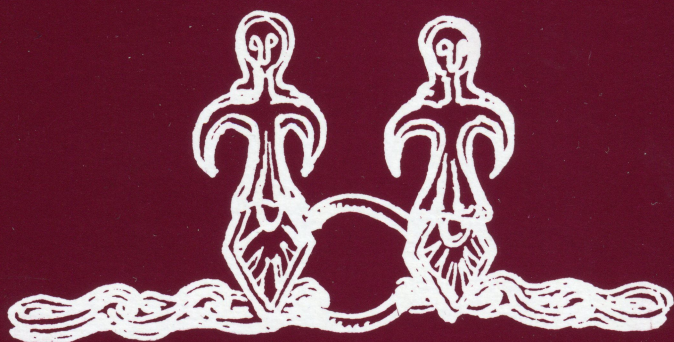


Александра Павићевић

НАРОДНИ И ЦРКВЕНИ БРАК У СРПСКОМ СЕОСКОМ ДРУШТВУ



АЛЕКСАНДРА ПАВИЋЕВИЋ

**НАРОДНИ И ЦРКВЕНИ
БРАК У СРПСКОМ
СЕОСКОМ ДРУШТВУ**

СРПСКА АКАДЕМИЈА НАУКА И УМЕТНОСТИ
ЕТНОГРАФСКИ ИНСТИТУТ

ПОСЕБНА ИЗДАЊА

Књига 46

Уредник

Никола Пантелић

Рецензенти

Драгослав Антонијевић

Бранко Ђупурдија

Примљено на Седници Одељења друштвених наука САНУ
одржаној 13. XII 2000 године на основу реферата
дописног члана Драгослава Антонијевића.

Публикација је резултат рада на пројекту
ЕТНОЛОГИЈА СРПСКОГ НАРОДА И СРБИЈЕ, који је
финансиран у целини од стране Министарства за науку и
технологију Републике Србије.

UDK 173.1:281.961(427.11)

АЛЕКСАНДРА ПАВИЋЕВИЋ

**НАРОДНИ И ЦРКВЕНИ
БРАК У СРПСКОМ
СЕОСКОМ ДРУШТВУ**

Етнографски институт САНУ

Београд 2000.

THE SERBIAN ACADEMY OF SCIENCES AND ARTS
ETNOGRAPHICAL INSTITUTE

SPECIAL EDITIONS
Volume 46

ALEKSANDRA PAVIĆEVIĆ
**FOLK AND CHURCH MARRIAGE IN
SERBIAN RURAL SOCIETY**

Секретар уредништва
Марија Ђокић

Технички уредник
Мирослав Нишкановић

Компјутерска обрада
Иван Љубојевић

Лектор
Биљана Сикимић

Коректор
Слободанка Марковић

Превод резимеа
Александра Павићевић

Тираж 500

Штампа
Чигоја штампа – Београд

Садржај

УВОД	7
I ОКВИРИ ПРОУЧАВАЊА	11
1. Религија и морал, 11. – 2. Обичајно право као оквир проучавања народног брака, 12. – 3. Канонско право као оквир проучавања црквеног брака, 13. – 4. Важнији историјски подаци о прожимању живота цркве и народног живота, 14.	
II ПРАВОСЛАВНО УЧЕЊЕ О БРАКУ	23
1. Брак као света тајна, 23. – 2. Чин зарука и венчања и његово теолошко значење и тумачење, 24. – 3. Свето писмо - основа православног учења о браку, 26. 4. Хришћанство и полност 28.	
III УПОРЕДНО ПРОУЧАВАЊЕ НАРОДНОГ И ЦРКВЕНОГ БРАКА	31
1. Афирмација брака, 31. – 2. Заруке, 35. – 3. Услови за ступање у брак и неки специфични сроднички односи, 38. /Благослов родитеља, 38. – Сродство и сроднички односи, 42./ – 4. "Прибављање "невесте", 57. – 5. Предбрачни односи, 62. /Полни живот младих пре брака, 62. – Ванбрачни пород и контрола рађања, 69/. – 6. Ванбрачни односи, 78. – Блуд, 80. – Прељуба, 85. – 7. Развод брака, 96. – 8. Удовиштво, 102. – 9. Казна за преступнике, 105. – 10. Дух новог времена, 107.	
IV АНАЛИЗА РЕЗУЛТАТА ПРОУЧАВАЊА	115
V ЗАКЉУЧАК	133
VI ЛИТЕРАТУРА	137
FOLK AND CHURCH MARRIAGE IN SERBIAN RURAL SOCIETY	147

