоне налазе се кола са барјактаром, односно човеком који је задужен да носи заставу. Барјактар је обично младожењин зет или брат од стрица, а застава коју овај свадбени „функционер“ носи, у последњих педесетак година мењала се неколико пута: од црвене заставе са српом и чекићем, преко заставе СФРЈ, до данашње српске тробојке. Испред сватова, чак и мало пре њих, један од младожењских момака креће према младиној кући да најави скори долазак сватова. Овај младић се назива „муштулугцијом“ и он и данас често свој задатак обавља јашући на коњу. Муштулугција са собом носи чутуру, односно буклију са ракијом, и то, по правилу, исту ону којом су позивани сватови. У невестиној кући он је мења за другу са којом се враћа, да пресретне сватовску поворку. Сусрет се обично дешава на некој раскрсници, на којој се колона аутомобила зауставља, чекајући да муштулугција, идући од кола до кола, свакога понуди ракијом из нове буклије. У кући девојчиних родитеља сватове дочекује низ препрека које они морају да савладају пре него што добију „оно“ по шта су дошли. Улазак у двориште условљен је стрељачком способношћу „војводе“, који има задатак да са дрвета обори „шућур“. По обичају, шућур би требало да буде јабука или тиква која виси на канапу и везана је за грану. У новије време је све чешћа тенденција да се улазак сватова у невестино двориште и кућу учини што смешнијим и забавнијим, па се на сваком кораку постављају нове и теже препреке. Тако се уместо класичног шућура стављају неки лакши предмети, које и најмање струјање ваздуха помера, или се јабука добро умота у металну жицу и причврсти тако да ју је скоро немогуће оборити. Но, сватови никако не бивају

обесхрабрани овим отежавајућим околностима, и, уколико се покаже да се шућур не може пушком оборити, војвода често секиром обара дрво на које је мета закачена. На капији невестиног дворишта чека их нова препрека у виду корита пуног воде, чији се прелаз мора платити новцем. Док већина сватова то заиста и чини, убацујући углавном ситан новац у корито, младожења прескаче ограду не би ли пречицом стигао до своје драге. Ушавши у двориште, сватови бивају окићени рузмарином, што је учињено и у младожењиној кући. На питање зашто се за ову прилику користи баш рузмарин, а не неко друго цвеће или биљка, сељани кажу да је то зато што је рузмарин „увек зелен“, те се његова свежина и трајност очигледно желе пренети и на нову брачну заједницу. Што се младожење тиче, чак иако је избегао плаћање улаза у двориште који су држале „акчије“ (пријатељи и комшије који помажу на свадби), испред улаза у кућу га сачекује „намет“ који скоро никако не може да заобиђе. Наиме, овде се он среће са невестиним братом, или неким другим мушким сродником, са којим се младожења погађа око цене коју треба да плати да би дошао до младе. Цена је, како причају старији Дубоњани, некада била симболична, док се данас овде ради о сасвим конкретної суми новца (у време истраживања то је било око 100 немачких марака). Неки чак наводе, да, уколико невестин рођак „прецени“ девојку, младожења се не либи да се попне на кров тастове куће и да одатле баца цреп све док не се не избори за „попуст“. Када је договор постигнут, брат изводи невесту напоље и предаје је младожењи. Тај тренутак се обележава пуцањем из пушке или пиштоља. Таст тада даје зету чашу са вином, коју он наискап испија, и на дну које се налази златник. Зет задржава и чашу и златник, а по неким казивањима, раније је био обичај да се из те чаше пије вино и на црквеном венчању. Невеста овде бива још и прстенована од стране старојка, а тај прстен се касније, за потребе црквеног венчања, скида, да би га током ритуала верибе свештеник поново ставио на њену руку. Када прими прстен,

невеста старојка дарује пешкиром. Са кућног прага, млада, младожења и остали свадбени функционери одлазе у шатор испод којег је постављена трпеза, за којом се већ налазе остали гости – младини и младожењини. Пре него што седну за централни део трпезе, старојко невести обува нове ципеле. Све ово бива праћено музиком и песмом присутног оркестра, с тим што те песме, за разлику од некадашњег обичаја када се њима објашњавао ток свадбеног ритуала, данас више нису строго везане за њега. На свадби којој сам присуствовала, централна трпеза била је смештена у дну шатора, чији су „зидови“ били украшени ћилимима, на којима се такође налазила декорација од цвећа и беле чипке у облику срца и почетних слова младиног и младожењиног имена. На вођевини је са леве стране срца било почетно слово невестиног имена, док је у шатору код младожење, то прво место било резервисано за почетно слово његовог имена. Када се младенци, кум и старојко придруже остатку сватова, упоредо са служењем ручка служе се погаче, најпре војводина, а затим акчијска. Војвода иде од свата до свата и свако на погачу коју он носи ставља новац. Круг се завршава за главном трпезом, где се новац предаје младенцима, а погача ломи, што чине родитељи младенаца и кум. Тада кум, након кратке здравице, пије ракију из буклије која опет бива проношена од једног до другог госта, а за њом следи погача коју носе акчије. Новац који се сакупи погачом остаје овим помоћницима свадбене гозбе. Ручак траје релативно кратко, јер се жури да сватови крену пут цркве. Но, пре него што добију званичан „отпуст“, обичај је да војвода купи у гаће обученог и окићеног петла од шурњаје. Не улазећи у већ добро познату симболику овог ритуала, може се рећи да се он данас углавном спроводи у функцији забаве. Тако се цењкање око петла продужава посебним захтевима које поставља купац чији прохтеви иду од „бољих гаћа“ за петла до жеље да он говори неки од страних језика. Без обзира на показане квалитете, другог дана свадбе петао завршава у лонцу за супу, а новац од продаје остаје шурњаји. У неким

случајевима су чак уочи свадбе акчије са свирачима ишле по комшијским двориштима, тамо хватали пилиће и кокошке да би од њих, другог дана свадбе, кували „акчијску чорбу“. Пред полазак сватова млада дарује куму, старојку и војводи бошчалук, свекрва води коло, а свадбена поворка уз пуцње, заглушујућу музику и подврискивање играча у колу, креће на венчање. Неки Дубоњани спомињу да је пред полазак сватова младин брат био тај који је водио коло, а сестра, тј. невеста се хватала одмах до њега.

Овде је раширено уверење, да је евентуални сусрет две свадбене поворке предзнак несреће, која се никако не може избећи уколико невесте погледају једна другу. Зато се у таквом случају, као превенција зле судбине, обема невестама покривају очи. Ипак, с обзиром на чињеницу да годишњи број венчања у Дубони већ одавно има једноцифрену вредност, вероватноћа сусрета две свадбене поворке је минимална.

Свадбено весеље, по правилу, подразумева и венчање у цркви, коме претходи **регистрација у Месној канцеларији**. Овом делу свадбене церемоније присуствује онолико званица колико може да уђе у невелику просторију Канцеларије. Регистрација се обавља по законом утврђеним и у ранијим поглављима описаним правилима и процедури. Невеста стоји са леве, а женик са десне стране матичара. Иза њих стоје старојку и кум. Склопљен брачни уговор потписује најпре млада, а затим младожења, а овај чин, као и чин првог брачног пољупца, бива богато документован фотографијама, а у последњих петнаестак година и обиљем видео материјала. Крај церемоније пропраћен је аплаузом, након чега следе честитања и фотографисање испред месног уреда.

Црквено венчање је у периоду после Другог светског рата изостављано од стране неких породица, али је њихов број незнатан. Ипак, и у млађим генерацијама има ових случајева. Тако једна жена, рођена 1971. године, супротно вољи својих родитеља, није склопила црквени брак,

што је, како она наводи, последица васпитања кроз које је прошао њен муж. Наиме, његова мајка је била учитељица, а познато је да је у време владавине комунизма учитељском и наставничком кадру била забрањено учешће у ритуалима религијске садржине. Како муж није био ни крштен, чину крштења је приступио заједно са њиховим дететом, али се на црквено венчање ипак није одлучио. Свакако, црквено венчање пролази без спровођења посебних народних обичаја. У цркву улази само мањи број свадбара, док се испред цркве наставља са весељем уз свирање оркестра, играње у колу и уз ракију коју акције служе свима присутнима, без обзира да ли припадају гостима или су сељани који су се окупили да посматрају цео догађај. С обзиром на то да учешће свекрве у овом првом делу свадбених ритуала представља новину у обичајном животу села, исто се вероватно може рећи и за уверење да свекрва не треба да улази у цркву, а посебно да не треба да присуствује тренутку када свештеник белим платном повезује руке младенаца. Једино што се, као посебан народни обичај у вези са обредом венчања у цркви, спомиње јесте уверење да ће у браку бити супериоран онај супружник који за време опхода око сточића успе да нагази другог и изговори *водим вола око стола*. Након обављеног венчања, кум испред цркве баца метални новац, а млада букет са цвећем, тзв. бидермајер, који покушавају да ухвате њене неудате другарице. На основу казивања информаната, може се закључити да је у опрему за невесту бидермајер ушао знатно после раскошне беле венчанице, мада се не може са прецизношћу одредити када се то десило. Жене удаване до почетка шездесетих година, венчане су углавном у свечанијој одећи шивеној за ту прилику, а венчанице, чије различите варијанте срећемо и данас почеле су да се купују, а затим и изнајмљују, тек од средине шездесетих година. Пре Другог светског рата, жене су се удавале у свиленим хаљинама, а мушкарци још увек носили свечане антерије и чојане, бриџ панталоне.

Из цркве се сватови упућују према младожењиној кући, где се одиграва практично **главни део свадбеног славља**. Пре рата и непосредно после њега, свадба се правила у кући, крајем шездесетих је у моду ушла прослава у кафани, а негде од полодине седамдесетих почиње се са прављењем великих свадби испод шатора у дворишту младожењине куће. Шатор се, заједно са комплетном опремом: столовима, столицама, па чак и посуђем, изнајмљује, а они који се овим послом баве, као што је случај са једним мештанином Влашке, о њему причају као о све уноснијем.

Пристизање сватова на место главног веселја објављује се поновним пуцањем из пушака или другог оружја које домаћини поседују. Иако младенци данас пут од цркве до младожењине куће прелазе аутомобилом и даље се каже да, када стигну, свекар младу „скида са кола“. Она га тада дарива бошчалуком, у коме се налазе кошуља, чарапе, доњи веш и марамича. Но, да би сватови ушли у двориште поново морају да савладају препреку у виду корита, које акчије напуне водом и чији прелаз свако мора да плати. И овде главни актери свадбене свечаности користе цењкање сватова на улазу у двориште, да би до кућног прага, следећег ритуалног места, стигли неким споредним путем, избегавши тако акчијски намет. Свекар по обичају, доводи младу до кућног прага, испред којег је дочекују муж и свекрва. Тада невеста узима „накоњче“, а затим баца сито на кров куће или, уколико је он сувише високо, у кућу. Сито се баца на ону кућу у којој ће младенци живети, а то је најчешће нова кућа. Верује се да од успеха овог бацања зависи и успех нове брачне заједнице. Наиме, ако сито остане на крову – остаће и млада у кући. Бацањем сита у кућу, што је све чешћа пракса, јер у сваком дворишту поред старе, приземне, постоји и нова, двоспратна или троспратна кућа, ово значење обичаја се губи. После овога, свекрва, стојећи на прагу куће, служи нову снају слатким и водом, а затим она (снаја) то исто ради младожењи. Пошто је послужен, младожења ставља испод

једне мишке векну хлеба (данас углавном куповног), испод друге боцу вина, па са свим тим и још приде невестом у наручју улази у кућу. Свекрва у кући својој „заменици“ опасује кецељу, а ова јој, у знак потврде привржености и љубави према „новом родитељу“, седа у крило. Тада неко од сватова просипа воду испод столице на којој седе, па се то кроз шалу тумачи као да се свекрва *упишала од среће*. Старији казивачи тврде, да је у склопу ритуала увођења невесте у нови дом било и прање ногу свекру, али да се то одавно изобичајило.

Овим обичајима присуствује мањи број сватова, док већи део њих за то време седа за трпезу очекујући почетак гозбе. Иако они бивају послужени пићем и пре званичног почетка ручка, долазак главних свадбених функционера под шатором, представља својеврсни знак акцијама да почну са служењем јела. Новији је обичај да младенци седе заједно са гостима, односно за главном трпезом, одмах поред кума, старојка и најближе родбине. Раније су они јели у издвојеној просторији, а међу гостима су стајали и помагали при служењу. Свештеник спомиње и праксу да се младенци раздвоје за време славља „да би се ужелели“ једно другог. Истовремено са изношењем предјела, поново крећу да „круже“ и ритуалне погаче. Оне се проносе од госта до госта и свако од њих ломи парче, а за узврат на послужавник ставља „коферте“. Најпре кружи погача донета од пријатеља, затим домаћинска, старојкова, кумова, пођанска и на крају акцијска. Неки домаћини заврше овај обичај само са једном погачом, јер, како сами кажу, све погаче иду само *ако хоћеш да од људи узмеш паре*. Све ово је праћено непрестаним свирањем и песмом музиканата, који се највише задржавају у близини кума, јер је он тај који свадбеном весељу даје ритам. У време када је невести било забрањено да седи међу гостима, она је била задужена управо за дворење овог важног духовног сродника, а поред ње је, да не би стајала сама, све време био девер. Из старине се памти да је и пристизање кума у сватове било објављивано пуцањем, па му је, на овај

знак, младожења кретао у сусрет и на леђима га доносио до куће. Одлазак кума са веселја, који се обично дешава око поноћи првог дана свадбе такође је посебно обележен и то играњем тзв. „шареног кола“, које поведу девер и млада. С обзиром на чињеницу да је ово коло истовремено знак повлачења и младенца са гозбе, могуће је да је некада постојао посебан ритуал „свођења“ новог брачног пара, који се дешавао или непосредно пре или одмах након кумовог одласка, али су се његовим изобичавањем, и испраћај кума и почетак прве брачне ноћи претопили у један ритуал. Ако следимо Ван Генепову структуру обреда прелаза, може се рећи да је у новије време „шареним колом“ практично означен почетак фазе реакрегације, јер напуштање сватова од стране младенаца бива само привремено. Наиме, нови је обичај да нешто пре поноћи, млада скида венчаницу, после чега се у новом руху враћа међу госте. Већ са почетним тактовима „шареног кола“, млади супружници се упућују према кући и то тркајући се. Победнику овог малог такмичења „загарантована“ је супериорност у брачном односу. Истовремено са овим дешавањем, музичари певају песму :

*Скени млада венац,
девојка си сада,
па више никада.*

Ови стихови такође сведоче, да је одлазак нововенчаних у брачне одаје раније значио и почетак прве брачне ноћи, током које је долазило и до тзв. „конзумације брака“. Да ли због чињенице да је све чешћи случај да је брак „конзумиран“ и пре његове легализације или из неког другог разлога, данас се невеста, пошто се пресвукла у „обичну“, мада нову и за ту прилику купљену одећу, заједно са својим мужем, враћа међу сватове. Изгледа да је страст првог супружанског загрљаја заменила „сласт“ такође скоро уведеног свадбеног „реквизита“ – торте. Придруживши се поново гостима, младенци исецају прво парче „главне“

свадбене торте, на чијем врху се најчешће налазе фигурице младенаца од шећера. Епитет „главна“ употребила сам због чињенице да у новије време, поред обавезног свадбеног дара, свака породица која долази на свадбено весеље доноси и по једну торту.

Међу поклонима које добијају младенци, могу се наћи разни апарати за домаћинство, сервиси, постелјине, а у последње време, понајвише коверте са новцем. Неки казивачи наводе да се током свадбеног весеља јавно објављује ко је шта донео, док други кажу да то није правило.

У току послеподнева првог дана свадбе, гостима се придружују и „пођани“, невестини сродници, чији је долазак праћен посебним ритуалом. Стигавши до места славља, младин брат, а по неким казивањима и више њених сродника, по правилу троје или петоро, обично неочењених и неударених, ћутећи улазе директно у кућу, односно у спаваћу собу младенаца, где их дочекује млада седећи на кревету, на који ови просипају корпу са започетим плетивом. Одмах пошто то обаве, они што брже напуштају собу и придружују се осталим гостима. Пођани обично седе за издвојеним столом, а у време када су свадбе организоване у кући, за њих је трпеза била постављена у посебној соби. Раније су пријатељи остајали да ноће, па се вероватно због тога и данас, када они увече одлазе кући да би сутрадан поново дошли, другог дана свадбе обичава њихово ритуално умивање: у дворишту младожењине куће, водом коју им из бокала на руке сипа њихова одива. Као и већина обичаја у оквиру савремене свадбе, и ово умивање има своју „економску цену“, па они који се умивају невести дају новац.

Осим пођана, другог дана свадбе поново долази и кум и то тако што млада и младожења, и још понеко из младожењине породице, оду по њега. Иначе, током свадбе се настоји да се кум никако не увреди и да му нешто не недостаје, па се отуда међу Дубоњанима препричава шаљиви догађај да су кума, када су га пратили кући, питали да ли је

све било како треба, а он је одговорио да јесте *само није било бућканих колача* („бућкани колачи“ су, изгледа, врста крофни). Тада је домаћин, зауставивши кумов одлазак наредио: *Амо с кумом! Дајте бућканих колача!* И други дан свадбе оркестар забавља госте међу којима сада има доста комшија и акција, а током њега се не одигравају неки посебни ритуали. Ово је практично дан за забаву оних који су претходног дана помагали у гошћењу сватова, па тако један казивач каже да другог дана *акције стално возају свекрву на клечке* (кола или плуг), *неко се попне на кућу и одатле баца цреп, па мораш да му даш бошчалук.*

„Повратак“, односно некадашњи обичај првог одласка младе у родитељску кућу поле свадбе, више нема ритуални смисао. Старији казивачи причају да се раније „у повратак“ ишло после две седмице и да су се носили дарови: младиним оцу и брату по кошуљу, а мајци неки веш. Неки чак наводе да су другог дана свадбе сви сватови одлазили код пријатеља, тамо ручали, па се враћали у младожењину кућу да наставе са весељем. Данас млада чешће одлази у кућу својих родитеља, а њен први одлазак није праћен посебним обичајима. Генерално, пријатељи се посећују за славу, па је један од разлога што се при избору партнера тражи онај чија породица нема исту славу као породица будућег супружника, управо тај да би се фамилије могле међусобно посећивати за овај дан.

Свадбена весеља се, по правилу праве током мрсних делова године. У Дубони постоји само један пример породице која је свадбу правила на посан дан, и то на празник Усековања, а венчање је обављено тек сутрадан. Ово је изазвало доста осуда од стране околине, у којој се гаји уверење да је такво кршење традиционалних норми лош залог будуће среће младенаца.

Правила о првенству удаје, односно женидбе старије деце у породици, данас се углавном не поштују, чему је

вероватан узрок мали број деце и мала разлика у годинама између њих.

Занимљиво је поменути да млади људи у великом броју случајева изјављују да пристају на описане ритуалне форме највише због родитеља, а они сами не знају ни зашто се оне спроводе, ни које је њихово значење. Као доказ за ову тврдњу може послужити и понашање младенаца на свадби на којој сам била, током које су они све време запиткивали младожењину мајку о редоследу обичаја, а неке од њих су спроводили са очигледним подсмехом. Ипак, већина анкетираних осмака је написала да ће свадбу направити „по старим обичајима“, не наводећи, међутим шта се под тим подразумева.

ђ) Крај романтичне представе

Иако се у садржај свадбених ритуала, и веселја уопште, све више увлаче елементи романтике и једног новог схватања љубави и односа између супружника, оно што се дешава после ове романтичне представе, често не одговара моделима прокламованим на њој. Комбинација традиционалних схватања функције брака и односа у њему и чињенице пораста слобода и релативизације вредности у савременом друштву, учинила је брак лако рушивом институцијом, са често поремећеним унутрашњим односима.