Увод

Опште је позната чињеница да су православна вера и црква присутне у српском народу већ више од једанаест векова. Током читавог овог периода хришћанство је као религијски, философски и вредносни систем, мање или више (зависно од историјских прилика и дешавања) активно учествовало у изградњи и формирању како духовног, тако и "друштвеног" бића српског народа. Међутим, иако је, како је то лепо сачио Веселин Чајкановић у једном есеју, "цела наша не само политичка него и културна историја из времена старе државе имала Црквено-хришћанско обележје"¹, које је, без обзира на тешке године настале после пораза на Косову, сачувано у народу до краја 19. века, мало је научних студија које су се бавиле питањем начина и мере у којој је православље утицало и учествовало у одређеним сферама народног живота. Истина је, додуше, да се у многим етнолошким монографијама, посебно оним старијег датума, а и у неким новијим студијама, помињу разни облици хришћанске праксе, као стално и обавезно присутни у животу нашег народа (крштење, венчање, сахрана, пост, молитва)², као што је истина и да се у неким радовима истиче потреба за проучавањем хришћанске обредности и начина на који је народ у њој узимао учешћа³, али то је све. Главна карактеристика новијих радова који се баве изучавањем религије Срба и уопште нашег народног живота јесте да о хришћанској побожности суде искључиво на основу партиципа-

¹ В. Чајкановић, *О читању Библије*, 68.

² Н. Павковић, *Етнографски записи*, 26, 35, 51, 53, 55; Н. Павковић, *Село као обредно-религијска заједница*, 62.

³ Исти, *Село*, 51.

ције у неким црквеним обредима и на основу елемената хришћанских обреда у народним. Овај видљиви и, у овом контексту, површински слој религијских идеја ипак не сведочи о стварној побожности колико о једном историјском синкретизму религијских појава, састављеном од претхришћанских и хришћанских елемената, као и од институција насталих под утицајем туђинске владавине.⁴ Због свега овога могло би се рећи да би, на извештај начин, најсврхисходније било проучавати идеолошко утемељење хришћанског учења у нашем народном животу, јер из њега произлази велики број установа нашег традицијског друштва, почев од етичког система, па до специфичног схватања света и начина његовог уређења.

Осим историјским разлозима, потреба за оваквим проучавањем може се оправдати и, да тако кажемо, антрополошком димензијом проблема. Наиме, прихвативши да човек није само биолошко биће, а његове институције само одговор на задовољење биолошких потреба, позитивистички оријентисана наука свела је човека на његово "друштвено" бивствовање. Међутим, човек је и духовно биће, те и његове духовне потребе условљавају његово друштвено понашање. Он је можда и пре свега духовно биће, јер се задовољење биолошких, па и друштвених потреба подразумева, односно, оно је нужно у смислу физичке егзистенције, док духовне потребе омогућавају један други вид постојања који лежи у суштини свих људских напора и који се односи на трансценденцију оностране реалности.

Свакако, следећи упутство које је, у већ наведеној студији, истакао В. Чајкановић, да ми свако испитивање религије морамо започети са религијом која нам је најближа, а то је хришћанска,⁵ сматрамо да и свако проучавање друштвених појава морамо осветлити и са аспекта одређеног религијског система који је тим појавама најближи, а то је, у нашем случају хришћански.

С обзиром на све наведене чињенице, као и на наслов ове студије, јасно је да ће се читалац у њој срести са проучавањем два, сапостојећа вредносна система: покушали смо, наиме, да укажемо на сличности и разлике између хришћанског и народног брака и односа међу половима у вези са овом институцијом. Овде би требало напоменути да се проучавање не односи толико на историјско прожимање народног живота и живота цркве (нисмо настојали да прика-

⁴ Д. Бандић, *Народна религија Срба*.

⁵ В. Чајкановић, *н. д.*, 43.

жемо директан утицај који су ова два "вредносна система" свакако имала један на други у својој вишевековној коегзистенцији), већ смо се бавили њиховим идеолошким прожимањем које, логично, произлази из првог. Због тога ће у књизи бити речи о моделима, односно, народном и црквеном моделу брака и односних категорија. Као основни извор за њихово проучавање коришћена је етнографска грађа тако да модели представљају компилацију и анализу свега онога што се у грађи може пронаћи, а тиче се поменуте теме.⁶

⁶О особинама етнографске грађе види: Б. Ђупурдија, *Аграрна магија*, 12; З. Рајковић, *Обиљежја етнографске грађе*, 130; Д. Бандић, *Табу*, 23.

I

ОКВИРИ ПРОУЧАВАЊА

"Јесте, српски народ је християнизован и религиозан, али је и једно и друго другачије од многих модела хришћанског религиозног понашања националних колектива, друштвених група и појединца... Српски народ је још у раном средњем веку, а поготово у 13. и 14. потом и у најнеповољнијим годинама 16. и 17. века имао бројне храмове и манастире. Он има своју културу која одолева искушењима насиља историјске амнезије. Али, његов тип религиозности је другачији. Он се не причешћује често, не одлази редовно у цркву, не даје много на своје верско образовање, занемарује литургијску обредност. Зато, пак, уме да се моли свом душом, скрушено, простим речима из којих избија дубока древна традиција једне саживљености са истинама православне вере, а још више уме да погине за своју веру, да је сведочи животом."

Димитрије Богдановић

1. Религија и морал

Моралне категорије, као један од битнијих сегмената сваког вредносног система, у већини друштава биле су традиционално повезане са религијом. Наиме, религијска веровања и учења налагала су одређени систем етичких норми које су представљале упутство за свакодневно понашање и од чијег је испуњавања зависио не само углед појединца у његовом овоземаљском окружењу, него и његова могућност задобијања удела у вечном животу, што је уосталом, централни циљ и догма сваког религијског погледа на свет.

У учењу православне цркве такође је истакнуто да је питање морала религијско питање. Наиме, "црква је одувек, целином својих догматских истина претендовала да код људи формира, не издвојено узете вредности и одговарајуће понашање у вези са њима, него једну општу интерпретацију света која би их руководила у њиховом понашању и осмишљавању властитог живота".⁷ Ова интерпретација, свакако, не садржи само систем моралних кате-

⁷ М. Благојевић, Приближавање православљу, 106, 122.

горија, као што је то случај са учењем неких протестантских цркви, већ, много више једну есхатолошку димензију у којој је централни однос између Творца и створеног, при чему је етички систем само једна од последица те специфичне космологије.

Но, иако је скуп моралних категорија карактеристичан за једно друштво у највећој мери питање владајуће религије и религијских догми, у проучавању вредноста тог друштва не сме се пренебрегнути чињеница да су оне настале као последица, не само религијског утицаја, него и као плод свих историјских, друштвених, културних и етничких процеса који су имали удела у формирању и развоју одређене средине.

Тако, посматрајући неко специфично друштво и његов вредносни систем, морамо имати на уму да се ту ради о једном "нагомиланом искуству" чије слојеве морамо откривати постепено, један по један.

2. Обичајно право као оквир проучавања народног брака

Уско повезано са религијом, моралом и нормама понашања у традицијским друштвима било је и обичајно право којим је био прожет читав друштвени живот.⁸ Што се тиче обичајног права код нашег народа, познато је да се оно развијало под специфичним околностима. Тако су, на пример, у Србији, која је, павши под турску власт, изгубила континуитет у законодавству, постајући и остајући неколико векова земља без сопствених писаних закона, главни извори права били Крмчија, светог Саве – црквено законоправило и Законик цара Душана. Међутим, у одсуству правне државе, обичајно право (које је било под знатним утицајем црквеног) постало је и, дуго после увођења писаних закона остало једини оријентир у регулацији основних друштвених односа и истовремено њихов заштитник и чувар.⁹

Слично је било и са српским становништвом ван Србије. Иако је у многим крајевима у којима је живео наш народ било писаних закона, у њима су се првенствено поштовале обичајно-правне норме. Овакво стање ствари може се приписати, са једне стране

⁸ Н. Павковић, *Правна етнологија*, 79.

⁹ Ђ. Крстић, *The Role of the Customary Law*, 75, 76.

чињеници да су закони углавном били наметани од стране туђинске власти, а са друге, укоренености "обичаја" у народном животу.

Ово је донекле био случај и са Српским грађанским законом (из 1844. год.) који је био први национални писани законодавни документ у Србији од пада под турску власт (ово се односи на грађанско право). Иако су неке одредбе овог Законика по својим формулацијама подсећале на норме обичајног права, начин на који је настао (као превод и копија Аустријског грађанског законика) допринео је да у Србији већ половином 19. века почне да се испољава "нови дух индивидуализма и међусобних односа својствен модерном, грађанском друштву"¹⁰, што је касније довело до пропадања основних тековина нашег народног живота.¹¹ Међутим, значајна одлика Српског грађанског законика био је утицај верског права који је био најизразитији у регулисању формалних услова за закључење брака, јер је једино признати брак био онај склопљен у цркви.¹² Прецизније речено, према овом Законику, склапање, развод и поништење брака били су у надлежности цркве и то све до Другог светског рата када је код нас уведен грађански брак (са изузетком Војводине где је то учињено још 1895. год.)¹³. Будући да је и током турске владавине једини извор брачног права била Крмчија, Српски грађански законик у том смислу није представљао неку новину. Из овако постављених историјских чињеница вероватно и произлази мишљење неких аутора да наше породично и брачно право, више од других правних дисциплина, имају печат националне индивидуалности и да је "вековно трајање концепта брака резултат непроменљивог става који је своје надахнуће налазио у религијском нормативном систему".¹⁴