Схватање по коме је рађање деце основна функција и смисао брачне заједнице, задржало се у народу до данашњих дана. Деца се сматрају Божијим благословом и срећом за породицу, а њихов недостатак проклетством и својеврсном казном „свише“, која се често повезује са греховним наслеђем предака. Јаловост брака се неретко доводи у везу и са чинима баченим на домаћинство или на одређени брачни пар, мада, с друге стране, сељани тврде да се у селу овим нико не бави. Бездетни парови се најчешће разводе, што бива

не само одобрено него и поздрављено од стране сеоског јавног мњења.

Но, иако су оваква размишљања одвајкада карактерисала народна тумачења улоге брака, једна од првих индикација трансформације традиционалног друштва било је **смањење броја деце у породици**, односно прихватање контроле рађања, до које је, по свему судећи, у овој области дошло крајем прве четвртине двадесетог века. Старије жене наводе да је „одувек било баба које су то радиле“, мислећи на приучене акушерке, које су углавном методом „трљања“ помагале трудницама да се ослободе нежељеног детета. Ипак, на основу броја деце у породицама најстарије генерације информаната, који је некада ишао и до рађања пет и шест директних потомака, може се препоставити да планирање породице у овом периоду ипак није било тако распрострањено. „Трљање“ су изгледа најпре користиле неудате девојке, које би занеле са неодговорним љубавником, мада су ове ситуације изгледа решаване и суровијим методама. Наиме, на питање о могућностима и друштвеном положају ових несретница, једна старија жена је овако одговорила: *„То се онда није ни знало. Није било ни лека ни лекара, него она роди, па га баци у трње, закопа живо дете. Она кућа до ..., његова се ћерка окопилила, па није нашла детету оца и продала га негде у Немачку. Сада покушавају да га нађу.* Занимљиво је да данас, упркос преовлађујућем ставу да „деце није никада много“ и да „свака жена треба да рађа док може“, велики број жена у Дубони одобрава и користи намерни побачај као метод планирања породице. Када је потребно одговорити на питање о идеалном или жељеном броју деце, поменути став се показује само као вербална фраза, којом се изражава генерална љубав према овим најмлађим члановима заједнице, али не и спремност да њихов број изађе из оквира устаљеног друштвеног обрасца. Дакле, модел два детета се појављује и као идеални и као реални број деце у једној нуклеарној породици, а само се у ретким случајевима идеална вредност пење до броја три, што

обично није праћено и реалном репродуктивном ситуацијом. У Дубони има свега неколико породица са троје деце, а већи број деце је углавном условљен „незадовољавајућим“, тј. женским полом првог, па и другог детета. Анкета спроведена међу ученицима осмог разреда, показала је велику вероватноћу продужетка трајања овог модела и у наредним генерацијама. Наиме, од двадесет анкетираних, њих шеснаесторо је одговорило да би желело да има двоје деце, један ученик је желео само једно дете, један десеторо и један троје. Схватања о идеалном броју деце нису детерминисана ни узрастом ни полом информаната, а као најчешћи разлог за ограничавање порода наводи се неповољна економска ситуација, криза и жеља да се имање не дели. Међутим, неки сељани указују на чињеницу да се у ранијим раздобљима (поглавито се мисли на прву половину двадесетог века) живело много теже, а да је истовремено било много више деце. Они то објашњавају променом у захтевима васпитања и подизања деце, који су данас много већи него раније, као и наглашеним друштвеним и економским разликама између појединих породица, међу којима оне богатије и моћније практично одређују репере понашања у скоро свакој сфери друштвеног живота. Потреба да се већ рођеној деци отвори што више могућности везаних за социјалну, професионалну и физичку мобилност, али пре свега за конкуренцију у групи вршњака, представља основни (манифестни) разлог за контролу рађања и ограничавање порода. Добру илустрацију пресека сеоског јавног (и тајног) мњења представља казивање једне жене, рођене 1952. године. Она, иначе мајка двоје деце, је на питање зашто није родила више деце, да ли због тога што „није било више или није хтела“, одговорила: *Ма било је, како није било, нисам `тела. И овог млађег сам родила јер сам `тела женско. Није било лако, била је сиротиња – кућица са три одељења, свекар радио као црквењак. Било је жена које су побацивале (у смислу обављале абортус, „трљале“). И оне су се много огрешиле. Ја сам имала јетрву, 17 пута се трљала, а родила само двоје.*

*Онда није било да може да се сачува као сад. Данас жене користе нешто. Изгледа, међутим, да то „нешто“ користе само млађе удате жене и понека девојка и то из имућнијих породица, док средовечне жене, као што је већ поменуто, нежељене трудноће углавном решавају абортусом. Од женских особа које су навеле да користе неко од средстава контрацепције, највише је оних које прибегавају уграђивању спирале, а одмах за њима следе оне које узимају контрацептивне пилуле. Место за одговор на питање о познавању средстава за контрацепцију, сви анкетирани осмаци осим једног су оставили празно, а у једином добијеном одговору наведена је контрацепција „ултразвук“. Ипак, на основу разговора, може се закључити да се међу сексуално активним становништвом као најчешћи метод контрацепције користи coitus interruptus, који због непоузданости, али и због још увек прилично традиционалних схватања о положају и улогама полова, често доводи до нежељених трудноћа, које се, уколико је жена завршила са својом „репродуктивном квотом“, окончавају намерним побачајем. Ови се у последњих тридесетак година обављају у здравственим установама, а у новије време и у приватним лекарским ординацијама. Размишљања Дубоњана о абортусу су различита и углавном су одређена узрастом казивача, а мање његовим полом. Сви старији испитаници (рођени до половине шездесетих година двадесетог века), скоро без разлике, абортус доживљавају као „грех“, а оне жене које су му прибегавале сматрају да то треба да исповеде у цркви. Једна седамдесетпетогодишња старица, износећи своје искуство, навела је и проблем у вези са њим: *Ја хоћу да исповедим, али све неки млади свештеници долазе, па ме срамота.* На питање како је овај проблем решаван некада када абортус није био дозвољен и која је била цена „услуге“ алтернативних бабица, она каже да је *било жена које су чистиле, али су оне много одговарале пред милицијом. Цена? Па није тада било пара, у ствари било је, али од свекрве ниси смела да тражиш. Свекрва те тера да рађаш, па онда даш**

ракије, брашна, шта већ имаш“. И међу средњом генерацијом испитаника може се наћи мишљење да је абортус у неку руку *грех* и да је *боље да до њега не дође*, али ови одговори се углавном завршавају са једним великим али иза чега следе помирљива пристајања типа *ако се већ деси..., ако мора..., не може ни жена да рађа не знам колико...,* којима се оправдава веома често прибегавање намерном побачају. Један мештанин Влашке је ограничио ово право образложивши своје схватање по коме *абортус припада женама које су завршиле са рађањем и тада није грех – када жена има онолико деце колико је планирала.* Анкетирани осмаци су се у седам одговора о вредновању абортуса изјаснили као о нечем „ужасном“, у пет су га окарактерисали као нешто „лоше“, у једном као „злочин“ и у једном као „штетном по здравље“. Ипак, да постоје ситуације у којима треба прибећи намерном побачају мисли осам ученика, да не треба никада мисли двоје, а са „не знам“ је на ово питање одговорило њих троје. Они који абортус оправдавају у одређеним околностима, те околности углавном повезују са ситуацијом у којој *неко од родитеља не жели дете* (три случаја), затим, *уколико девојка није удата, а отац неће да прихвати дете* (један одговор), *ако је мајка наркоман или алкохоличар* (један одговор) и *када си ожењен* (један одговор).

Попустљив став према абортусу који преовладава унутар генерације која се тренутно налази у репродуктивном добу, бива нешто измењен када је у питању однос према нежељеној трудноћи њихове сопствене женске деце. Иако ову могућност већина информаната не прихвата као реалну када је у питању њихово дете, извештај број њих тврди да не би дозволио да се та трудноћа прекине абортусом, него би настојали да се утврди и правним путем обавезе отац детета, који би требало да сноси део одговорности за „немили“ догађај. Није, међутим, мали ни број оних родитеља који би се радије одлучили да подрже ћерку у намери да прекине трудноћу, него што би издржали подсмех и оговарање

средине уколико би њихова невенчана ћерка са дететом остала да живи у њиховој кући. Ипак, у овим ситуацијама је и данас чест случај да се врши притисак на оца да дете призна, у чему учествују и девојчини и младићеве родитељи. Међутим, смањена важност сеоског јавног мњења и нестанак оних друштвених и економских фактора који су село чинили заједницом са високим степеном међусобне зависности житеља, учинили су поменути притисак далеко мање делотворним него што је био случај у традиционалном друштвеном контексту. Супротно реалној појави повећаног броја ванбрачне деце, над којом није признато очинство, старији адолесценти мушког пола по правилу изјављују да никада не би дозволили да девојка која је са њима остала у другом стању изврши намерни побачај, као ни да евентуално дете остане без оца.

Опште је раширено уверење да абортусу понајвише прибегавају разведене жене и удовице, које би уколико би родиле *народ гледао као беле вране*.

На „другој страни медаље“ репродуктивног понашања, насупрот очигледно великом броју нежељених трудноћа, налази се немали број случајева, за брачну заједницу погубне, **немогућности остварења родитељске улоге**. Бездетност је, као што је већ споменуто, одувек тумачена као највеће проклетство и казна за читаву породицу. Њоме је обесмишљавана основна функција брачне заједнице, тако да су се они парови који нису могли да имају порода најчешће растајали. За јаловост је по правилу окривљавана жена, али с обзиром на то да неки старији информанти посредно помињу институцију мушког „брачног помоћника“, јасно је да се у извесним ситуацијама признавало да је кривица до „мушке стране“. О овом феномену се углавном говори без навођења конкретних примера, него више на основу усменог предања и уверења да је све дозвољено када је жеља за децом у питању. Занимљиво је да потврдан одговор на питање о постојању институције

брачног помоћника углавном дају жене, док мушкарци по правилу негирају њено постојање. Искази испитаница по овом питању углавном су се свели на тврдње да је „тога било некада“ и да се то дешавало „са свекрвиним знањем“: *Свекрва испрати снају у бању, па јој каже – Два пут у каду, трећи пут у ладу* („Лада“ је марка возила у коме је изгледа „позајмица“ требало да се изврши). Безрезервно афирмативан став о оваквом решавању проблема стерилитета, карактеристичан је за жене старије и делимично средње генерације. Поучена животним искуством да жена која роди дете има бољи третман у кући, једна од њих овако размишља: *Није то грех, нека украде. Ако се удала у богато и муж хоће децу, нека украде.* Друга опет показује извесну дистанцу у односу на овај проблем па каже: *Жена може само да украде* (у смислу да то буде урађено тајно), *ако се сазна, нема ту живота.* О проблемима стерилитета, било женског било мушког, данас се прича много отвореније, а као излаз из ове ситуације види се и лечење уз лекарски надзор, као и усвајање деце. Ипак, ова решења нису масовније усвојена. О њима афирмативно говоре углавном они који сами нису суочени са овим проблемом, док остали и даље прибегавају разводу, па чак и институцији „брачног помоћника“. Тако се наводи један пример из суседног села где је човек, због јаловости своје супруге, у кућу довео другу жену, при чему је и прва остала да живи са њим, па је *он сада мало код једне, мало код друге.* Сеоску интригу представља и случај једног дубонског брачног пара који је двадесет година живео немајући деце, да би, после толико времена, супруга најзад остала у другом стању. Своју сумњу у „регуларност“ овог догађаја, сељани изражавају овако: *Не можеш никад да знаш шта је било, али како год било, дете се одједном нашло.* На основу разговора са старијим адолесцентима може се закључити да би модел „романтичне љубави“, као главног мотива за закључење брака, требало да тежиште главне функције брака пребаци са рађања деце на међусобни однос супружника, који, по схватању већине ових младих људи, не

би требало раскинути због евентуалног стерилитета. Ипак, овакво схватање углавном заступају девојке које би се, по правилу, удале за „вољеног човека“ без обзира на сазнање о његовој репродуктивној дисфункционалности, док одговор младића на ово питање садржи далеко мање сигурности и ентузијазма.

Било како било, доскорашњи водећи узрок за развод брака била је немогућност једног од супружника да испуни ову брачну (и друштвену) улогу. Сеоско јавно мњење је на овакве случајеве одувек гледало са одобравањем, па и данас у вези са њима преовлађују афирмативни ставови типа: *Паметно је да се разведу где нема деце. Ја би то свакоме одобрила, да се не затвори кућа или Развод због бездетности није грехота. Има да им се крв не слаже, а обоје су здрави. Нама је лекар рекао за сина и снају да не могу да имају деце. То је једна крв. Са другим могу да имају или За село није ко не може да роди, боље је да се разведу* и сл. Овакво схватање је толико уврежено да се често дешава да невесте које за неко време (обично је то година или две) не успеју да доспеју у благословено стање, саме напуштају мужевљево кућу и враћају се у кућу својих родитеља. У овим ситуацијама има жена које *оставе све и оду*, а има их и које траже тзв. „даровнину“, односно оно што су добиле на свадби. Дешава се да се у ове случајеве умешају и судски вештаци, који долазе да процене колико је невеста „зарадила“ за оно време које је провела у овом неуспелом браку, па јој се та „зарада“ исплаћује у новцу.

Број развода у читавој области у последњих десет година двадесетог века показао је тенденцију смањења, а у Дубони је он релативно стабилан током читаве друге половине претходног столећа. Овај број, дакле, не одражава повећане правне и реалне могућности напуштања брачне заједнице, којих у пракси има више него раније. Чешће напуштање брачне заједнице не сведочи, међутим, о повећаном броју бездетних бракова, него управо о порасту

броја узрока због којих се брак разводи (или напушта) и њихове фреквентности. Разводе се, дакле, и они који имају и који немају децу, с тим што на оне који оставе сопствену децу, па *оду на туђу*, народ гледа са презрењем. Посебно лоши епитети се приписују жени која, засновавши нову брачну заједницу, „заборави“ на пород из првог брака. У актима Окружног суда у Младеновцу, као најчешћи узрок за развод брака наводе се „озбиљно и трајно поремећени брачни односи“ и „неподношљив брачни живот“, а по речима сарадника Центра за социјални раду у Младеновцу, као и службеника у суду, иза ових формулација се углавном налазе неслагање са мужевљевој породицом, затим мужевљево пијанство, насиље, склоност ка коцкању, и на крају, прељуба. Укупан број предмета заведен у Уписнику суда у Младеновцу, који садржи предмете који се шаљу мировним већима и Центру за социјални рад у Младеновцу, углавном се не поклапа са коначним бројем разведених бракова, што упућује на чињеницу да неке бракоразводне тужбе завршавају мирењем, али и да се бракоразводне парнице некада воде и током дужег временског периода. У табели која следи приказан је укупан број предмета, број развода и пол тужиоца за читаву област која спада у надлештво Окружног суда и посебно за Дубону, у току последњих десет година двадесетог века. С обзиром да је рад у архиви Суда у Младеновцу обављен током 2000. године, изостају подаци о укупном броју развода и броју разведених бракова у Дубони у години истраживања.

Табела 13:
Бракоразводне парнице и разводи на основу Уписника
Окружног суда у Младеновцу

година	број предмета	тужилац мушкарац	одустало од тужбе	укупан број развода	број развода у Дубони
1991	77	22	4	54	2
1992	85	25	5	89	1

година	број предмета	тужилац мушкарац	одустало од тужбе	укупан број развода	број развода у Дубони
1993	70	25	3	83	2
1994	81	22		92	3
1995	79	29		84	3
1996	70	20		73	1
1997	60	15		80	1
1998	61	21		78	1
1999	49	16		48	1
2000	43	9			

У актима Месне канцеларије може се наћи евиденција разведених у Дубони у периоду 1946–1993, док се на основу црквених књига може утврдити да је током истог временског интервала пред црквеним властима разведено свега три брака, по један 1950, 1952 и 1954. године. У следећој табели је приказан број разведених бракова, евидентиран у Месној канцеларији у Дубони.

Табела 14:

Број разведених бракова према евиденцији у Матичној књизи рођених у Месној канцеларији, у Дубони 1946–1993. године

година	разведених бракова	година	разведених бракова
1946	1	1954	1
1947	6	1955	
1948	3	1956	1
1949		1957	1
1950	3	1958	1
1951	1	1959	2
1952	3	1960	
1953	4	1961	1

година	разведених бракова	година	разведених бракова
1962	3	1980	
1963	2	1981	
1964	1	1982	
1965	3	1983	1
1966	1	1984	1
1967	4	1985	1
1968		1986	
1969	3	1987	
1970	3	1988	1
1971	4	1989	2
1972	2	1990	1
1973	1	1991	2
1974	2	1992	1
1975	2	1993	2
1976	2	1994	
1977		1995	
1978	1	1996	
1979	2	1997	

У сеоском јавном мњењу се за разводе који немају основа у бездетности, налази далеко мање оправдања, а преовлађујући аргумент у овим схватањима је да због деце треба све истрпети. Ипак, прича о разведенима релативно кратко бива главна тема усмене сеоске хронике, а они сами немају посебних проблема у општењу са остатком заједнице. Као главни проблем у овим ситуацијама и даље егзистира питање (не)могућности самосталне егзистенције жене која се одлучи да напусти брачну заједницу, мада је све већи број родитеља који прихватају назад своје разведене ћерке, о чему би могли да сведоче и подаци из претходне табеле, у којој се може видети да већи број тужби за развод брака подносе особе женског пола. У Центру за социјални рад у Младеновцу тврде, да је у последње време повећан број

непотпуних породица, посебно мајки са децом, чему је допринела и тенденција промене судске праксе у вези са додељивањем деце после развода, о чему ће касније бити више речи.

Садржај неких предмета до којих сам успела да дођем, а који се односе на брачне парове из Дубоне, показују различите епизоде бракоразводних парница и детаље различитих животних прича. Тако је један бракоразводни спор, започет 1992. године, окончан тако што се тужиља и тужени нису појавили на другом рочишту, заказаном после тромесечног периода остављеног супружницима за покушај мирења, па је суд сматрао да је тиме тужба повучена (П.1602/92).⁷⁷⁸ У једном другом предмету наилази се на одлуку о споразумном разводу брака, без покушаја мирења, због трајног одсуства једног супружника. Наиме, брак између тужиље и туженог склопљен је 1979. године у Дубони, након чега су супружници отпутовали на привремени рад у Аустрију. Тамо су добили двоје деце, а 1990. године тужени напушта породицу и са својом новом „пријатељицом“ се враћа у Дубону, где очекују принову (П.610/91). Овде треба поменути и садржај једног предмета коме основа није била бракоразводна тужба, већ тужба за утврђивање очинства, која представља екстремни пример поменутог проблема везаног за склапање другог брака и остављање деце од стране разведених мајки. У њему се, наиме, помиње да „тужиља из претходног брака има пет девојчица које су поверене на чување оцу“ (П.718/94).

Док, као што је речено, припадници старијих генерација бездетност виде као једини оправдан разлог за развод брака, млађи сматрају да је то **прељуба**, без обзира на пол њеног починиоца. Занимљиво је, међутим, приметити да садржај овог појма није строго дефинисан и да је често

⁷⁷⁸ Бројеви у заградама означавају број предмета у Окружном суду у Младеновцу.

детерминисан генерацијом којој информант припада. Прељуба се одређује као класично брачно неверство само код адолесцентске популације док код средње и старије генерације она има далеко шире значење. На основу исказа може се закључити да се овим појмом означава свако „недозвољено“ понашање из домена сексуалности, почев од предбрачног полног општења, преко родоскрвних односа, женидбе момка са много старијом, разведеном женом, па до „швалерације“, „преваре“ и проституције. Интересантно је да се раније поменути „позајмица“, у оквиру установе брачног помоћника, не подводи под овај појам. Старији причају да је прељубе било одувек и да се, мада се много више крило него данас, *вазда знало ко се са ким криши по вођу*. Чак је у народу уврежена нека врста веровања да ће се, без обзира на све покушаје да се склоне од радозналих очију јавности, прељубници после шест недеља преступне везе на неки начин сами одати. Често се као покушај да се пронађе легитимни оквир овог односа, помиње склапање побратимства између жене и мушкараца, мада се наводи и велики број случајева када није тражен посебан легитимитет. Што се тиче става према прељуби, он је углавном негативан, па се о онима за које се зна да су јој склони говори са презиром, а неретко искази садрже и огорченост због личног искуства ове врсте. Такав је случај једне мајке чији је *син оставио своју жену, уватио се са једном, а њен муж убио због ње, нашао је са неким. Али стићи ће и њу, да Бог да се са душом не растала! Она се судила са сином. Курва! Син ју је истерао!* Дубоњани сматрају да се склоност ка прељуби и уопште ка свакој врсти, од стране заједнице, негативно означеног понашања, преноси из генерације у генерацију појединих породица. Тако у селу постоје две породице за које се већ деценијама оправдано или неоправдано везује већина прекршаја норми из области полног морала. Генерално, прељуба се сматра грехом и проклетством за кућу, а као илустрација оваквих ставова наводе се примери, услед изванбрачних авантура, растурених и осиромашених

породица и домаћинстава. Супротно овоме, има оних, а то су углавном мушкарци средње генерације, који тврде да брачно неверство не мора бити *пропаст*, уколико човек не заборави да је *породица на првом месту*. *Ако не шкрипи кућа, ако се има и ако су сви задовољни и при том се не зна, нека их, онда и није грех*. *Има ту и хвалисања, који то само причају а не раде*. *То шарање никако не сме да утиче на породицу*. *Породица је светиња*.

Сељани углавном сматрају да се прељубе дешавају због досаде, засићености, губљења заљубљености и интересовања и одсуства поштовања између брачних партнера, а ово се најчешће дешава средовечним супружницима (старим око 50 година). Незаинтересованост млађих за ову врсту односа није, међутим, узрокована њиховом заљубљеношћу и оданошћу, већ, како тврде казивачи, чињеницом да су се млади *одали пићу, па не виде ни своју жену, а камоли туђу*. Иако се и прељуба мужа и прељуба жене негативно карактеришу, постоје извесне разлике у тумачењу једне односно друге појаве. Мужевљеви излети се сматрају опаснијим за опстанак куће и породице, док се женини означавају као теже опростиви. *„Исто је и када муж вара жену и жена мужа, али је већа штета када муж вара*. *Муж хоће да да ван куће, а жена увек вуче за децу*. Став о погубности мушког неверства огледа се и у размишљању да *Жена може да вара, али да нема потребе за разводом, а мушкарац би одмах да се разводи*.

Било како било, на основу разговора са сељанима, може се закључити да у Дубони данас има доста брачних неверстава. То се више и не крије као некада, а честа је пракса да супружници затварају очи пред ванбрачном авантуром свог брачног друга. Дубонски парох каже да овдашњи мужеви евентуалној прељуби своје супруге приступају са паролем *Могу да видим, али немој да чујем*, показујући тиме да је јавно мњење још увек веома битан фактор појединачног идентитета и угледа. Старији углавном

наводе да прељуба не би требало да буде разлог за развод брака, али у „праву на прељубу“ ипак, донекле, дају предност мушком делу популације: *Жена мужу треба да опрости, а он њој мало теже. Њему је најтеже што се прича, шта ће други да кажу.* Девојке у предбрачном узрасту углавном заступају став да би свом мужу могле да опросте овакав изгред уколико би биле сигурне *да је то било нешто успут, а не озбиљно*“, док њихови вршњаци нису у стању да дају *никакве гаранције* за своје понашање у овим шкакљивим ситуацијама. Ипак, иако овде влада генерални став да су мушкарци склонији прељуби, тенденцији пораста броја брачних неверстава знатно доприноси и пораст броја жена које, како каже један казивач *то све више себи допуштају. Посебно ако је жена добро ситуирана, онда се муж направи да не види* Пресек између схватања прељубе као најгорег греха о коме се *чита* у (црквеном) календару и обичне авантуре, којој не треба придавати много важности, може се пронаћи у размишљању једног казивача: *Муж и жена треба да опросте кроз разум, али то ретко ко може. Мора разум да победи срце. Човека превазиђе нека сила, па све што је било чврсто онда попусти. Оставе децу и велику и малу. Треба људи да се уздржавају разумом, али некад има већа сила.*

Но, ако та „сила“ надвлада моћ људског разума, те се супружници, из овог или оног разлога, разведу, пажња и сеоског јавног мњења, а и државних органа, бива усмерена на решење питања **доделе деце једном од родитеља**. С обзиром да је, по традиционалном схватању, дете припадало породици оца, а посебно због невеликих могућности разведених мајки да са децом започну нови живот, она су (деца) после развода најчешће остајала у очевој кући. Осим тога, и суд је најчешће својим одлукама афирмисао ову обичајно-правну норму, додељујући децу оном супружнику који је имао веће економске могућности да задовољи потребе њиховог васпитања и подизања, а то је по правилу био отац. Ово је вероватно један од кључних разлога због кога су се

жене теже одлучивале да напусте брачну заједницу, без обзира на третман који су у њој имале. Данас је за мајке ситуација нешто повољнија, па се оне чешће усуђују на овакав потез. Ипак, с обзиром да дугогодишња економска криза ретко коме, а посебно незапосленим женама са села, оставља простора за самостални живот, у суду се може наћи велики број решења којима су деца додељена оцу. У Центру за социјални рад кажу да данас има више него раније случајева да мајке, напуштајући брачну заједницу са собом поведу и децу (службеници Центра процењују да у 50% предмета деца бивају дедељена мајци) и да се као главни критеријум за доделу деце више не узимају економске могућности супружника, него развојне и емотивне потребе детета. Ипак, због поменутих проблема, ове самохране мајке се врло брзо након развода јављају Центру због нередовног примања алиментације од бившег мужа. Проблем алиментације представља трајан и скоро нерешив проблем услед недостатка правних механизма принудне наплате од самосталних пољопривредних произвођача.

Оно што се у животу савременог села није променило, је однос јавног мњења према женама, које услед развода оставе децу и негде другде заснују нову брачну заједницу. Оне се, без обзира на разлоге који су их на овакву одлуку натерали, посматрају као велике грешнице, које нису биле у стању да срећу своје деце ставе изнад сопствене. Сажалење које народ осећа према остављеној деци, повезано је и са уверењем да *маћеха никада не може бити као мајка*, односно са чињеницом да разведени мушкарац увек има подршку своје најближе околине да се поново ожени, те су деца, у највећем броју случајева, принуђена да одрастају уз маћеху. Жене које се одлучују на развод, овај проблем некад решавају тако што децу одведу код својих родитеља, а ови су, опет по традицији, спремнији да приме мушко него женско унуче. Сарадници Центра за социјални рад наводе да је у последње време све више родитеља који хоће да приме назад своју разведену ћерку, али још увек има и доста оних

који из овог „чина милосрђа“ искључују, ако не сву, а онда женску децу рођену у неуспелом браку.

Иако развод брака изазива мању или већу узбурканост јавног сеоског мњења, које дакле варира од одобравања до осуде овог поступка и стигматизације његових виновника, разведени супружници углавном ступају у **нови брак**. Заснивање ове нове заједнице, као и све до сада наведене ставке из области брачног и породичног живота, подлежу одређеним, неписаним правилима која се углавном односе на различите могућности различитих категорија разведених лица. Перспективе новог брака углавном су одређене економским и социјалним положајем разведеног, као и чињеницом да ли су деца из претходног брака поверена њему на чување. Као што се из до сада реченог већ могло закључити, жене ретко имају могућност да у нови брак поведу децу из претходног, мада ово правило у новије време показује тенденцију промене. Наиме, мушкарци чији је претходни брак разведен због бездетности, као и престарели момци и њихове породице, све више показују спремност да у кућу приме чак и жену са дететом. Најчешћа је пракса да се жени удовац са удовицом и разведени са разведеном, а шансе за нови брак старијих особа из ових брачних категорија бивају повећање евентуалном чињеницом да имају пензију или неки други извор прихода осим оног са пољопривредног имања. У тим ситуацијама се имање обично преписује сину, односно детету из првог брака, а поменута новчана примања наслеђује нови брачни друг. Склапање другог брака, по правилу не прати никаква посебна церемонија, а чест је случај да старији другобрачни живе ванбрачно, без регистрације ове заједнице пред законом. Свакако, с обзиром на то да се брак скоро никада не разводи пред црквеним властима, другом венчању у цркви се не приступа. Ипак, треба рећи да је ово пракса која се усталила почетком шездесетих година двадесетог века, док је за ранији период евидентан број другобрачних који су своју

заједницу потврдили пред олтаром (подаци о овоме могу се наћи у табели на крају овог поглавља).

Највећи проблем по мишљењу сељана, међутим, представља када се девојка загледа у разведеног или удовог човека или младић у распуштеницу или удовицу. Оваквим везама се родитељи оштро противе и често дуго после склопљеног спорног брака не пристају на помирење. Тако је Ж.Т., рођена 1925. године, на питање како се упознала са својим мужем, почела да препричава тешке тренутке на почетку свог брачног живота, који су били обележени унутрашњим сукобом између личних жеља и друштвених норми: *Јууу! Куку мене! Ма ди сам се упознала?! Имала сам неку рођаку, а он био пун, па леп. Ја сам била сиротињка. Да се не фалим сама, али сам била добра. И она ти мени помене, а ја мислим, какви црни да идем ја, он је био жењен. То је било срамота. Дође ти та моја ујна Живана и донесе црно вино и колаче. Да ли хоћу за Милана? Отац и мајка неће да ме дају, а ја сад хоћу... и дођем ти ја за њега. Јаој! Кукам ја 15 дана, нећу за њега. Дођу ми мајка и једна баба, па ми кажу – имаш ту да умреш. Мени не треба да се купу испред моје капије.*

Треба напоменути да се на други брак удових, а посебно удовица гледа нешто другачије него када су у питању разведене особе. Наиме, иако се дакле нови брак тумачи као чин олакшавања, у сеоским условима посебно тешког терета самоће (и у економском и у емотивном смислу), кроз приче казивача провејава посебно поштовање које народ гаји према удовицама које се нису поново удале после смрти свог првог мужа. Ово се посебно односи на удовице које имају децу из, па оне својим целибатом, по мишљењу једног сељана, показују поштовање и према свом покојном мужу и према њиховом заједничком потомству. Обичај је да удови црним изражавају жал за преминулим брачним другом до четрдесет дана после његове смрти, док удовице у црини проводе целу годину. Свакако, по

казивању Дубоњана *док не истекне година нема да неко јавно буде са неким, али има на дивље*. Под ови изразом подразумевају се односи за које се у народу каже још и „успут“ и „шта се закачи“, а сви они упућују на неписано правило да удови чешће него разведени имају (ванбрачне) односе који не претендују да прерасту било у фактичку, било у формалну брачну заједницу.

У табелама које следе приказан је број другобрачних регистрованих у Месној канцеларији, односно венчаних у храму Св. Симеона Столпника у Дубони, као и њихово претходно брачно стање, од 1946 до 1989, односно од 1949 до 1960. године. Упис претходног брачног стања у евиденцију Месне канцеларије престао је 1980. године, а од 1960. године у цркви је склопљено свега два брака између другобрачних супружника, један 1966. године између разведеног мушкарца (46 год) и удовице (39 год) и други 1981. године, између удовца (41 год) и девојке (35 год).

Табела 15:

Број другобрачних парова и њихово претходно брачно стање, регистрованих у Месној канцеларији у Дубони од 1946. до 1980. године

година	број другобрачних парова	претходно брачно стање	година	број другобрачних парова	претходно брачно стање
1946			1948	3	удовац + удовица момак + удовица разведен + девојка
1947			1949	5	разведен + девојка удовац + девојка

година	број другобрачних парова	претходно брачно стање	година	број другобрачних парова	претходно брачно стање
1949	5	удовац + разведена удовац + удовица x2	1958	3	разведен + разведена разведен + девојка удовац + разведена
1950	5	удовац + разведена x2 удовац + удовица x2 момак + разведена	1959		
1951	4	разведен + разведена x3 разведен + девојка	1960	2	удовац + разведена удовац + девојка
1952	3	разведен + разведена x2 разведен + удовица	1961	4	разведен + девојка x2 момак + разведена x2
1953	6	разведен + разведена x3 разведен + девојка x2 удовац + удовица	1962	2	разведен + девојка удовац + девојка
1954			1963	1	момак + разведена
1955	1	разведен + девојка	1964		
1956	1	разведен + девојка	1965	3	разведен + разведена x 3
1957	1	разведен + девојка	1966	2	разведен + разведена x 2

година	број другобрачних парова	претходно брачно стање	година	број другобрачних парова	претходно брачно стање
1967	1	разведен + девојка	1974		
1968	2	разведен + разведена момак + разведена	1975	4	удовац + удовица удовац + разведена момак + разведена x2
1969	3	разведен + девојка x 3	1976	1	удовац + разведена
1970	3	удовац + удовица разведен + разведена удовац + девојка	1977	3	момак + разведена удовац + удовица разведен + разведена
1971	5	разведен + девојка x3 разведен + разведена x2	1978	1	разведен + разведена
1972	4	разведен + девојка x2 удовац + удовица момак + удовица	1979	4	разведена + разведена удовац + удовица момак + разведена удовац + девојка
1973	1	разведен + разведена	1980	овде престаје упис	

Табела 16:

Број другобрачних парова венчаних у цркви Светог Симеона Столпника у Дубони и њихов узраст и претходно брачно стање од 1949. до 1960. године.

Бројеви у заградама представљају број година другобрачних супружника

година	број другобрачних парова	претходно брачно стање
1949	1	удовац (24) + удовица (25)
1950	2	удовац(23) + разведена (23) удовац (30) + удовица (28)
1951	2	разведен (28) + разведена (24) удовац (41) + удовица (41)
1952	2	разведен (29) + девојка (25) удовац (62) + удовица (48)
1953	2	разведен (23) + разведена (27) удовац (55) + удовица (43)
1954	1	разведен (20) + девојка (20)
1955	1	удовац (44) + удовица (34)
1956		
1957		
1958	2	удовац (45) + удовица (39) разведен (29) + разведена (33)
1959		
1960	2	удовац (34) + разведена (32) момак (31) + разведена (26)

Ради стицања целовитог увида у тенденције бројчаних вредности везаних за институције о којима је било говора у претходном поглављу, креирана је и следећа, синтетизована табела. Број развода за период од 1993 до 1998. године допуњен је евиденцијом младеновачког суда.

Табела 17:

Синтетизована табела на основу података из евиденције Месне канцеларије (МК), храма Светог Симеона Столпника у Дубони и Окружног суда у Младеновцу

година	рођења регистрована у МК.	крштења у цркви	ванбрачно рођење	ванбрачно за цркву	бракови регистровани у МК.	бракови венчани у цркви	разводи регистровани у МК.
1946	19				26		1
1947	47				52		6
1948	63	69	2	6	23		3
1949	51	45	4		22	17	
1950	41	43	1		11	7	3
1951	51	47	1	1	23	19	1
1952	39	41	2	2	16	28	3
1953	50	60	4	6	26	17	4
1954	31	41	6	2	21	22	1
1955	33	46	2	2	13	14	
1956	29	38	3	3	12	5	1
1957	15	23	3	2	8	7	1
1958	19	33	4	5	15	10	1
1959	17	24	2	4	9	3	2
1960	26	27	6	1	11	6	
1961	14	17	6	4	12	7	1
1962	10	19	3	3		9	3
1963	14	19		6	15	5	2
1964	12	13		7	13	3	1
1965	17	24	4	9	13	4	3
1966	20	18	2	10	13	4	1
1967	10	21	2	12	16	5	4
1968	10	29	6	16	16	5	

година	рођења регистрована у МК.	крштења у цркви	ванбрачно рођење	ванбрачно за цркву	бракови регистровани у МК.	бракови венчани у цркви	разводи регистровани у МК.
1969	12	27		16	17	1	3
1970	12	24		11	16	3	3
1971	12	21		14	14	6	4
1972	12	25	1	16	16	11	2
1973	7	26	4	9	14	8	1
1974	10	26		13	12	3	2
1975	8	19	2	9	14	4	2
1976	6	17		6	14	9	2
1977	7	21		7	9	2	
1978	4	24		17	7	4	1
1979	9	21		17	15	4	2
1980		15		11	7	2	
1981		27		16	10	6	
1982		20		13	6		
1983		11		7	4	1	1
1984		14		10	5	8	1
1985		11		7	5	4	1
1986		15		8	5	4	
1987		18		10	12	7	
1988		15		5	6	5	1
1989		17		9	13	12	2
1990		25	1	10	7	9	1
1991		20	1	7	8	5	2
1992		38		14	9	5	1
1993		16		8	10	6	2
1994		26	1	8	2	7	3
1995		22	2	7	2	2	3

година	рођења регистрована у МК.	крштења у цркви	ванбрачно рођење	ванбрачно за цркву	бракови регистровани у МК.	бракови венчани у цркви	разводи регистровани у МК.
1996		9	2	3	2	4	1
1997		10		3	2	4	1
1998		10	5		5	1	1

е) Конзервативизам, модернизам и жал за прошлим временима

Покушај резимирања садржаја претходног поглавља, односно, покушај давања једног сажетог, а опет исцрпног суда о савременом србијанском селу и институцијама брака и породице у њему, после свега реченог делује као прилично комплексан проблем. Разноврсност и мултивалентност процеса, ставова, идеја и дешавања просто као да непрестано упућује на ново и ново препричавање и анализирање онога што је већ речено. Но, можда ни то није лоша основа једног резимеа: јединство различитости, приближавање крајности, преплитање дозвољеног и забрањеног, пожељног и презреног, поистовећивање позитивног и негативног, померање граница између идеалног и реалног, јавног и приватног... На први поглед, могао би се из ових контроверзи и алогичности извести закључак о потпуном одсуству било каквог компактног система вредности и правила понашања, а свакако о одсуству оних који су у ранијим временским раздобљима представљали специфичност сеоске средине. Ово се примарно односи на чињеницу да се о савременом селу више не може говорити као о јединственој социоекономској заједници. У традиционалном друштвеном контексту, ова врста јединства условљавала је и специфично,

најчешће врло компактно јавно мњење, као и санкцију за непоштовање неписаних правила понашања. У савременим сеоским условима јавно мњење не представља битан фактор у избору понашања и делања, мада садржи својеврсне параметре на основу којих се може читати место неког феномена у вредносном систему, као и занимљиву усмену хронику села. Одсуство социјалног, као и економског притиска, те немогућност санкционисања непожељних акција која из претходног произилази, чине основну одлику савременог и у селу усвојеног културног обрасца, у коме као једино правило егзистира оно које сугерише потпуну слободу појединачних избора у свакој сфери живота. Но, шта се дешава са ритуалним јединством сеоске заједнице, које је такође било њена битна карактеристика? Видели смо да је једина тачка институционализованог окупљања и заједничких акција сеоског становништва остала ритуална пракса везана поглавито за празнике православне цркве. Ипак, недостатак мисионарења цркве и њеног активнијег и редовнијег учешћа у животу људи, чини остатке ове традиционалне обредности само очуваном ритуалном формом без садржајнијег уплива у приватне сфере сеоске стварности. На основу броја крштених, венчаних и опојаних, наведеног у једној од претходних табела, може се приметити занимљива правилност. Наиме, међу овим вредностима, једину стабилну тенденцију опадања, показује број бракова склопљених у цркви, док број крштених и број опојаних показују релативно променљиве тенденције, које без драстичних скокова и падова углавном задржавају сличне вредности у дужим временским интервалима, бивајући одређене примарно базичним демографским кретањима, а не директно идеолошким утицајима. Број венчања, међутим, представља одраз и вредности наталитета и природног прираштаја, али истовремено и чињенице смањеног утицаја цркве у народном животу. Из овога би се могло закључити да су се најрадикалније промене традиционалног друштвеног концепта одиграле управо у области брачних и породичних

односа, као и полног морала. О овоме може да сведочи и пресек одговора који су мештани Дубоне дали на питање о томе шта сматрају грехом. У већини одговора на првом месту се налази убиство, затим завист, па превара и крађа док се прељуба и родоскрвни односи налазе тек на дну ове лествице. Поред тога, присутност, за традиционална поимања, „преступних“ полних односа и понашања, која одступају од традиционалних модела и у свакодневном слободном говору и у пракси, сведоче о интезивности трансформације овог сегмента вредносног система.