3. Канонско право као оквир проучавања црквеног брака

Што се тиче модела црквеног брака, он је приказан на основу канонских одредби које су изложене у основном канонском зборнику Православне цркве, који је издат у Цариграду, 883. године и

¹⁰ В. Стојанчевић, *Политичке и друштвене прилике у Србији*, 93.

¹¹ В. Карић, *Србија*, 5, 53, 554.

¹² О. Цвејић, *Брачно право*, 234.

¹³ Исто, 221.

¹⁴ С. Панов, *Маргиналије*, 234.

познат под именом "Номоканон у 14 наслова".¹⁵ Овај Законик представља и већи део садржаја Крмчије, основног законодавног документа Српске православне цркве. При излагању црквених закона, у раду су коришћена "Правила православне Цркве са тумачењима", епископа далматинског, Никодима Милаша који је извршио велики посао преводјења "Номоканона у 14 наслова" на српски језик. У овом зборнику (и у Милашевом и у цариградском) садржана су правила Светих апостола, правила Васељенских сабора, правила Десет помесних сабора и правила Тринаест Светих отаца. Ова правила била су (и данас су још увек) у закон преточена и уобличена учења Светог писма, па се, с обзиром на то, она сматрају вечним, Божанским законом који се односи на сваког члана цркве без обзира на друштвени или јерархијски положај који он заузима. Но, рецимо још по нешто о сваком од ових правила.

У свим каноничким зборницима Православне цркве, на првом месту се налази 85 правила Светих апостола. Ова правила нису била изложена писмено од ових наследника Христових, него се сматра да су потекла од апостолског предања, односно да су чувана и преношена као усмено предање преко апостолских ученика. Као доказ њихове веродостојности и аутентичности служи потпуна сагласност ових правила (уобличена на Трулском сабору, 553. год.) са темељним идејама садржаним у каноничким књигама Новог завета.¹⁶

Што се тиче васељенских сабора, Православна црква прима и признаје седам сабора који су држани у периоду од 325. до 787. године. Од Константиновог времена, од када су се почели сазивати сабори, правила и догматска одређења која су на њима утврђивана, била су обавезна за све хришћане у царству.¹⁷ Између ових седам сабора који су се састајали поводом различитих јереси, од њих шест су остала правила. То су: први, Никејски сабор (325. год.), сазван поводом јереси аријанизма. Сабор је издао 20 правила и у том броју се она налазе у свим каноничким зборницима, како источне, тако и западне цркве. У Крмчији она сачињавају пету главу. Други, Цариградски први (381. год.), сазван поводом јереси Македонија, издао је 7 правила, од којих је западна црква прихватила само прва четири, а у Крмчији она сачињавају једанаесту главу. Трећи, Ефески (431. год.) и четврти, Халкидонски сабор (451. год.), бавили су се великим христолошким питањем и

¹⁵ Н. Милаш, *Правила православне Цркве I*, 1.

¹⁶ Исто, 3, 4.

¹⁷ *Енциклопедија живих религија*, под Православне цркве, 552.

као резултат донели 8 односно, 30 правила која у Крмчији сачињавају дванаесту главу. Пети, Трулски (691. год.), познатији као "пето-шести" васељенски сабор, био је сазван као допуна петом и шестом сабору који су се бавили само доктринарним питањима, а нису издали прописе у погледу црквене дисциплине. Резултат овог сабора су 102 правила, која у Крмчији сачињавају осамнаесту главу. Седми, Nikeјски други (787. год.), решавао је питање иконобораца издавши 22 правила која се налазе такође у оквиру осамнаесте главе Крмчије.¹⁸ Поред васељенских, законодавно је било и једанаест помесних сабора,¹⁹ чија су правила представљала опште наредбе које су, у посебним случајевима, спроводили пастири неке од помесних цркава.