Но, без обзира, или управо са посебним обзиром на раније поменуте контрадикторности и немогућност дефинисања стриктних правила индивидуалних и друштвених акција, пажљивим ишчитавањем и раслојавањем изложене грађе, могу се формирати извесни модели који би требало да потпомогну стварање компактне слике о теми која је била предмет овог истраживања.

Овде треба на првом месту поменути да је међу Дубоњанима широко раширена жал за неким бољим, старим временима, за неком историјски мање или више удаљеном идилом сеоског живота у коме су се *људи више волели и поштовали* и у коме су преовладавали алтруистички мотиви свакодневних делања. Генерална оскудица која је карактерисала то време није реметила „лепоту“ и „једноставност“ тадашњег живљења. То је било време у коме је најважније било сачувати „чист образ“, у коме су се муж и жена *иако се пре брака нису познавали, више волели*, у коме је брука било да се девојка *окопили*, младић напије, да се човек и жена разведу, да *учине прељубу*... За разлику од ових времена, чије су врлине изгледа у неповрат изгубљене, данашњица, у очима казивача, изгледа прилично суморно и бесперспективно. Већина сељана наводи да централно место у систему вредности савременог сеоског живота припада новцу, те да се *стого, данас све ради само ако се има користи. Нема више да се ради из љубави*. Један угледан домаћин

овако експлицира овај проблем: *Данас сви гледају само на паре. Ја нисам никада толико гледао-пара и будала неће никада да нестане, будале се рађају, а паре се праву, а ми треба да се трудимо да не буде пуно будала, а ни пуно пара. Ако човек има пуно пара – награшише, а исто тако и ако има пуно будала.*

Највећи број казивача такође изражава незадовољство према начину на који се у новије време васпитавају деца. Наиме, они чак признају да и сами своју децу *терају да што више уче да би што мање радили*, што оправдавају потребом да их ослободе тешког „кулука“ пољопривредне производње. Генерална искљученост деце из свакодневних радних процеса породице, не даје, међутим, оне резултате који су били циљ овог интезивног родитељског старања, те, како наводи један информант: *Данас деца седе, ништа не раде, пију, фарбају косу и једва завршавају школу.* Неке девојке, као што смо раније поменули, удајом за младића из града, успевају да измакну колотечини све презренијег сеоског живота, док њихови вршњаци дуготрајно остају заробљени у неподстицајној чежњи за урбаним животом. У очима сеоске омладине, град егзистира као синоним разноврсних могућности забаве и разоноде, што се уосталом све више прокламује као мерило квалитета живота уопште, док се код њихових родитеља среће двојак однос према градском животу. Они, са једне стране, за своју децу као најбоље решење виде урбану перспективу, док са друге, што је такође поменуто, град за њих представља симбол нових вредности, различитих од оних „идеалних“, које су садржане у „традицији“ српског верског и националног бића. Но, до експлицитног садржаја појма традиције, као и историјског контекста за који се она везује, тешко је доћи. Параметри на основу којих се он одређује зависе углавном од узраста појединца. Тако, припадници најстарије генерације Дубоњана, дакле они рођени током прве и почетком друге четвртине двадесетог века, о неким институцијама народног живота говоре да их се и они сами сећају само из приче.

Таква је, на пример, ситуација са случајевима снахочества и провере невиности нове младе. Када је реч о другим категоријама брачног и породичног живота, њихова регулација сведочи о високом нивоу патријархалне свести и присуства традиционалних образаца у истој старосној групи. Ови најстарији Дубоњани, као и њихови први потомци о том времену говоре као о златном добу живота српског села. Дубонска омладина, као и млађе генерације њихових родитеља, време „живе традиције“ смештају у прве послератне године (Други светски рат), када је, по мишљењу неких, почела свесна и намерна од стране комунистичке идеологије подржана акција уништавања аграра. У оцени савременог стања скоро сви су једногласни да је *данас све нестало. Све се изгубило и пропало*. Ипак, посебну занимљивост везану за дефинисање овог појма, представља чињеница да је, без обзира на историјски период за који поједини казивачи везују постојање традиционалних модела, њихов садржај мање-више исти. Ово се посебно односи на категорије полног морала и регулисања брачних и породичних односа. Разговор са млађим дубонским нараштајима показао је да код њих постоји амбивалентан однос према традицији. Док је само половина анкетираних осмака дала одговор на питање шта је то традиција, сви су се позитивно изјаснили у вези са потребом њеног чувања. У поменутих одговорима традиција је дефинисана као: *Нешто што треба чувати, обичаји у породици, стари обичаји, кад неко нешто ради по својим веровањима, слава, нешто чега се морамо придржавати, преношење породичних обичаја са колена на колена и стари обичаји који су се очували до данас*. Са друге стране, млади се често о традиционалним обичајима изјашњавају и као о нечем *глупом и непотребном*, на шта треба пристати (када је реч о свадбеним обичајима) само да би се удовољило родитељима.

Но, било како било, на основу сакупљених одговора и комплетне грађе, у размишљањима, ставовима и свакодневном животу савремених Дубоњана може се

констатовати постојање неколико образаца чије разграничавање представља олакшицу у „читању“ друштвене стварности овог села. Овде треба издвојити тзв. традиционални модел, у коме су садржани мање или више апстрактни ставови о томе „како је било некада“, као и реална сећања казивача из старијих генерација о појединим категоријама везаним за тему овог истраживања. Поред овог модела може се исконструисати и својеврсни идеални модел, састављен од ставова савремених сељана о пожељном имиџу одређених појава. Иако се овај образац у много чему поклапа са претходним, разлике које између њих постоје сведоче о процесу трансформације идеалтипских модела система вредности. Осим ових, мање или више виртуелних образаца, може се формирати и један реално постојећи модел који се односи на реалне ситуације и начине решавања и одношења према одређеним појавама. Неки од овде испитаних феномена су регулисани и позитивним законима, па се тако упоредо са претходним може посматрати и вредносни модел сугерисан од стране званичних законодаваца. Ради прегледнијег праћења сличности и разлика, те динамике историјског и идеолошког процеса током кога су били формиран, поменути модели су изложени у табели која следи.

КАТЕГОРИЈА 1:

Правила друштвене и унутарпородичне стратификације

1. Традиционални модел

Економска и друштвена моћ у рукама мушкараца; жене правно изједначене са децом; најстарији чланови породице уживају посебан углед и у јавном и у приватном животу

2. Идеални модел

Равноправност свих, али „да се зна, ко коси, а ко воду носи“.

3. Законом прокламовани модел

Друштвена брига о породици највише подразумева заштиту жена и деце; изједначавање мушкараца и жена у политичким, имовинским и другим правима; акцендовање дечијих права.

4. *Реални модел*

Мушкарци управљају покретним и непокретним имањем. Жене држе новац. Губи се значај јавне сфере; маргинализација „треће генерације“; старачка домаћинства; у вишегенерацијским породицама, најстарији мушкарци још увек уживају значајан углед; центрирање пажње на децу; веће учешће и жена и старије деце у договарању и одлучивању.

КАТЕГОРИЈА 2:

Подела послова унутар породице

1. *Традиционални модел*

Сви су укључени у радне процесе; постоји подела послова на мушке и женске; кућни послови су искључиво женски; деца су од малих ногу укључена у рад на имању.

2. *Идеални модел*

Не постоје мушки и женски послови, али ипак мора да се зна ко обавља дужности у домаћинству; Ослобађање деце тешких земљорадничких послова; преузимање одговорности руковођења имањем од стране најстаријег сина; останак потомака, посебно мушких на имању.

3. *Законом прокламовани модел*

-

4. *Реални модел*

Не постоје послови који су искључиво мушки, али постоје они који су искључиво женски – домаћички послови; у ванредним ситуацијама мужеви раде неке „женске“ послове; деца, посебно женска због школовања не раде на имању, осим преко распуста; незаинтересованост младих да преузму руковођење имањем.

КАТЕГОРИЈА 3:

Положај жена

1. *Традиционални модел*

Погледај категорију 1/1; репродуктивна функција – централна

2. *Идеални модел*

Жена (супруга) не треба да буде запослена. Потребнија је у кући, због деце и домаћинства. Жене би волеле да се запосле због промене и виђања са људима ван своје породице и села.

Жене су еманциповане; оне држе новац и њиме управљају. Главна улога жене је да рађа;

3. *Законом прокламовани модел*

Погледај категорију 1/3.

Насиље у породици је кривично дело; Породичним законом из 2004. први пут се пружа конкретна заштита злостављаним женама, изопштавањем насилника из породице.

4. *Реални модел*

Мали број жена запослен ван пољоприведног имања и то само међу женама млађих генерација; репродуктивна функција-централна; рађање се ограничава; новац најчешће стоји код „газде“, а жене имају оно што успеју да уштеде од продаје на пијаци; већа слобода кретања, коју сеоске жене практично и не користе; ретко где иду без мужа; немају возачке дозволе; већа слобода у опхођењу према мужу и другим мушкарцима; чести случајеви унутарпородичног насиља чије су жртве најчешће жене; немогућност издвајања насилника из породице; минимално повећање могућности разведених жена и самохраних мајки.

КАТЕГОРИЈА 4:

Положај ћерке

1. *Традиционални модел*

У родитељској кући ћерке имају право да добију девојачку спрему и извештан мираз. Ћерке не наслеђују непокретну имовину; Женска деца од малена спремају спрему и учествују у осталим пословима у домаћинству и на имању. Након удаје, могућност повратка у родитељски дом је минимална.

2. *Идеални модел*

Жена треба да има „своје парче хлеба“ - у смислу да треба да буде запослена; школовањем женске деце повећавају се њихове могућности за вертикалну социјалну мобилност; побољшава се и њихов статус у будућем браку и у случају његовог неуспеха; сваки родитељ треба да прими назад своју ћерку услед евентуално неуспелог брака, са дететом или без њега.

Сестра ретко тражи свој део имања од брата.

3. *Законом прокламовани модел*

Мушка и женска деца су изједначена у наследним правима.

4. *Реални модел*

Женска деца су поштеђена тешких послова на имању, чак више него мушка; чешиће се школују; ретко остварују већу вертикалну мобилност од својих мајки; не настављају школовање после средње школе, а често не успевају да комплетирају ни овај ниво образовања; повећан је број родитеља који би примили или су примили назад ћерку која је напустила брачну заједницу, али још увек има оних који то не желе. Повећан број сестара које траже свој део имања или исплату након смрти родитеља; у породицама где нема мушке деце ћерки се „доводи“ муж.

КАТЕГОРИЈА 5:

Положај сина

1. *Традиционални модел*

Мушка деца наслеђују имање; мушка деца се више желе од женске; синови од малена укључени у радне процесе на имању; ако се неко шаље на школовање онда су то мушка деца; потенцирана економска и ратничка улога мушкарца.

2. *Идеални модел*

Сестра не треба да узме свој део имања од брата; „Син ти је све и свја“. Они су „узданице“ које треба да преузму управљање имањем и продуже породично име; „бабине и дедине јуначине“ и татине и мамине „мушкарчине“. Потенцира се полна улога мушкарца. Отац се око свега договара са својим најстаријим сином.

3. *Законом прокламовани модел*

-

4. *Реални модел*

Мушка деца наслеђују имање; сину се родитељи више радују. Дечаци ређе настављају школовање после основне школе; младићи често имају возачке дозволе и допуштење од оца да користе ауто. Син је пред оцем слободнији, него што је случај у старијој генерацији; уколико се школују, ни синови не помажу много на имању; „касно устају, фарбају косу, носе минђушу и иду по кафићима“; највећи проблем је оженити сина.

КАТЕГОРИЈА 6:

Положај деце

1. Традиционални модел

Иако се сматрају даром од Бога, деца заузимају најниже место на лествици друштвене хијерархије; однос са оцем и старијим мушкарцима је ритуализован, и на дистанци; пред оцем се не пуши, чак ни када „деца“ поодрасту.

2. Идеални модел

„Родитељ треба да зна са ким иду његова деца и шта раде“.
Уверење родитеља да између њих и деце нема никаквих тајни.
„За децу се живи и ради“.

3. Законом прокламовани модел

Закон повећава права малолетника на самостално одлучивање и располагање новцем, сопственим имањем и телом; Млађи малолетник узроста 14 година може самостално да одлучи о ступању у сексуални однос; Породични закон из 2004. – малолетник узроста 15 година може самостално да донесе одлуку о медицинској интервенцији.

4. Реални модел

Сва деца се школују; породица је центрирана на децу; велика слобода у опхођењу деце са родитељима, посебно са оцем – у поређењу са традиционалним моделом. Нема случајева малолетне деликвенције, али има случајева злостављања деце, углавном од стране оца или очуха. Деца имају велику слободу кретања и доста слободног времена, али мало садржаја са којим би га испунили. У последње време омладина више пије, а учестала је и употреба марихуане; смањена брига о њиховом кретању, а повећана о комодитету, хигијени и средствима која значе престиж међу вршњацима.

КАТЕГОРИЈА 7:

Положај мушкараца и однос мужа и жене

1. Традиционални модел

Погледај категорију 1/1. Јавни однос мужа и жене је у потпуности дистанциран; жена је скучена у слободи говора, кретања и одлучивања; немогућност самосталне егзистенције жене; деца, услед развода најчешће остају са оцем. Изражено „трпљење“ различитих услова живота и односа, понајвише због деце.

2. *Идеални модел*

„Ми се о свему договарамо“. Жена треба да има извесну самосталност. „Жене су еманциповане“. Човек треба да „пусти“ жену и да је „слуша“, али само „донекле“. Жена треба да поштује мужа, јер ако она не поштује, неће га ни деца поштовати. Жена може да „оде на пиће“ са другарицом, али не и са другом.

3. *Законом прокламовани модел*

Погледај категорију 1/1 и 3/3. Деца се додељују оном супружнику који на бољи начин може да одговори развојним потребама детета.

4. *Реални модел*

„Данас родитељи уче децу, посебно женску да не треба ништа да трпе, ако им се не свиђа свекрва, муж, кућа, треба да напусте.“

Жене углавном нису економски самосталне. Постоји већа блискост и слобода у опхођењу мужа и жене. Тај однос је ослобођен ритуалне понизности која је карактерисала традиционални модел, али је далеко од партнерства. Ипак, с обзиром на „дефицит“ женског становништва на селу, као и повећане законске могућности, њен положај је генерално бољи.

Проблем породичног насиља у коме су жртве жене. Једини „зид“ мушке моћи – физичка сила.

Деца се чешће него раније додељују мајкама.

КАТЕГОРИЈА 8:

Правила „брачног тржишта“

1. *Традиционални модел*

Правило сениората при склапању брака – прво се жене, односно, удају старија браћа и сестре; при избору је битан углед породице и социјално-економски положај у широј заједници; претходно брачно стање условљава, односно сужава избор, па најчешће „свако налази пара према себи“. „Бекрије“ су на лошем гласу.

2. *Идеални модел*

Код младих присутан став да социо - економски фактори при избору нису битни; битна је љубав; ако је младић имао предбрачна искуства, онда нема права да тражи чедну девојку.

Старији кажу да „свако налази пара према себи“.

3. *Законом прокламовани модел*

-

4. Реални модел

Најчешће иде девојка за младића, удовац за удовицу или разведену и обрнуто. Случајеви да је девојка отишла за удовца и обрнуто или, мада теже, момак за разведену или обрнуто, повезани су са млађим узрасним категоријама. Старија удова и разведена лица, по правилу склапају брак између себе. Недостатак девојка на селу, ублажава ова правила.

КАТЕГОРИЈА 9:

Узраст за брак

1. Традиционални модел

Рани бракови, осим економске имају и функцију стављања „младачких страсти“ и нагона у легитимне оквире. Узраст ступања у брак 17-22 године за жене и 18-25 за мушкарце; мушкарци се жене пред одлазак у војску; на основу постојеће евиденције у црквеним књигама –релативно мали проценат малолетничких бракова.

2. Идеални модел

За девојке 20-25, за младиће 25-30 год. Адолесценти, као и њихови родитељи сматрају да је боље да се у брак уђе нешто касније него што су то они учинили.

3. Законом прокламовани модел

Прописан је најнижи, али не и највиши узраст за склапање брака; малолетник испод 16 година старости не може склопити правно ваљан брак; разлика у годинама није брачна сметња.

4. Реални модел

Реалан узраст се није много променио у односу на традиционални модел – види категорију 9/1, посебно за девојке; око четрдесет неочењених момака узраста 25-40 година; смањење броја малолетничких бракова, или смањење пријављеног броја малолетничких бракова, што може бити и у вези са порастом невенчаних бракова.

КАТЕГОРИЈА 10:

Брак

1. Традиционални модел

Једини логични след живота појединца након периода адолесценције; склапа се између младића и девојке који се често не

познају; „људи су се више волели иако се нису познавали“; брак је света тајна која се легализује у цркви; основна функција брака је рађање деце; наглашена је и економска функција.

2. *Идеални модел*

Брак се склапа из љубави; његов смисао је међусобни однос супружника; ако се млади воле треба да се узму чак иако се зна да неко од њих не може да има порода.

3. *Законом прокламовани модел*

Брак је врста уговора; склапа се пред државним властима – обавезно, а пред црквеним факултативно; наглашена је слободна воља супружника за склапање брака; ванбрачна заједница ужива исти статус као брачна; законом се регулишу само имовински односи супружника и додела деце услед развода; морална страна односа је нормирана, али без односне санкције.

4. *Реални модел*

Брак је део животне колотечине; девојке га гледају као усуд у коме ће ретко која успети да оствари своје младалачке снове; основна функција брака је рађање деце; млада и младожења се познају од раније и брак се склапа по личним афинитетима; наглашена је економска функција брака, посебно када је у питању женидба сина који треба да остане на имању; опадање значаја легалне форме брака.

КАТЕГОРИЈА 11:

Невенчано живљење

1. *Традиционални модел*

Ретко је било да девојка „остане“ пре свадбе; невенчано живе малолетни супружници, затим када је изостао благослов девојчиних родитеља за удају, па се чека на помирење; другобрачни; иако се сматра да брак почиње кад почну да „живе“, о невенчанима се прича са осудом; могућа функција невенчаног живљења је „проба“ жениних репродуктивних способности; ипак, није било оних које су напустиле ову невенчану заједницу, иако је било бездетних; уколико би напустила, шансе за нови брак су биле мале.

2. *Идеални модел*

Најбоље је када се венчају; невенчано живљење је ризик.

3. *Законом прокламовани модел*

Ванбрачне заједнице производе иста правна дејства као и брачне; ванбрачном се рачуна заједница која је трајала дужи временски период и/или у којој су рођена деца.

4. *Реални модел*

Брак почиње када почну да „живе“ (заједно); венчање и свадба се одлажу због малолетности, недостатка благослова девојчиних родитеља и из економских разлога. У новије време одлаже се и без неког посебног разлога, што је вероватно последица смањеног значаја правне форме брака; и данас се говори да је овај брак „проба“, мада нема случајева његовог раскида.

КАТЕГОРИЈА 12:

Услови за склапање брака: дозвољени и недозвољени степени сродства; родоскрвни односи

1. *Традиционални модел*

У народу се сматра да не треба да се узимају сродници до деветог колена побочне линије крвног сродства; о овоме се строго води рачуна; из оваквих односа се рађају наказна деца и они представљају проклетство и за будућа поколења. Било је прекршаја забрана између побратима и посестрима. Везе духовног сродства, као што је кумство, најстроже се поштују; случајеви снахочества се памте само из приче, као ретке и патолошке ситуације.

2. *Идеални модел*

Исто као категорија 12/1.

3. *Законом прокламовани модел*

Законом је прописана апсолутна забрана узимања сродника у правој узлазној и силазној линији крвног сродства, а у побочној до четвртог колена, али са могућношћу диспензације (могућност брака између деце рођене браће и сестара)

4. *Реални модел*

И данас се пази на забране узимања у одређеним степенима сродства; многопрепричавани случај о дуплом венчању – два брата за две сестре, изазива различита реаговања – од равнодушности и допуштања јер није оскрнављена крвнородничка веза, до осуђивања због мешања улога у односу на потомство. О појединим и ретким случајевима снахочества се прича са презиром и потпуним неодобравањем.

КАТЕГОРИЈА 13:

Родитељски благослов

1. *Традиционални модел*
Услов будуће брачне среће; родитељи се и договарају око брака; деца могу да не пристану, али обично пристају; ако дође до неслагања девојка „одбегава“. Правих отмица се не сећају.
2. *Идеални модел*
Родитељ не треба да тера своје дете да пође за „недрага“, али мора да зна са ким иде и шта ради; треба да постоји договор; већина анкетираних осмака одговорила је да ће питати родитеље за мишљење, када избор брачног друга буде дошао „на ред“.
3. *Законом прокламовани модел*
Родитељско допуштење није брачни услов; нико не сме приморати супружнике на брак.
4. *Реални модел*
Млади углавном сами одлучују о будућем брачном другу; у време њихових родитеља, родитељски благослов је још увек био веома битан; ипак, син је и даље у ситуацији да теже може да се оглуши о родитељске савете него ћерка, која, уколико родитељи нису задовољни њеним избором „одбегава“. Доста је случајева „одбегавана“.

КАТЕГОРИЈА 14:

Предбрачни односи

1. *Традиционални модел*
Предбрачних односа нема; они се сматрају срамотом и уколико се рашчују представљају озбиљну сметњу будућих шанси на брачном тржишту; ово се посебно односи на девојке; само се из приче сећају да је постојао обичај провере постеље након прве брачне ноћи.
2. *Идеални модел*
Преовлађује став да је боље да девојка нема предбрачне односе; младић који је имао предбрачне односе, нема право да тражи чедну девојку; за девојку која преузме иницијативу у овим односима каже се да је „нико неће, па се сама нуди“.
3. *Законом прокламовани модел*
Недевественост невесте није брачна сметња, чак иако је унапред била договорена.

4. Реални модел

Младићи и девојке често имају предбрачне односе; дуги периоди забављања; девојке често трудне улазе у брак; честа промена партнера; ипак се о девојкама које нису усвојиле овај „савремени“ начин понашања говори са пијететом. Девојке раније ступају у односе него младићи; генерални је став омладине, као и млађих супружника да је боље да се има неко предбрачно искуство.

КАТЕГОРИЈА 15:

Ванбрачно рађање

1. Традиционални модел

Бивало је девојака које су се „окопилиле“, али изузетно ретко; гледане су са презиром, а њихове животне могућности су биле сасвим сужене; из приче се сећају да је било чедоморства; ово је на нивоу претпоставке о томе како је у време када „није било ни лекара ни лека“ решаван проблем нежељене деце; усмена хроника не памти да је негде пронађено неко уморено дете. Помињу се „бабе“ које су вршиле „трљање“ и тако трудницу ослобађале нежељеног плода. Често су се и сами њихови родитељи одрицали ових „грешница“. Вршен је притисак на младића да призна дете.

2. Идеални модел

У селу нема да девојка ванбрачно роди; данас се то решава на други начин.

Родитељи треба да прихвате своју ћерку која ванбрачно роди; сви родитељи су убеђени да се њиховом детету то не може догодити; врши се притисак на младића који је отац детета; он треба да призна то дете и да помаже његово издржавање чак иако неће да живи са њим. Генерални је став да девојка треба да абортира у оваквом случају, а уколико се ради о сопственом детету, овакво решење се не прихвата од стране свих испитаника.

„Абортус је противзаконит, а рођење је законито, али је срамота“.

3. Законом прокламовани модел

Ванбрачна деца су изједначена у свим правима са брачном – у ОЗОБ-у само у односу на своје родитеље, у ЗБПО- и у односу на друге сроднике. У судској пракси, у Србији чедоморство се у последњих десет година двадесетог века јавља као „привилеговани злочин“.

4. Реални модел

Зна се за свега неколико случајева да је девојка родила, мада казивачи сматрају да данас тога има више него некад. Родитељи

девојке врше притисак на младића који је отац детета; судбина девојке која је родила није више тако безизлазна; има нежењених, а престарелих момака који би пристали да се с њом ожене; у неким случајевима родитељи подржавају и помажу ћерки да изврши абортус, у неким је се одричу, а у неким је прихватају са дететом; случај да је девојка „продала дете негде у Немачку“; случај да је девојка оставила дете у дому, а њој се узгубио сваки траг.

КАТЕГОРИЈА 16:

Планирање породице и контрола рађања

1. Традиционални модел

Деца су „благослов божији“. Породица се не планира; рађа се онолико деце колико је „Бог дао“. Припадници најстарије генерације – рођене у првој половини двадесетог века, имали су по троје, четворо и петоро браће и сестара. Они сами почињу да ограничавају рађање, свдећи га на двоје, ређе троје деце. До правне легализације абортуса, намерни побачај врше „бабе“ методом „трљања“. Абортус је грех.

2. Идеални модел

Деца су „Благослов Божији“. „За њих се живи и ради.“ „Деце није никад много“. Породица мора да се планира. Данас деца имају веће захтеве него раније, а и велика је криза. „Свака жена треба да роди колико може“. „Свака жена треба да роди колико хоће“. „Не може ни жена да рађа не знам колико“. Као идеални број јавља се двоје и троје деце. До абортуса не треба да дође, али, „ако се баш деси...“ „Абортус припада удатим женама које су завршиле са рађањем.“ Абортус је грех.

3. Законом прокламовани модел

Резолуција о планирању породице; намерни побачај законом одобрен 1974. године; до тада је био одобрен „само ради заштите здравља“, а од тада је „забрањен само ради заштите здравља“. Породични закон, 2004, особа стара 15 година може самостално да донесе одлуку о медицинској интервенцији.

4. Реални модел

Сви истичу да су деца „благослов Божији“. Ретко која породица има више од два детета; уколико се прво роди мушко дете, често се више и не рађа; већина удатих жена, различитих узрасних категорија, признаје да је имала абортус; такође већина казивача признаје да је раније било мање услова за подизање деце него данас, а опет је деце било више.

КАТЕГОРИЈА 17:

Прељуба

1. Традиционални модел

„Тога је било вазда, али није тако да се зна, као данас.“ Гора је женина прељуба од мужевљеве. Спомине се установа „брачног помоћника“, али то не називају прељубом. Због прељубе се не разводе. Прељуба је грех.

2. Идеални модел

Муж може да опрости ако види, али не и ако чује. Треба људи да опросте „кроз разум“. Не треба због тога да се разводе, то су само авантуре. То човек себи не треба да допусти. Ако породица не трпи онда то није тако страшно, није грех.

Млади сматрају да је прељуба узрок за развод, али треба опростити „ако је то било само нешто успут“.

3. Законом прокламовани модел

Прељуба је бракоразводни узрок, без обзира на то који је од супружника починилац.

4. Реални модел

Прељубом се сматра сваки „преступни однос“ из домена полног морала. О прељубама се много прича и сви тврде да данас тога има много, посебно са женске стране. Ако је жена економски добростојећа, мужеви „затварају очи“. То се ради из досаде и недостатка међусобног поштовања. Због прељубе се разводе – примери некада богатих домаћинстава која су пропала због овог проблема. Село о томе прича.

КАТЕГОРИЈА 18:

Развод

1. Традиционални модел

Једини прихваћени разлог за развод је бездетност. Било је развода, али врло мало. Деца су остајала у очевој кући.

2. Идеални модел

Због деце треба све истрпети и остати заједно. Треба да се разведу, ако немају деце.

3. Законом прокламовани модел

При разводу се не разматра кривица било ког од супружника. Она се евентуално узима у обзир у вези са додељивањем деце једном од родитеља.

4. *Реални модел*

Као најчешћи наведени узрок развода је „несагласност“ нарави и „неподношљивост заједничког живљења“. Реални разлози су насиље, прелуба, бездетност. Број развода не показује битније промене, али у односу на број склопљених бракова, проценат развода расте. Деца се у подједнаком броју додељују оцу, односно мајци.

КАТЕГОРИЈА 19:

Удовиштво

1. *Традиционални модел*

Афирмативан став према удовицама које се нису преудале. Удови су се најчешће удавали, односно, женили. Жене су остављале децу у мужевљевој кући, а неке су их остављале код својих родитеља.

2. *Идеални модел*

Ако удовица има децу из првог брака, не треба да се удаје него да остане са децом; удовац треба да се ожени да би имао помоћ у подизању деце.

3. *Законом прокламовани модел*

4. *Реални модел*

Удови се најчешће удају, односно жене; жене ретко поведу децу у нови брак; деца коју одгаја маћеха гледају се са сажаљењем; уколико су старији, удови региструју нови брак само због регулисања имовинских односа након смрти једног од њих; често живе и невенчано.

Поступна анализа изложене табеле упућује нас најпре на поређење традиционалног и идеалног модела појединих феномена. Иако је садржај идеалног модела често вишеслојан, те се као такав налази између традиционалног и реалног, занимљиво је приметити у којим пољима постоји његово веће, односно мање поклапање са традиционалним. Највеће разлике између ова два обрасца могу се уочити у вези са другом, четвртном, шестом, седмом, деветом, десетом и тринаестом категоријом у табели, дакле у вези са поделом послова унутар породице, положајем деце, а посебно женске,

положајем мушкарца и односом између мужа и жене, узрастом за брак и схватањем функције брака и услова за његово склапање. Код осталих наведених категорија, односно у вези са правилима друштвене стратификације, положајем жена, положајем мушке деце, правилима брачног тржишта, невенчаним живљењем, сродничким односима као брачном сметњом, предбрачним односима, ванбрачним рађањем, планирањем породице и контролом рађања, прељубом, разводом и удовиштвом наилази се на веће или мање подударане традиционалног и пожељног модела. Са друге стране, разлика између идеалног и реалног модела је уочљива кад се ради о правилима друштвене и унутарпородичне стратификације, положају жена, односу између мужа и жене, предбрачним односима, ванбрачном рађању, прељуби, разводу и удовиштву. Традиционални и реални модел поклапају се када је у питању положај мушке деце у породици, правила брачног тржишта, узраста у коме се у просеку склапају бракови, схватању основне функције брака и строгих правила забране родоскрвних односа. Иако већина ових поклапања, као ни разликовања, није апсолутна, посебно када се ради о идеалном моделу који често садржи и елементе традиционалног и елементе савременог, односно реалног одношења према наведеним категоријама, на основу њих се могу донети извесни закључци. Мислим да је на првом месту занимљиво приметити значајно присуство елемената традиционалних образаца у пожељним вредностима везаним за поједине феномене, као и њихово не тако значајно присуство у реалном животу. Са друге стране, значајно је и поклапање идеалних и реалних модела, што поглавито указује на трансформацију и нестајање традиционалног система вредности и укључивање села у глобалне друштвене процесе. Чињеница да се највећи број поклапања традиционалног и идеалног и истовремено разликовање идеалног и реалног модела налази код категорија полног морала, сведочи о напред већ наговештеном закључку. Наиме, идеје и процеси који су се

дешавали и на глобалном и на локалном плану у Југославији и Србији током друге половине двадесетог века, понајвише су утицали на трансформацију полног морала, а тиме и институцију брака и породице. Ипак, овде се мора поменути и чињеница поклапања традиционалног и реалног модела у неким категоријама, која упућује на још увек постојећи конзервативизам сеоске средине, као и економску основу његовог трајања. Ово је видно код схватања репродукције као основне функције брака и у вези са узрастом за склапање брачне заједнице. Стабилну вредност, односно поклапање традиционалног, идеалног и реалног обрасца показале су само категорије које се односе на улогу, положај и статус мушке деце у сеоској породици, правила брачног тржишта и забрану родоскрвних односа.

Одступање идеалних и реалних образаца од традиционалних у појединим категоријама је, може се рећи, мање-више очекивана појава. Она је логична последица глобалних процеса модернизације и трансформације традиционалног друштва. Такође не чуди ни одступање реалних од идеалних образаца, јер ови други често представљају из различитих разлога тешко оствариве појединачне или колективне идеале, или једноставно нереалне, „романтичне“ представе о стварном животу. Оно што, међутим, иницира посебна питања јесу ситуације у којима се срећемо са поклапањем традиционалних и идеалних, а одступањем реалних модела третирања појединих феномена. Ово је посебно изражено у вези са категоријама полног морала, као што су невенчано живљење, предбрачни односи, ванбрачно рађање, планирање породице и контрола рађања, прељуба и развод, али и са положајем жена.

Покушај тумачења овог феномена, налаже нам да се још једанпут вратимо на проблем поентирања главних тачака промене у животу савременог села. Оне су се појавиле као последица свеобухватних и поменутих економско-

политичко-идеолошких трансформација, а саме су биле узрочник промена на локалном нивоу. Мислим да основну констатацију у овом контексту представља запажање о губљењу значаја јавне сфере сеоског живота и оних њених елемената који су у традиционалном културном обрасцу представљали основу сеоског заједништва и међузависности његових житеља. Као најбитније импликације ове промене могу се навести следеће: а) недостатак санкције, односно начина на који је у традиционалном контексту третирано понашање које је угрожавало опстанак заједнице и опште усвојеног система вредности; б) промена положаја и улоге мушких чланова заједнице. Осим опадањем значаја јавне сфере сеоског живота, ова промена је била условљена и процесом еманципације жена. Њиме је економска моћ, која је до тада припадала искључиво мушком делу популације, постала доступна и женама, чиме су, макар и формално, отворене нове могућности у избору модела међуполних односа и понашања. Кажем, *макар и формално*, да бих скренула пажњу на чињеницу да се о дубонским супругама и женама уопште, не може говорити као о онима које су у пуном смислу те речи еманциповане. Но, мислим да је то опаска која би се могла применити на највећи број жена у савременом србијанском друштву, без обзира да ли се ради о сеоској, градској, високо или просечно образованој женској популацији. Наиме, параметар промене положаја дубонских сељанки није ни њихова запосленост, ни партиципација у расподели економске моћи, ни њихова (не)реална могућност економске и друге самосталности, већ управо промена улоге и статуса њихових супруга. Они више нису ни репрезенти своје породице у јавности, ни њени ексклузивни издржаваоци, ни браниоци, па Дубонке, иако вишеструко оптерећене новом унутарпородичном стратификацијом, показују знатан степен ослобођености од традиционалног женског имиџа. Разградња ауторитета мушкарца, супруга и оца, логично је довела и до промене положаја деце, посебно женске, у сеоској породици, што представља следећу битну

тачку трансформације традиционалних друштвених оквира. Занимљиво је да су категорије код којих се реалност не поклапа ни са пожељним ни са традиционалним моделом, углавном оне које су повезане са промењеним понашањем жена, односно девојака. Наиме, иако невенчано живљење, предбрачни односи, ванбрачно рађање, планирање породице, прељуба и развод представљају феномене чије постојање, по логици ствари подразумева актере оба пола, оно што реални модел разликује од претходна два је учесталост ових појава којима је непосредни узрок наведена промена понашања женског дела (сеоске) популације. Посредни узрочник овог процеса је, као што је већ речено, промена положаја мушкараца и у породици и у широј заједници, али и још једна појава коју овде треба поменути. Разградња традиционалног модела унутарпородичних односа довела је до ерозије родитељског ауторитета. Ова је била потпомогнута утицајима „спољног“ света, тј. глобалног друштва, које у савременом контексту више не представља одраз модела породичних вредности, него систем за себе, умногоме различит од првог. Прецизније говорећи, у модерном друштву породица више не представља „друштво у малом“, већ заједницу која се све више налази у процепу између мање или више традиционалних вредности и захтева савремене културе. У таквој, као и у ранијим ситуацијама, породица је и даље огледало друштвене стварности, али она својим вредносним моделима све мање може да утиче и на понашање које ће изабрати њени чланови и на формирање вредносних модела глобалног друштва.

Овакав уплив спољног света у (сеоску) породицу омогућен је понајвише, у првом делу студије описаним, захватима економске политике, којима су трајно нарушене основе аутархичности и самодовољности сеоске и породичне привреде. Међутим, ова промена материјалне основе дотадашњег живота аграра, не би сама по себи могла да буде довољан разлог за тако радикалну трансформацију вредносних система каква се унутар њега десила. Ова

констатација се чини посебно логичном када је реч о наведеним категоријама полног морала, које ни у традиционалном ни у савременом концепту нису директно везане за економски опстанак заједнице. Може се зато рећи да су промене које су се десиле унутар ових институција биле примарно духовног карактера, те да је њихов правац понајвише био условљен насилном или добровољном атеизацијом и секуларизацијом друштва. Овим процесима су трајно (мада не и неповратно?) укинута апсолутни вредносни репери, који би у савременом контексту могли да понуде једино солидно оправдање за одржавање традиционалних и пожељних модела полног понашања.

Овде, дакле, желим да изнесем тврдњу да се религија, односно њено одсуство, а не економија јавља као кључ за разумевање процеса настанка модерног друштва у Србији, што ћу покушати још једном да поентирам у закључном поглављу.

III ЗАКЉУЧАК

или

БРАК И ПОРОДИЦА У СРБИЈИ НА УДАРУ ИДЕОЛОГИЈА

У првом делу студије приказани су различити друштвени процеси и идеје који су имали утицаја на институције брака, породице и полног морала у Србији током друге половине двадесетог века. Видели смо да су се током овог периода, под паролом прогреса и модернизације, прожимала два основна тока у чијим оквирима се одвијала изградња савременог друштва Србије. Идеолошки ниво трансформација, са једне стране, односио се на, најсажетије речено, укидање сваке врсте ауторитета – од земаљског до божанског, док су практичне (опипљиве) промене биле најизразитије на пољу економије и, генерално, материјалне основе друштвеног живота. У последње стога можемо сврстати процесе индустријализације и урбанизације, који су били потпомогнути описаним захватима економске и правне политике (према селу), док у прве спадају процес атеизације и секуларизације друштва, подруштвљавање породице и еманципација жена и деце. Што се тиче основних закључака до којих смо дошли на основу теренског истраживања, они се практично могу применити и на глобалном друштвеном нивоу. То је, уосталом, и поентирано као циљ на самом почетку ове студије, када смо нагласили да савремено село треба посматрати као изолован и синтетизован пример општих друштвених токова. Стога ћемо овде набројати таксативно, још једанпут главна исходишта горе наведених процеса и идеја.

- 1) Основна тачка трансформације традиционалног друштвеног концепта тиче се промене односа јавног и приватног, односно губљења оног значаја који је јавна друштвена сфера имала у поменутиим оквирима. Главне последице ове промене биле су:
 - а) недостатак или губљење санкције за друштвено неприхватљиво понашање,
 - б) промена положаја и улоге мушких чланова заједнице, која је и сама имплицирала
 - б1) промену положаја деце и промену, не толико положаја, колико понашања жена.
- 2) Последице дешавања наведених под првом тачком, најтранспарентније су биле управо у сфери брачних и породичних односа и полног морала, и то у оним њиховим сегментима који су повезани са промењеним понашањем жена, односно девојака.
- 3) Ово спољашње и унутрашње реструктурирање довело је до тога да у савременом друштву, у Србији, породица више не представља „друштво у малом“, већ заједницу која се све више налази у процепу између мање или више традиционалних вредности и захтева савремене културе. У таквој, као и у ранијим ситуацијама, породица и даље представља огледало друштвене стварности, али она својим вредносним моделима све мање може да утиче на понашање које ће изабрати њени чланови и на формирање вредносних модела глобалног друштва.

Питање које се мора на крају поставити је питање које се практично намеће од самог почетка и које би требало да буде основа сваког антрополошког приступа проучавању људског друштва, а то је: зашто су наведене идеје и процеси, који су начелно били спровођени у циљу хуманизације и демократизације друштва и добробити његових припадника, резултирали крајње неповољним психо-социо-демографским

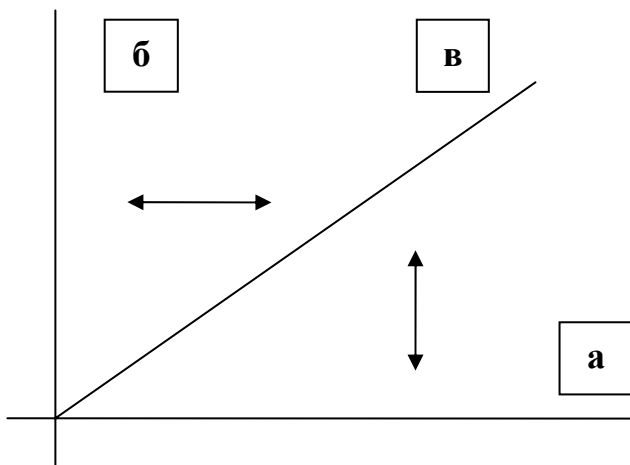
кретањима, описаним у сваком појединачном поглављу ове студије?

Жеља да одговоримо на ово питање враћа нас на више пута помињану, а до сада недовољно експлицирану, *хоризонталу* и *вертикалу* људског постојања.

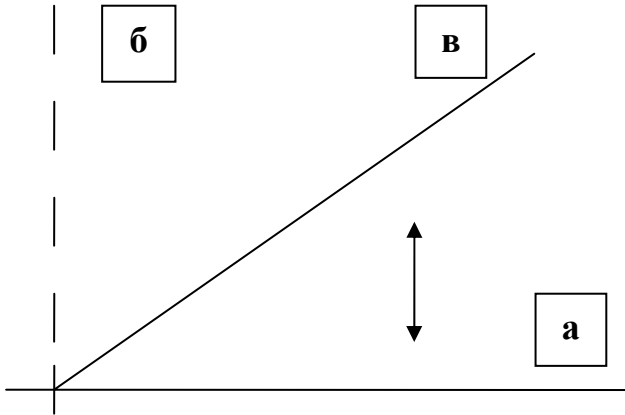
Кратак оглед о вертикалној историји – други део –

Покушајмо, наиме, да свеукупност људског постојања замислимо као координатни систем, у коме се у нултој тачки срећу видљиво и невидљиво људског живота. Хоризонталу (**а**) замислимо као графички приказ историјског времена, са свим видљивим творевинама које карактеришу људско друштво сваке ере: економија, социјалне установе, политичко уређење, правна регулатива, обичаји, технологија, материјална добра... а вертикалу (**б**) као онај невидљиви део стварности, који одвајкада постоји као најуниверзалнија одлика људског друштва. Под овим мислим на тежњу ка трансценденцији реалности која је током историје цивилизације најчешће била институционализована у различитим религијским и верским системима, али и у личној вери појединца. Вредности вертикале су током историје често и саме биле условљене „хоризонталним“ садржајима одређених историјских периода, али је у овом односу важила и обрнута условљеност. Укратко, стварност се непрестано ствара и одвија између ове две димензије, а основну разлику између њих не представља толико критеријум опипљивости колико чињеница и уверење о њиховим крајњим исходиштима. Наиме, оно што вертикални ток чини посебним јесте усмереност његових вредности ка трансцендентном, које историјском (хоризонталном) току даје виши смисао; јер, док су сегменти хоризонталног времена већ по својој природи ограничени и коначни, у вертикалној димензији је оличена вечита људска тежња ка савладавању

једине преостале тајне, тајне смрти, те победи над законима који владају хоризонталном људском историјом. Начини и принципи уређења институција друштва и односа његових чланова, идеје, идеали и вредности на основу којих се формирају специфични културни обрасци, одувек су се налазили под утицајем садржаја обе наведене координате, па се, ради оперативности овог закључка, у поменути систем може увести и својеврсна дијагонала (**в**), чија садржина представља рефлексију садржаја основних координата. У овом „међупростору“ налазе се и институције брака, породице и полног морала, које представљају тачку посебно транспарентног прожимања ових, различитих нивоа стварности.



Иако су се одвијали упоредо са свим осталим процесима који су се дешавали у Србији током друге половине двадесетог века, атеизација и секуларизација друштва су, истовремено, представљали и њихову основу. Обезвређивање, негирање и најзад брисање религијских



садржаја из свакодневног живота, практично је значило укидање вертикале људског постојања. Тиме је и институцијама друштва, формираним унутар овог виртуелног координатног система, одузет њихов сакрални карактер, те су односи унутар дијагонале заиста постали рефлексија искључиво хоризонталне људске историје, а примарно економско-политичко-технолошких процеса савремене цивилизације.

Из свега реченог логично произлази и усмерење, али и ограниченост савремене научне мисли. Изразити рационализам, односно, захтеви за „објективношћу“ и доказивошћу, као основни постулати савремене науке, скоро по правилу условљавају и једносмеран ток мисли, па се садржаји вертикале тумаче искључиво као нешто што је условљено вредностима хоризонтале, док се обрнута условљеност не узима у обзир. Дакле, „невидљиво“ се тумачи „видљивим“, иако је оно прво у ствари покретачка снага другог, тј., по речима познатог православног мислиоца, архимандрита др Јустина Поповића, иако „видљиво, није

ништа друго до љуска око невидљивог...“, иако „оно што је најглавније у човеку јесте невидљиво“⁷⁷⁹

У овим оквирима требало би сагледати и научну критику традиционалног друштвеног устројства (на којој је базирана друштвена теорија у другој половини двадесетог века), у којој се често истиче да су у овом друштвеном контексту односи на релацији појединац–породица били латентно конфликтни, али је ниво друштвеног анимозитета контролисан режимом строгих санкција, друштвено-економским устројством и верским уверењима. Не оспоравајући утицај и присуство ових механизма у функционисању традиционалног друштва, мислим да се у односу на њих мора поставити још једно питање. Наиме, нису ли они можда представљали једини адекватан одговор на потенцијале људске природе и друштва и израз мере подношљивости и конструктивне искористљивости раположиве слободе?

Раније наведене психо-социо-демографске последице модернизацијских процеса сведоче, са једне стране, о недостатности поменутих научних приступа, а са друге, и рекло би се битније, о недостатности „преосталих“ вредносних репера у регулисању темељних друштвених односа. Једном речи, оне сведоче о превеликом бремену слободе у рукама савременог човека. Овоме у прилог иде и чињеница ревитализације религије на глобалном нивоу, која, иако у различитим облицима и са различитим значењима, проистиче из још увек постојеће људске потребе да за свој „хоризонтални“ пут пронађе „вертикалну координату“.⁷⁸⁰

Иако по природи основних постулата научне мисли, ова координата измиче посматрању, чињеница је да само онај

⁷⁷⁹ Архимандрит Јустин Поповић, *Светосавље као филозофија живота*, Ваљево, 1993, 18, 19.

⁷⁸⁰ Павле Евдокимов, *Луда љубав Божија*, Хиландарска библиотека, Хиландар, 1993.

приступ, који феномене људског друштва настоји да сагледа у овој њиховој реалној целовитости, може да се назове антрополошким и може да рачуна да разуме, па чак и прогнозира развој савремене цивилизације.

СКРАЋЕНИЦЕ

- АПФ – Анали правог факултета у Београду
ГДИ – Годишњак за друштвену историју
ГЕИ – Гласник Етнографског института
ГЕМ – Гласник Етнографског музеја
ГСПЦ – Гласник Српске православне цркве
ДЗ – Демографски зборник
ЕС – Етнолошке свеске
ЕР – Etnološki pregled
ЗБЕИ – Зборник Етнографског института
Zbžnojs – Zbornik za život i običaje južnih Slovena
IDN – Institut društvenih nauka
ИНИС – Институт за новију историју Србије
ISI FF – Institut za sociološka istraživanja Filozofskog fakulteta
ISP – Institut za socijalnu politiku
JUNIR – Jugoslovensko udruženje za naučno istraživanje religije
ПИ ЕИ – Посебна издања Етнографског института
Сезб – Српски етнографски зборник
СЛ СРЈ – Службени лист Социјалистичке Републике Југославије
НЕД – Hrvatsko etnološko društvo

ИЗВОРИ

- Архив Окружног суда у Младеновцу
- Demografski pregled, Stanovništvo 2, Beograd, 1966.
- Enciklopedija živih religija, Beograd, 1998.
- Закон о наслеђивању, Коментари и објашњења, Архив за правне и друштвене науке, Београд, 1955.
- Закон о положају верских заједница, ГСПЦ, Београд, 1953, 102.103.
- Књига крштених храма Светог Симеона Столпника у Дубони
- Књига венчаних храма Светог Симеона Столпника у Дубони.
- Књиге пописа 1991, 2002, Републички завод за статистику, Београд.
- Матичне књиге Месне канцеларије у Дубони
- Natalitet u periodu 1963–1964 po demografskim regionima prvog i drugog stepena, Stanovništvo IV/1, Beograd, 1966.
- Pravni leksikon, Savremena administracija, Beograd, 1964.
- Примена члана 30. Закона о државним и матичним књигама, ГСПЦ, април, Београд, 1947, 276–277.
- Представка Савезној влади ДФЈ за одржање црквеног брака, ГСПЦ 11–12, Београд, 1945, 100–102.
- Саопштење ванредног заседања Светог архијерејског сабора Српске православне цркве, ГСПЦ, Београд, 1987.
- Службени гласник Социјалистичке Републике Србије 26, од 30. јуна, 1977.
- Службени гласник Републике Србије 16/95-497.
- Службени гласник Републике Србије 18, од 25. фебруара 2005.
- Statistički prilog, Stanovništvo 1, Beograd, 1962, 151.

- Statistički prilog, Stanovništvo 1, Beograd, 1963, 151–157.
- Statistički prilog, Stanovništvo 1, Beograd, 1964, 89–95.
- Statistički prilog, Stanovništvo 3, Beograd, 1964, 314–324.
- Statistički prilog, Stanovništvo 2–3, Beograd, 1965, 202–300.
- Statistički prilog, Stanovništvo 1, Beograd, 1966, 92–96.
- Statistički prilog, Stanovništvo 3–4, Beograd, 1970, 305–405.
- U pravu si! Vodič kroz pravni sistem Republike Srbije, Beogradski centar za ljudska prava, Beograd, 2003.
- Упутство о вршењу обреда крштења, венчања и сахране у вези са новим државним законима, ГСПЦ, април, Београд, 1947, 274–275.
- Шематизам епархије Шумадијске, Крагујевац, 1998.
- Шематизам епархије Шумадијске, Крагујевац, 1999.

ШТАМПА

- Кнежевић Гордана, *Два мушкарца родила близанце*, Политика, недеља 30. јул, 2000,20.
- *Opasni pokušaji „naučnog opravdavanja pedofilije“*, Misao, Revija za obrazovanje i kulturu 5, Novi Sad, 2004, 41-43.
- Радивојша Бранислав, *Старимо све брже*, Политика 10. мај, 2003, А17.
- Радивојша Бранислав, *Епидемија одложених бракова*, Политика 5. новембар, 2003, 1, А9.
- Тамара Ступар, *Убиство с привилегијом*, Нин, 27. август, 1998,25–27.
- Trajković Mira, *Hoće li nas biti za pod šljivu*, Porodica, jun/jul, 1998, 19–25.
- *Trudnoća bez trudnoće uz veštačku matericu*, časopis Dečko, april, 2004, 20–21.

ЛИТЕРАТУРА

- Аријес Филип, Жорж Диби, *Историја приватног живота 5*, Београд, 2004.
- Аврамов Драгана, *Обавештеност о контрацепцији и контрацептивни статус жена у СР Србији*, *Stanovništvo* 1–4 за 1979, 1980, 1981, Београд, 1981, 188–192.
- *Домaćинство, породица и брак у Југославији*, *Stanovništvo* 1–4, за 1982–1983, Београд, 1983, 204–206.
- Алинчић Мира, *О планирању породице у СФРЈ с правног аспекта*, *Stanovništvo* 3–4 за 1976 и 1–4 за 1977, Београд, 1977, 157–174.
- Аничих Жарко, *Катихизација младих и њена данашња кретања и усмерења*, ГСПЦ, март, Београд, 1983, 51–56.
- Антонијевић Драгана, *Насиље над женама и сексуални морал: потиснута повест устаничког доба у Србији*, ГЕИ САНУ XLVII, Београд, 1998, 65–83.
- Антонић Драган, *Однос етнологије према проучавању хришћанства*, ГЕИ САНУ XLI, Београд, 1992, 227–233.
- Antonovski Ljubomir, *Medicinski aspekti artificijelnog abortusa u Jugoslaviji*, *Stanovništvo* 3–4 за 1976 и 1–4 за 1977, Београд, 1977, 243–257.
- Ahtik Miroslav, *Uticaj religioznih porodica u Srbiji na formiranje religioznog uverenja kod njihovog potomstva*, *Sociologija sela* 31–32, Zagreb, 1971, 21–214.
- Архиепископ Аверкије Џорданвилски, *Света ревност*, Београд, 1998.
- Душан Бандић, *Народна религија Срба у сто појмова*, Београд, 1991.

- Бабић Илија, *Коментар закона о браку и породичним односима*, СЛ СРЈ, Београд, 1999.
- Барјактаревић Мирко, *О најновијем кретању становништва у Србији*, Врањски гласник II, Врање, 1966, 307–312.
- Традиционално привређивање*, ГЕМ 44, Београд, 1980, 41–52.
- Беговић Мехмед, *Може ли се тужба за утврђивање ванбрачног очинства подићи против наследника наводног оца*, АПФ 4, Београд, 1958, 480–483.
- *Породично право*, Београд, 1961.
 - *О ограничењу и лишењу родитељског права*, АПФ 1–2, Београд, 1965, 1–9.
 - *Осврт на рад комисије којој је 1945–1946 поверено да припреми нацрт породичног законодавства*, АПФ 1, Београд, 1969, 73–83.
 - *Како уредити имовинске односе супруга*, АПФ 1–3, Београд, 1972, 57–62.
- Белоник Девора, *Феминизам у хришћанству*, Београд, 2002.
- Berić Berislav, Stevanov M, *Epidemiološko-pravni aspekti problema pobačaja u Jugoslaviji*, Stanovništvo 3–4, Beograd, 1970, 190–197.
- Berković Eva, *Mesto lične i zajedničke potrošnje u preobražaju porodice*, Domaćinstvo, porodica i brak u Jugoslaviji, ISI FF, Beograd, 1981.
- Birne Pjer, *Ljubav*, Beograd, 1999.
- Blagojević Marina, *Roditeljstvo i fertilitet*, Srbija devedesetih, ISI FF, Beograd, 1997.
- *Svakodnevnica iz ženske perspektive: samožrtvovanje i beg u privatnost*, Društvene promene i svakodnevni život: Srbija početkom devedesetih, ur. Silvano Bolčić, ISI FF, Beograd, 1995, 181–209.
 - *Demografska slika Srbije devedesetih: dihotomija i stagnacija*, Društvene promene i svakodnevni život:

- Srbija početkom devedesetih, ur. Silvano Bolčić, ISI FF, Beograd, 1995, 31–55.
- *Diskriminacija: neplaćeno, potplaćeno, potcenjeno*, Mapiranje mizoginije u Srbiji, ur. Marina Blagojević, Beograd, 2000, 477–494.
- Благојевић Мирко, *Приближавање православлу*, Ниш, 1995.
- *Друштвени sukobi i revitalizacija religije*, Religija i razvoj, JUNIR Niš, 1995, 138–143.
- Богдановић Арсеније, *Света тајна љубави*, Православни брак и породица, Светигора, Цетиње, 1995, 5–8.
- Bogdanović Mira, *Modernizacijski procesi u Srbiji u dvadesetom veku*, Srbija u modernizacijskim procesima XX veka I, INIS, Beograd, 1994, 35–58.
- Bogišić Valtazar, *Zbornik sadašnjih pravnih običaja u Južnih Slovena I*, JAZU, Zagreb, 1874.
- Božinović Nada, *Žene u modernizacijskim procesima u Jugoslaviji i Srbiji*, Srbija u modernizacijskim procesima II, INIS, Beograd, 1998, 505–533.
- Bolčić Silvano, *O svakodnevici razorenog društva Srbije početkom devedesetih*, Kulture u tranziciji, Beograd, 1994, 137–145.
- *„Post-socijalistička tranzicija“: kontekst promena društva Srbije početkom devedesetih*, Društvene promene i svakodnevni život: Srbija početkom devedesetih, ISI FF, Beograd, 1995, 13–30.
- Bošnjak Vesna, *Socijalna politika, socijalni razvoj i potrebe porodice*, Sociologija 3-4, Beograd, 1973, 395–406.
- Breznik Dušan, *Demografski pregled*, Stanovništvo 1, Beograd, 1963, 98–111.
- *Sterilitet prvih brakova*, Stanovništvo 1, Beograd, 1967, 41–50

- *Razvitak stanovništva Jugoslavije u posleratnom periodu*, Stanovništvo 3–4 za 1973 i 1974, Beograd, 1974, 11–58.
- *Natalitet i fertilitet stanovništva Jugoslavije*, Stanovništvo 3–4 za 1976 i 1–4 za 1977, Beograd, 1977, 61–107.

Breznik Dušan, Rašević Miroslav, *Razmatranja o populacionoj politici u Jugoslaviji*, Stanovništvo 1–2, Beograd, 1972, 5–14.

Будућност религије, ГСПЦ, јануар, Београд, 1966, 328–331.

Епископ Буловић Иринеј, *Поредак чина венчања у склопу свете литургије*, Православни брак и породица, Светигора, Цетиње, 1995, 45–46.

Burić Olivera, *Godine stupanja u brak i rani brakovi u Jugoslaviji*, Sociologija 1–2, Beograd, 1963, 79–88.

- *Teorijsko-metodološki model za istraživanje porodične transformacije i njegova empirijska provera*, Sociologija 3–4, Beograd, 1970, 331–354.
- *Institucionalni pristup proučavanju porodice i naučna osnova politike prema porodici*, Sociologija 3–4, Beograd, 1973, 407–426.
- *Porodična zadruga i savremena jugoslovenska porodica*, Sociologija sela 40–42, Zagreb, 1973, 85–99.
- *Teorijski okvir za istraživanje povezanosti porodice i društvenog sistema*, ur. Olivera Burić, ISP, Beograd, 1980, 13–47.
- *Porodica i društveni sistem*, Porodica i društveni sistem, ur. Olivera Burić, ISP, Beograd, 1980, 335–358.
- *Domaći poslovi: ostaci ekonomske funkcije porodice*, Porodica i društveni sistem, ur. Olivera Burić, ISP, Beograd, 1980, 261–293.

- *Porodica i društveni sistem, završna razmatranja*, Porodica i društveni sistem, ur. Olivera Burić, ISP, Beograd, 1980, 335–358.
- Burić Olivera, Anđelka Zečević, *Porodični autoritet, zadovoljstvo brakom i položaj supružnika u društvenom sistemu*, Sociologija 3, Beograd, 1966, 69–88.
- Василије, епископ бањалучки, *Извесне појаве код омладине које забрињавају*, ГСПЦ 8, Београд, 1957, 177–180.
- Без аутора, *Ватикански сабор и академска слобода*, ГСПЦ, децембар, 1965, 434.
- Велимировић Николај, *Изнад истока и запада*, Београд, 1996.
- Видицки Марко, *Морал – основни закон социјалног живота*, ГСПЦ 1, Београд, 1952, 39–42.
- Влаховић Петар, *Етничка структура и миграције становништва*, ГЕМ 44, Београд, 1980, 21–40.
- *Становништво Србије у другој половини двадесетог века*, ГЕИ САНУ XXXVIII, Београд, 1989, 51–59.
- Вујошевић Ново, *Положај и улога жене на газдинству*, Sociologija sela 63–64, Zagreb, 1979, 70–83.
- Вукосављевић Сретен, *Ограничавање рађања на селу*, АПФ 1, Београд, 1955, 1–10.
- Гавриловић Љиљана, *Судска пракса као начин превазилажења колизије између обичајног и позитивног права*, ЕС VIII, Београд-Крушевац, 1987, 141–145.
- Galeski Boguslav, *Društvena organizacija – društvene promene na selu*, Sociologija sela 25, Zagreb, 1969, 3–17.
- Герман, патријарх, *Божјиња посланица*, ГСПЦ, децембар 1974, 266–267.

- Ginić Ivanka, *Fertilitet i kontrola rađanja u odnosu na starost udatih žena*, Stanovništvo 3–4, Beograd, 1971, 206–222.
- Golob Matija, *Neka sociološki gledišta o nasleđivanju na seljačkim gospodarstvima*, Sociologija sela 75–76, Zagreb, 1982, 45–52.
- Golubović Zagorka, *Teorijsko hipotetički okvir za istraživanje promena u strukturi porodice*, Sociologija 3, Beograd, 1966, 7–28.
- *Antropologija kao društvena nauka*, IDN, Beograd, 1967.
 - *Teorijsko-metodološki problemi i iskustva u istraživanju porodice kao totaliteta*, Sociologija sela 40–42, Zagreb, 1973, 21–37.
 - *Осврт – антропологија и етнологија – једна или две научне дисциплине?* ГЕИ САНУ XLIII, Београд, 1994, 225–228.
 - *Кulture u tranziciji u istočnoj Evropi i Jugoslaviji: raskorak između kulturnog i nacionalnog obrasca*, Kulture u tranziciji, Beograd, 1994, 35–43.
- Grbić Vesna, Vesković Milica, *Religioznost kao porodična snaga*, Antropologija bolesti i zdravlja, Beograd, 2000, 74–81.
- Грбић Саватије, *Српски народни обичаји из среза бољевачког, Сезб XIV, Живот и обичаји 8*, Београд, 1909.
- Gudac Vera, *Politika komunističke partije Jugoslavije 1945–1953 kao faktor blokiranja modernizacijskih procesa na selu*, Srbija u modernizacijskim procesima dvadesetog veka I, INIS, Beograd, 1994, 151–159.
- Без аутора, *Десет година Епархије шумадијске*, ГСПЦ 6, Београд, 1957, 132–133.
- Дивац Зорица, *Испитивање породице и брака у околини Београда*, ЗБЕИ САНУ 14-16, Београд, 1984, 85–101.

- Dimković Branislav, *Društveni položaj seoske žene*, Sociologija sela 63-64, Zagreb, 1979, 60–69.
- Драшкић Марија, *Породичноправни аспекти артифицијалне инсеминације*, АПФ 4, Београд, 1992, 239–264.
- Draškić Marija, Popović-Obradović Olga, *Pravni položaj žene prema Srpskom građanskom zakoniku (1844–1946)*, Srbija u modernizacijskim procesima II, INIS, Beograd, 1998, 11–25.
- Драшковић Ч, *Пут цркве у двадесет и први век*, ГСПЦ 3–4, Београд, 1965, 124–126.
- Дробњаковић Боривоје, *Смедеревско Подунавље и Јасеница*, Сезб XXXIV, Насеља и порекло становништва 19, СКА, Београд, 1925.
- *Космај*, Сезб XLVI, Насеља и порекло становништва 26, СКА, Београд, 1930.
- Dušковић Vesna, *Crkveno krštenje kao oznaka etničkog identiteta*, Simboli identiteta, Zbornik radova HED, Zagreb, 1991, 177–183.
- Ђаповић Ласта, *Нека питања из обичајног живота*, Зб ЕИ САНУ 10, Београд, 1980, 134–137.
- Ђорђевић Живота, Матковић Гордана, *Резиме дискусије о проблемима политике обнављања становништва у Србији*, Демографски зборник САНУ, књ. I, Београд, 1989, 375–390.
- Dorđević V. Radomir, *Hrišćanstvo na kraju II milenijuma (realnost-budućnost)*, JUNIR, Niš, 2001, 24–28.
- Ђурић Владимир, *Промене у насељима у ФНР Југославији*, Сезб LXXIV, Насеља и порекло становништва 36, Београд, 1960.
- Ђурић Vojislav, *Neki uzroci atomiziranja porodice poljoprivrednika*, Sociologija sela 19–20 Zagreb, 1967, 52–64.

- *Urbanizacija kao proces širenja gradskog načina života na selo*, Sociologija sela 29–30, Zagreb, 1970, 130–140.
- Đurović Smiljana, *Industrijalizacija Srbije i legitimitet za moderni svet dvadesetog veka*, Srbija u modernizacijskim procesima dvadesetog veka I, Beograd, 1994, 133–142.
- Евдокимов Павле, *Тумачење чина свете тајне брака*, Православни брак и породица, Светигора, Цетиње, 1995, 47–55.
- *Луда љубав Божија*, Хиландарска библиотека, Хиландар, 1993.
- Ердеи Илдико, *Опозиција село-град, представе и реалности*, ГЕИ САНУ XLIV, Београд, 1995, 105–113.
- Erlih Vera, *Jugoslavenska porodica u transformaciji*, Zagreb, 1971.
- *Trideset i tri godine transformacije porodice*, Sociologija sela 31–32, Zagreb, 1971, 159–168.
- Živković Gordana, *Kriza moderne realnosti i pravoslavlje*, Religija i razvoj, JUNIR, Niš, 1995, 71–78.
- Živković Jovan, *Religioznost u srpskoj tradicionalnoj kulturi kroz upotrebu rada i delovanja u narodnim poslovicama i izrekama*, Religija i razvoj, JUNIR, Niš, 1995, 172–185.
- Žigmanov Tomislav, *Etička paradigma kršćanstva i kriza vjere*, JUNIR, Niš, 2001, 39–47.
- Zarković Božidar, *Svetosavska filozofija progressa arhimandrita Justina Popovića*, Religija i razvoj, JUNIR, Niš, 1995, 100–102.
- Ilić Jovan, *Kvantitativno-dinamička klasifikacija teritorijalnih jedinica na primeru poratnog menjanja broja stanovnika u SR Srbiji*, Stanovništvo 1–4 za 1982–1983, Beograd, 1983, 29–35.

- Isić Momčilo, *Žena u seoskoj porodici u Srbiji između dva rata*, Srbija u modernizacijskim procesima dvadesetog veka II, Beograd, 1998, 183–200.
- Јањић-Комар Марина, *Механизам уређења породичних односа*, АПФ 1-3, Београд, 1986, 80–83.
- *Сексуална и репродуктивна права младих и пристанак детета*, АПФ 1–3, Београд, 1998, 39–51.
- Јовановић Алекса, *Историјски развитак српске задруге*, Приноси за историју старог српског права, Београд, 1896.
- Јовановић Бојан, *Читање традиције*, ГЕИ САНУ XLIII, Београд, 1994, 137–140.
- Јовановић Жарко, *Modernizacijski procesi na srbijanskom selu u dvadesetom veku*, Tokovi istorije 1–2, INIS, Beograd, 1993, 105–108.
- Јовановић Милка, *Рад Етнографског института на проучавању савремених промена у народној култури*, ГЕИ САНУ XXII, Београд, 1973, 143–149.
- *Стално праћење промена у народној култури на селу*, Зб ЕИ САНУ, књ. 10, Београд, 1980, 65–72.
 - *Преображај народне културе у сеоским и приградским насељима Србије*, ГЕИ САНУ XLI, Београд, 1992, 157–162.
- Каломирос Александар, *Против лажног јединства*, Београд, 1994.
- Карић Владимир, *Србија, Опис земље, народа и државе*, Београд, 1887.
- Клаузер Јагода, *Jedan aspekt ocenjivanja potrebe za populacionom politikom u Jugoslaviji*, Stanovništvo 1-2, Beograd, 1968, 5–35.

- Костић Петар, *Обичаји животног циклуса у околини Београда*, ЗБЕИ 14–16, Београд, 1984, 101–119.
- *Облици наших породица*, ГЕИ САНУ VII, Београд, 1958, 25–46.
- Костић Цветко, *О ауторитету у породици*, ГЕИ САНУ IX, Београд, 1961, 37–59.
- *Seljakova ličnost*, Sociologija sela 21, Zagreb, 1968, 3–14.
 - *Перспективе промене у нашем друштву и култури*, Симпозијум: Етнолошко проучавање савремених промена у народној култури, ЕИ САНУ, Београд, 1974, 129–131.
- Краус-Делпин Хелма, *Улога савета за планирање породице*, Демографски зборник САНУ, књ. I, Београд, 1989, 161–164.
- Кумар Жељко, *Младеновац*, ГЕИ САНУ I, Београд, 1952, 61–88.
- Kuper Jessica, ed, *Political Science and Political Theory*, Social Science Lexicon, London, New York, 1987.
- Лазаревић Анђелка, *Сексуална потенција и импотенција као појам у нашим народним обичајима*, ГЕИ САНУ XXIV, Београд, 1975, 115–127.
- *Контрацепција у нашој етно-медицини и њена примена у савременој здравственој заштити*, ГЕИ САНУ, XXVIII, Београд, 1979, 153–160.
- Лазаревић Љубиша, *Кривични закон републике Србије са краћим коментаром*, Београд, 2002.
- Лазић Десанка, *Дубона*, Смедерево, 1997.
- Lazić Mladen, *Osobenost globalne društvene transformacije Srbije*, Društvene promene i svakodnevni život: Srbija početkom devedesetih, ur. Silvano Bolčić, ISI FF, Beograd, 1995, 57-108.

- Lalović Miroslav, *Fertilitet udatih žena starih 15–49 godina i kontrola rađanja*, Stanovništvo 3–4 Beograd, 1971, 237–253.
- *Kontrola rađanja putem abortusa*, Stanovništvo 3–4 za 1976 i 1–4 za 1977, Beograd, 1977, 211–238.
 - *Plodnost stanovništva i učestalost abortusa u Jugoslaviji*, Stanovništvo 1–4 za 1984 i 1985, Beograd, 1985, 64–74.
- Livada Svetozar, *Socijalno-demografske promene u selu i poljoprivredi*, Sociologija sela 99–100, Zagreb, 1988, 5–25.
- Лукић-Крстановић Мирослава, *Продукција свадбене светковине*, Животни циклус, ЕИ САНУ и Музеј Софија, 2000, 211–213.
- Лукић Радомир, *Наше ново право и сељачко друштво*, Глас САНУ ССLXXX, Одељење друштвених наука 15, Београд, 1971, 145–159.
- *Улога правника у уношењу морала у право*, ГЕИ САНУ XXXII, Београд, 1983, 27–32.
- Maksimović Bratislava, *Prelazak poljoprivrednog stanovništva u nepoljoprivredne delatnosti*, Stanovništvo 1, Beograd, 1964, 5–24.
- Малешевих Мирослава, *Демографске промене у неким насељима у околини Београда*, 36 ЕИ САНУ 14–16, Београд, 1984, 19–56.
- *Осми март – од утопије до демагогије*, ГЕИ САНУ XXXVI–XXXVII, Београд, 1988, 53–81.
 - *Буржоаски феминистички покрет у Југославији или о негирању једне традиције*, ГЕИ САНУ XXXVIII, Београд, 1989, 83–104.
 - *Die gesellschaftliche Gleichberichtigung von Maennern und Frauen im sozialistischen Jugoslawien: Aufbau-und Ausbaujahre*, Sozialismus: Realitaten

und Illusionen, Klaus Roth (H.g), Wien, 2005, 119–129.

Malačić Janez, *Tipovi reprodukcije stanovništva i populaciona politika u Jugoslaviji*, Stanovništvo 1–4, Beograd, 1985, 42–51.

- *Смиривање прекомерног рађања – резултат развоја и/или индучиране транзиције*, Демографски зборник САНУ књ. I, Београд, 1989, 297–312.

Марјановић Милош, *Нека методолошка искуства у проучавању друштвених и културних промена на селу*, ГЕИ САНУ XXIV, Београд, 1985, 9–25.

Marković Petar, Kostić Darinka, *Strukturalne promene na jugoslovenskom selu u posleratnom periodu (1945–1962)*, Sociologija 3–4, Beograd, 1964, 170–183.

Марковић Предраг, *Теорија модернизације и њена критичка примена на међуратну Југославију и друге источноевропске земље*, ГДИ, година I, свеска 1, Београд, 1994, 11–34.

Маршичевић Маја, *Феминизам на ЈУ нивоу (хроника)*, ГЕИ САНУ XXXVI–XXXVII, Београд, 1988, 215.

Мацура Милош, *Претпоставке, начела и циљеви*, Демографски зборник САНУ, књ. I, Београд, 1989, 229–251.

Милаш Никодим, *Правила православне цркве са тумачењима* 1–2, Нови Сад, 1895.

Milić Anđelka, *Promene u supružanskim komunikacijama i njihovi činioci*, Sociološki pregled 2–3, Beograd, 1970, 307–320.

- *Autonomija porodice kao cilj društvene politike*, Sociologija 3–4, Beograd, 1973, 443–458.
- *Preobražaj srodničkog sastava porodice i položaj članova*, Domaćinstvo, porodica i brak u Jugoslaviji, ISI FF, Beograd, 1981, 135–168.

-
-
- *Teorijski i empirijski okvir za istraživanje preobražaja porodice u jugoslovenskom društvu*, Domaćinstvo, porodica i brak u Jugoslaviji, ISI FF, Beograd, 1981, 3–76.
 - *Promene društveno-ekonomskih obeležja domaćinstva*, Domaćinstvo, porodica i brak u Jugoslaviji, ISI FF, Beograd, 1981, 19–76.
 - *Сеошка породица у процесу мењања*, Зборник Матице српске за друштвене науке бр. 81, Нови Сад, 1986, 95–119.
 - *Svakodnevni život porodica u vrtlogu društvenog rasula: Srbija 1991–1995*, Društvene promene i svakodnevni život: Srbija početkom devedesetih, Beograd, 1995, 135–180.
 - *Patrijarhalni poredak, revolucija i saznanje o položaju žene*, Srbija u modernizacijskim procesima II, INIS, Beograd, 1998, 511–559.
 - *Sociologija porodice*, Beograd, 2001.

Милићевић Милан, *Кнежевина Србија*, I Београд, 1876.

Milosavljević Ljubinko, *Hrišćanstvo i njegove alternative*, JUNIR, Niš, 2001, 118–120.

Mitrović Ljubiša, *Pravoslavlje – štiti i bedem protiv duhovne kolonizacije*, JUNIR, Niš, 2001, 132–134.

Митровић Момчило, *Аграрна реформа 1953*, Токови 1, Институт за историју радничког покрета Србије, Београд, 1991, 151–164.

Младеновић Марко, *Петнаест година породичног законодавства у новој Југославији*, АПФ 4, Београд, 1961, 584–594.

- *Mesto porodice u našem društvu*, Osvrt na Prednacrt ustava FSRJ, Gledišta 1, Beograd, 1963, 96–104.
- *Neke alternative porodice*, Gledišta 3, Beograd, 1966, 321–333.

- *Преображај породице у Југославији*, АПФ 5-6, Београд, 1969, 571–574.
 - *Istorijske i ideološke veze socijalne politike i porodice*, Sociologija 3-4, Beograd, 1973, 459–476.
 - *Породично право и планирање породице*, АПФ 5–6, Београд, 1974, 727–740.
 - *Podruštvljavanje porodičnog prava*, Porodica i društveni sistem, ur. Olivera Burić, ISP, Beograd, 1980, 359–374.
 - *Права и дужности супруга личне природе у праву социјалистичких земаља*, АПФ 6, Београд, 1986, 616–633.
- Млинар Здравко, *Socijalistički razvoj sela: materijalna izgradnja i mijenjanje svijeta*, Sociologija sela 65-66, Zagreb, 1979, 16–29.
- Naumović Miomir, *Religija u seoskom i prigradskom prostoru*, Religija i razvoj, JUNIR, Niš, 1995, 196–200.
- Naumović Slobodan, *Upotreba tradicije*, Kulture u tranziciji, Београд, 1994, 95–119.
- Немањић Милош, *Културни образац урбанизације у Србији од шездесетих до осамдесетих година двадесетог века*, ГЕИ САНУ XLIV, Београд, 1995, 61–71.
- Николић Видосава, *Брак код Срба у Метохији*, ЕП 3, Београд, 1961, 58–104.
- *Врањско Поморавље*, Сезб LXXXVI, Живот и обичаји 36, САНУ, Београд, 1974.
- Nikolić Lazar, *Institucija vlasti muža: istorijsko-pravni aspekti*, Марирање мизогиније у Србији, ur. Marina Blagojević, Београд, 2000, 243–267.
- Николић Ристо, *Околина Београда*, Сезб V, Расправе и грађа 2, СКА, Београд, 1903.

- Нишкановић Вилма, *Неке карактеристике свадбених обичаја у Београду на примерима општине Стари град и Нови Београд*, ЕС I, Београд, 1978, 153–166
- Novak Franc, *Problem abortusa u Evropi*, Stanovništvo 3, Београд, 1967, 191–198.
- Обрадовић Марија, *Кривично-правни систем и грађанска права у Југославији (1945–1952)*, Токови 1, Институт за историју радничког покрета Србије, Београд, 1991, 121–139.
- Opasni pokušaји „научног оправдавања“ pedofilije*, Misao, Revija za obrazovanje i kulturu br. 5, Novi Sad, 2004, 41–43.
- Oksfordski filozofski rečnik*, Novi Sad, 1951.
- Павићевић Александра, *Жене и њихова моћ у друштву, Проучавање друштвене симетрије у контексту полних улога*, ГЕИ САНУ XLVIII, Београд, 1999, 73–95.
- *Народни и црквени брак у српском сеоском друштву*, ПИ ЕИ 46, Београд, 2001.
 - *Склапање брака у савременом српском друштву, Два обреда и њихова анализа*, Обичаји животног циклуса, ПИ ЕИ 48, Београд, 2002, 279–291.
 - *The Wedding Act in Serbia in the Light of Social Changes – A Study of Traditional and Contemporary Ceremony*, ГЕИ САНУ L-LI, Београд, 2002–2003, 79–86.
 - *Granice ravnopravnosti*, Kultura 105/106, Београд, 2003, 306–309.
- Павићевић Радован, *Ауторитет и слобода у будућем друштву*, АПФ 4, Београд, 1961, 599–614.
- Павковић Никола, *Традиционално право и савремена сеоска породица*, ГЕИ САНУ XXXII, Београд, 1983, 41–45.

- *Антропологија/етнологија – наука о „другима“*, ГЕИ САНУ XLI, Београд, 1992, 205–211.
 - *Поводом осврта „Антропологија/етнологија – наука о другима“*, ГЕИ САНУ XLIV, Београд, 1995, 326–330.
- Павле, епископ, *Питања и одговори*, ГСПЦ, фебруар, 1982, 35–40.
- Павловић Јеремија, *Живот и обичаји народни у Крагујевачкој Јасеници у Шумадији*, Сезб XXII, Живот и обичаји 12, Београд, 1921.
- Павловић Леонтије, *Вук Стефановић Караџић и Смедерево*, ПИ Музеја у Смедереву 14, Смедерево, 1982.
- Пантелић Никола, *Из друштвеног и породичног живота*, Етнолошка истраживања Бора и околине, ГЕМ 38, Београд, 1975, 115–122.
- Рапић Жарана, *Sociologija i feminizam*, Istraživačko - izdavački centar SSO Srbije, Beograd, 1980.
- Penev Goran, Kostić Goran, *Starenje i feminizacija poljoprivrednog stanovništva Srbije bez pokrajina*, Stanovništvo 1–4 za 1984 i 1985. god, Beograd, 1985, 115–129.
- Перић Димшо, *Прилог проучавању питања веронауке у периоду од 1945–1992*, ГСПЦ, април, Београд, 1993, 67–71.
- *Место црквеног права у систему правних наука и његова потреба данас*, АПФ 1–3, Београд, 1997, 110–121.
- Петрић Вера, *Кривична дела против живота и тела у судској пракси Србије за време кнеза Милоша*, АПФ 1, Београд, 1959, 76–95.
- Petrić Nevenka, *Društveno-politički aspekti planiranja porodice u Jugoslaviji*, Stanovništvo 3–4 za 1976 i 1–4 za 1977, Beograd, 1977, 147–157.

- Петровић Ж. Петар, *Живот и обичаји народни у Гружи*, Сезб LVIII, Живот и обичаји 26, САН, Београд, 1948.
- *Шумадија*, ГЕМ 26, Београд, 1963, 141–165.
- Petrović Mina, *Sklapanje i razvod braka prema školskoj spremi*, Stanovništvo 3–4, Beograd, 1994, 65–87.
- Петровић Мирјана, *Земљорадничко задругарство у Србији (1945–1953)*, Токови револуције XVI–XVII, Београд, 1982, 171–324.
- Petrović Ruža, *Demografsko-strukturalna obeležja braka u Srbiji*, Sociologija 1, Beograd, 1975, 67–90.
- *Odlike braka u Jugoslaviji*, Domaćinstvo, porodica i brak u Jugoslaviji, ISI FF, Beograd, 1981, 169–240.
- Pešić Zagorka, *Marksističko shvatanje slobode ličnosti*, Beograd, 1958.
- Поњавић Зоран, *Брачни уговор*, АПФ 5, Београд, 1995, 519–530.
- Поповић Владан, *Православље и проблем хришћана у сектору наглих социјалних промена*, ГСПЦ 7, Београд, 1963, 264–278.
- *Православна црква каква нам је данас потребна*, ГСПЦ 10, Београд, 1965, 302–305.
- Поповић Јустин, архимандрит, *Светосавље као филозофија живота*, Ваљево, 1993.
- Прелић Младена, *Анализа женске штампе између два рата у Београду*, ГЕИ САНУ XXXVIII, Београд, 1989, 105–124.
- „*Мир-Јам одговара читаоцима*“, ГЕИ САНУXLII, Београд, 1993, 81–101.
- Прошић Мирјана, „*Једнакост*“ *гласило жена социјалдемократа (Београд 1910–1912, 1914) и раднички покрет за еманципацију жена*, ЕС VII, Београд – Топола, 1986, 7–21.

- *Женско питање у Србији крајем 19. и почетком 20. века и часопис Домаћица (1879–1914)*, ГЕИ САНУ XXXIV, Београд, 1985, 47–71.
 - *Predgovor, Kulture u tranziciji*, Београд, 1994, 9–11.
 - *„Друга Србија“ – мировни и женски покрети*, *Kulture u tranziciji*, Београд, 1994, 179–199.
- Пулјиз Вlado, *Seljaštvo u Jugoslaviji*, *Sociologija sela* 99–100, Загреб, 1988, 5–25.
- Радић Радмила, *Утицај развоја Српске православне цркве на модернизацијске процесе у Србији и Југославији*, *Srbija u modernizacijskim procesima XX века I*, Београд, 1994, 349–355.
- *Неки проблеми историографског истраживања односа државе и верских заједница на југословенском простору*, ГДИ, година I, свеска 2, Београд, 1994, 213–215.
 - *Држава и верске заједнице 1945–1970*, I-II, Београд, 2002.
 - *Verska elita i modernizacija, Teškoće pronalaženja odgovora*, *Srbija u modernizacijskim procesima devetnaestog i dvadesetog века III*, Београд, 2003, 153–190.
- Радишић Јаков, *Експерименти на човечијем ембриону који је створен in vitro – границе допуштеног*, АПФ 4, Београд, 1994, 221–238.
- Радовановић Миљана, *Традиционално наслеђе и савременост – нека питања примењене етнологије*, Симпозијум: Етнoлошко проучавање савремених промена у народној култури, ПИ ЕИ САНУ, Београд, 1974, 15–21.
- Радовановић Миљана и Десанка Николић, *Закључна разматрања о резултатима проучавања промена у народној култури на селу у Србији*, 36 ЕИ САНУ 10, Београд, 1980, 138–146.

- Радовановић Светлана, *Становништво градова и села у Србији после Другог светског рата*, ГЕИ САНУ XLIV, Београд, 1995, 55–60.
- Радовић Амфилохије, митрополит, *Светосавско просветно предање и просвећеност Доситеја Обрадовића*, Основи православног васпитања, Врњачка Бања, 1993, 247–275.
- *Предговор*, Изабрана дела владике Николаја, књ. 1, Београд, 1996, 9–22.
- Rajković Zorica, *Neke specifičnosti sklapanja braka na selu*, EP 11, Beograd, 1973, 105–108.
- Rančić Miroljub, *Fertilitet, kontrola rađanja i planiranje porodice u odnosu na trajanje braka*, Stanovništvo 3–4, Beograd, 1971, 223–236.
- *Neke karakteristike seoskog stanovništva SR Srbije*, Stanovništvo 3–4 za 1975 i 1–2 za 1976, Beograd, 1976, 175–186.
 - *Migracije, urbanizacija i prirodno kretanje stanovništva*, Stanovništvo 1–4 za 1984, Beograd, 1985, 5–13.
- Rančić M, Došić D, *Problemi savremenog sela u Jugoslaviji*, Osvrt na savetovanje „Strukture, glavni procesi i njihove socijalne posledice“, Stanovništvo 1–2, Beograd, 1969, 97–106.
- Rašević Mirjana, *Ka razumevanju abortusa u Srbiji*, Beograd, 1993.
- Рашевић Мирослав, *Мере у прилог рађања*, Демографски зборник САНУ књ.1, Београд, 1989, 313–325.
- Rečnik sociologije i socijalne psihologije*, Zagreb, 1977.
- Rihtman Auguštin Dunja, *Tradicionalno mišljenje*, Sociologija 1, Beograd, 1974, 73–86.
- Светиња живота и чедоморство*, зборник радова, Светигора, Цетиње, 1995.

- Свето писмо Новог завета, Београд, 1993.
- Sentić Milica, *Karakteristike razvoja sklopljenih i razvedenih brakova u Jugoslaviji*, Stanovništvo 4, Београд, 1964, 329–339.
- *Uticaj narodnosti i religije na fertilitet stanovništva Jugoslavije*, Stanovništvo 3-4, Београд, 1971, 278–296.
- Sentić Milica i Breznik Dušan, *Demografske karakteristike etničkih, religioznih i rasnih grupa*, Stanovništvo 3–4, Београд, 1968, 141–183.
- Слијепчевић Ђоко, *Историја Српске православне цркве I–III*, Београд, 1991.
- Stanković Biljana, *Novi morbiditet mladih*, Stanovništvo 1–2, Београд, 2002, 53–76.
- Stanković Đorđe, *Savremena antinaučnost i modernizacija Srbije*, Србија у модернизацијским процесима I, INIS, Београд, 1994, 211–216.
- Stefanović Đuro, *Uticaj industrijalizacije poljoprivrede na ugled занатанја seljaka*, Sociologija sela 105–106, Загреб, 1989, 285–291.
- Стефановић-Караџић Вук, *Географическо-статистическо описаније Србије*, Даница за 1827 годину, Београд, 1964, 82–133.
- *Житије Ајдук Вељка Петровића*, Даница, Забавник за 1826, Дела Вука Караџића, Београд, 1969, 41–53.
- Stefanović Lada, *Greek Theatrein the Context of Cult and Culture, Diferent Theoretical Approaches*, ГЕИ САНУ LIV, Београд, 2006, 361-374.
- Стефановић Светлана, „Женски покрет“ о проблему брака, слободне љубави и сексуалног васпитања, проституције и контроле рађања, ГДИ, година V, 1–3, Београд, 1998.

- Stojanović Dubravka, *Srpska socijaldemokratska partija između političke moderne i revolucionarne ortodoksije*, Srbija u modernizacijskim procesima I, INIS, Beograd, 1994, 297–307.
- Стојанчевић Видосава, *Савремене промене у традиционалним сродничким односима, браку, породичном и друштвеном обичајном животу*, 36 ЕИ 10, Београд, 1980, 117–133.
- Стојковић Б. Андрија, *Јован Жујовић о религији и цркви*, ГЕИ САНУ XXXIX, Београд, 1980, 33–43.
- Stopte Heiskanen Veronika, „*Holistički*“ *nasuprot „partikularističkom“ pristupu porodičnoj politici*, Sociologija 3–4, Beograd, 1973, 487–501.
- Subotić Dragan, *Pravoslavni Bogočovек i evropski čovekobog – mogućnost za toleranciju i ekumenizam*, Religija i razvoj, JUNIR, Niš, 1995, 70–84.
- Sudžum Ratko, *Socijalno osiguranje u Srbiji u dvadesetom veku*, Srbija u modernizacijskim procesima I, INIS, Beograd, 1994, 273–288.
- Tasić Dragoljub, *Starenje stanovništva SR Srbije van teritorija SAP*, Stanovništvo 1–4, Beograd, 1981, 193–224.
- Todorović Gordana, *Reprodukcija i plodnost stanovništva Srbije*, Stanovništvo 3–4, Beograd, 1991, 57–89.
- *Stavovi stanovništva o veličini porodice i abortusima planiranja*, Stanovništvo 3–4 za 1976 i 1–4 za 1977, Beograd, 1977, 175–190.
- Tomanović-Mihajlović Smiljka, *Svakodnevnica dece u društvu u tranziciji*, Društvene promene i svakodnevni život: Srbija početkom devedesetih, ur. Silvano Bolčić, ISI FF, Beograd, 1995, 211–227.
- Trgovčević Ljubinka, *Образованје као чинилац модернизације у Србији у деветнаестом веку*, Srbija u modernizacijskim procesima I, INIS, Beograd, 1994, 217–232.

- Trkulja Jovica, *Aporije neuspele modernizacije u prvoj i drugoj Jugoslaviji*, Tokovi istorije 1–2, Beograd, 1994, 17–30.
- Ćimić Esad, *Ateizam i religija*, Sociologija 3–4, Beograd, 1970, 387–397.
- Ђоровић Владимир, *Покрет и дела*, Београд, 1920.
- Филимоновић Драгиша, *Активност у Србији у вези са рехабилитацијом рађања*, Демографски зборник САНУ, књ. 1, Београд, 1989, 43–45.
- Филиповић Миленко, *Живот и обичаји народни у Височкој нахији*, Сезб, LXI, Живот и обичаји 27, САНУ, Београд, 1949.
- *Таково*, Сезб LXXV, Насеља и порекло становништва 37, САНУ, Београд, 1960.
 - *Таковци*, Етнолошка посматрања, Сезб, LXXXIV, Расправе и грађа 7, САНУ Београд, 1972.
- Укидање анатеме, ГСПЦ децембар, Београд, 1965.
- First Ruža, *Transformacija seoske porodice*, Gledišta 12, Beograd, 1972, 1603–1616.
- *Hipotetski okvir za istraživanje poljoprivredne porodice*, Sociologija sela 40–42, Zagreb. 1973, 5–20.
 - *Učešće ženskih članova u odlučivanju u suvremenoj seoskoj porodici*, Sociološki pregled 1, Beograd, 1979, 78–87.
 - *Žena u ruralnom i agrarnom razvoju Jugoslavije*, Sociologija sela 63–64, Zagreb, 1979, 9–22.
- Hauzen Karin, *Polarizacija polnih karaktera*, Rađanje moderne porodice, ur. Anđelka Milić, Beograd, 1988, 212–234.
- Hodžić Alija, *Urbanizacija kao element kulturne transformacije sela*, Sociologija sela 79–81, Zagreb, 1983, 127–138.

- Цвејић-Јањић Олга, *Правни аспекти екстракорпоралне фертилизације*, АПФ 5, Београд, 1968, 480–488.
- Светковић Владимир, *Usud moderniteta*, Србија у модернизацијским процесима двадесетог века I, INIS, Београд, 1994, 35–58.
- Цетинић Марина, *Поглед на питање да ли је потребно преиспитивање инкриминације силовања*, АПФ 1–2, Београд, 1995, 80–91.
- Цисарж Бранко, *Црквено право II*, Брачно право и црквено-судски поступак, Београд, 1973.
- Чин заручења и венчања, православни брак и породица*, Светигора, Цетиње, 1995, 27–44.
- Ћулиновић-Констатиновић Весна, *Razvoj i vrijednost otmice kao društvene institucije*, ЕР 10, Цетинје, 1972, 83–89.
- Šeregnev Е, *Savetovanje o problemima prekida trudnoće i kontracepcije*, Stanovništvo 4, Београд, 1963, 540–544.
- Šuvar Stipe, *Neki aspekti konfliktnih odnosa selo-grad u našem društvu*, Sociologija sela 35–36, Zagreb, 1972, 3–16.
- Шуловић Војин, *Обнављање становништва Србије у светлу репродуктивне физиологије*, Демографски зборник САНУ, књ. I, Београд, 1989, 25–42.

IDEOLOGIES AT WORK

- Marriage, family and sexual morality in Serbia in the second half of 20th century -

Abstract

The paper is a result of studies of marriage, family and gender morality in Serbia in the second half of XX century. The elaboration of basic theoretical and methodological issues, problems and framework in the first part is followed by a critical analysis of social theory, policy and legal regulations which refer to the mentioned institutes in the relevant period. The paper emphasizes key processes and ideas which had impact on transformation of marriage and family towards modern trends. The processes of industrialization, urbanization and economic restructuring, founded in the ideas of progress, modernization and democratization of the society, resulted in a specific trend in transformation of marriage and family in modern society in Serbia.

The paper emphasizes interweaving of ideological and material levels of changes; thus, the cause-and-effect analysis elaborates the economic measures for the transformation of material base for existence of the traditional family (agrarian reform, Law on inheritance, compulsory deliveries, collectivization) and the society (migrations caused by processes of industrialization and urbanization), as well as different ideas proclaimed and conducted through the measures of official (as well as alternative) social and cultural policies (introduction of atheism and secularization, introduction of compulsory elementary education, emancipation of women and children, desacralization of marriage, socialization of the family, the idea of free parenthood, family planning, limitation of birthing).

In the stated framework, the idea of “freedom” appeared as an overwhelming ideology aimed at “liberating” a human being from any kind of forced activity: from economic and work-related to legal and moral. Abolishment of authority which may be singled out as one of the key traits of the studied period primarily referred to abolishment of belief in eschatological justification of historic facts, so that “liberation” from Divine authority appears as a cause and result of all other “freedoms”: freedom from work, freedom of/from love, freedom from parental and marital obligations, freedom from responsibility, sanctions, etc.

The changes caused by these processes and ideas are documented in the demographic and statistical reports from the period. Thus, the paper contains comparative data on values and rates of birth, fertility, birth rates in different intervals in the second half of XX century, as well as data on the number of marriages and divorces, family structures, the number of abortions, sterility, and all the other data related to transformation of marriage, family, and gender morality in contemporary society in Serbia.

The first part of the paper is thus dedicated to general trends and changes at global society level, while the second part comprises results of the study of marriage and families in the village of Dubona and nearby villages in north Sumadija, which serves as an operational and synthesized example of developments in general.

The village is treated in a monographic manner, and the major part of this segment of the study relates to relevant institutions. Therefore, the emphasis lies upon changes in relations between private and public life in the countryside which largely resulted in changes in structure of social powers and authorities. This is the perspective from which inter-family relations are observed, as well as the change in the position of women, men, children, and the elderly. Reducing social life in the village to ritualized, traditional forms (without traditional

meaning and functions, however), suited erosion of authority of male members of the community, which proved to be the key moment in the change of the position (or, rather, behaviour) of women, especially children and youth. The lack of social sanctions that used to exist in the traditional cultural context, which is also connected to the changed relation between the public and the private, caused changes in limits between the forbidden and the allowed, the desirable and the real.

The consequences of the developments mentioned were most transparent in the field of marriage and family relations and gender morality, especially in the segments connected to changed behaviour of women, that is, girls.

The conclusion reached based on the analysis of the collected materials, which may also be applied at the global society level, is that the family no longer represents “the society on a small scale”, but a community which is increasingly placed in a gap between more or less traditional values and requirements of modern culture. In such a situation, as well as in previous ones, the family is still a reflection of social reality, but its value models decreasingly influence behaviour selected by its members and determination of value models of the global society.

The conclusion of the study aims at providing the answer to the question why the stated ideas and processes, which were generally implemented in order to contribute to humanization and democratization of the society and welfare of its members resulted in extremely unfavourable psycho-socio-demographic trends, explained in each chapter of the study. It has been suggested that a wholesome anthropological approach should imply answers to fundamental issues of human existence, which, however, is not possible in case social and cultural phenomena are regarded only on their “horizontal” level. Although the proposed “vertical” dimension does not suit the principles of science oriented and determined in a positivistic manner, the lack of insight into historic periods conditioned by the “vertical”

coordinate of human existence makes any answer to the above questions incomplete.

CIP - Каталогизација у публикацији
Народна библиотека Србије, Београд

173:392(497.11)"19"
316.75:392(497.11)"19"
305(497.11)"19"

ПАВИЋЕВИЋ, Александра Б.

На удару идеологија : брак, породица и полни морал у Србији у другој половини 20. века / Александра Б. Павићевић ; уредник Драгана Радојичић. - Београд : Етнографски институт САНУ, 2006 (Београд : Академска издања). - 400 стр. : табеле ; 20 см. - (Посебна издања / Српска академија наука и уметности, Етнографски институт ; књ. 57)

На спор. насл. стр.: Ideologies at Work : marriage, family and sexual morality in Serbia in the second half of 20th century. - Тираж 500. - Напомене и библиографске референце уз текст. - Библиографија: стр. 369-395. - Summary.

ISBN 86-7587-038-8

а) Идеологија - Србија - 20в б) Брак - Србија - 20в ц)
Породица - Србија - 20в д) Међуполни односи -
Србија - 20в

COBISS.SR-ID 136249100