"Дубоко канонично знање и разумевање појединих између тих пастира", заслужило им је свеопште прихватање у цркви и из њихових посланица или других списа узимана су односна места која су била одобрена и примљена за сву цркву и, заједно са правилима сабора, увршћена у опште црквене каноничке зборнике. Карактеристика ових правила је била да су се она више тицала моралних питања него регулисања црквене управе.²⁰

Но, црква није само своју законодавну власт сматрала божанским правом, него се овај епитет односио и на власт кажњавања и власт суђења. Основне санкције које је црква предузимала против својих "посрнулих" чланова биле су одлучење и екскомуникација, односно, искључење из заједнице са црквом и из црквене заједнице.²¹ Треба рећи да ово нису биле казне у правом смислу те речи него се ту више радило о категоријама моменталног духовног стања одређеног члана цркве, који је, без обзира на врсту греха који је починио, увек могао да се покаје и врати у заједницу. То је, уосталом, био и превасходни смисао ових покора.²²

"Под именом, заједнице са црквом, подразумевају се сва она права која добија човек када ступи у цркву, а посебно права да се користи благодатним средствима цркве, од којих је врхунац свето причешће",²³ те се санкција одлучења односила управо на забрану причешћивања током одређеног временског периода (зависно

¹⁸ Н. Милаш, н. д, 13, 16, 17.

¹⁹ Њихове називе види у Н. Милаш, н. д, 20.

²⁰ Исто, 26, 27.

²¹ N. Pantazopoulos, *Church and Law*, 54.

²² Исто, 53, 54.

²³ Н. Милаш, н. д, 52.

од врсте греха), док се под казном искључења подразумевала потпуна забрана учествовања у црквеним службама. Најстрожији вид искључења била је анатема, коначна екскомуникација члана црквене заједнице. Црква је налагала ову казну за најтеже преступе и само у крајњим случајевима, када никаква друга средства нису помагала да се дотични врати на прави пут. Анатема се обично изрицала на свечаним црквеним обредима. На Цариградском сабору (842. год.), установљено је да се сваке године, током прве недеље Великог поста спомињу на служби сви они преступи за које је анатема била изречена у претходном периоду. Последице анатеме састојале су се у томе, што је лице којем је досуђена ова казна, лишавано не само права која су имали други чланови цркве, него и права општења са православним хришћанима у обичном, свакодневном животу. Онај, пак, члан цркве који би се усудио да ступи са изопштеним у ма какав однос, подвржан је строгим казнама.²⁴ Међутим, оно што је анатему чинило најстрашнијом казном за једног православног хришћанина била је чињеница да се под њом подразумевало не само потпуно одлучење и искључење из овоземаљске заједнице са црквом, него и ускраћивањем могућности задобијања места у царству небеском. За верника је ускраћивање вечног живота била већа несрећа него сама смрт и то због тога што је смрћу омогућавано ослобођење од овоземаљских патњи, а екскомуникацијом му је та могућност одузимана.²⁵ Овакво уверење, свакако, своју основу има у хришћанском учењу о цркви као телу Господа Исуса Христа и једином могућем извору спасења, но, опширније образлагање тог учења превазилази оквире ове књиге.

4. Важнији историјски подаци о прожимању живота цркве и народног живота

Иако разматрања немају директно историјски карактер, неопходно је да направимо бар летимичан преглед битних историјских чињеница да бисмо боље разумели историјско-политичко-културни контекст у коме је долазило (некад мање, некад више) до прожимања живота цркве и живота српског народа.

²⁴ Исто, 58, 59.

²⁵ N. Pantazopoulos, н. д, 54.

Као једна од основних карактеристика, али и специфичности Српске православне цркве и вере, у историјској (и другој) литератури, наводи се њен народни карактер, који је настао као последица једног од основних начела њеног утемељитеља, светог Саве, а то је служење народу.²⁶

О саживљености српског народа са православном црквом сведочи и оно што запажа Цвијић, говорећи о особинама "српске народне душе". Наиме, он каже да је та народна душа "као велика личност и примљеним творевинама утиснула свој печат, своју оригиналност и тако створила нарочиту православну цркву, у многоме различиту од осталих православних Цркви; саздала је Цркву светог Саве, српску цркву, цркву народне душе, свој велики орган и своју моћну заштиту".²⁷

Дух и правац Српској православној цркви дао је, као што је познато (и већ речено) свети Сава. Он је црквену организацију учинио народном по њеним тежњама и направио од ње "водећи културни фактор у животу српске државе".²⁸ Оцрквљеност немањих Србије огледала се, између осталог, и у области законодавства. Наиме, Крмчија или Законоправило светог Саве било је "једини законик који је регулисао правни живот и цркве и државе и био у основи свих других правних аката који су у то време доношени".²⁹ Црква, будући да је, међу осталим, проповедала и Свету тајну исповести и покајања, тежила је да идеју о "поправљању" унесе и у световно казниено право.³⁰

Како је затекао прилично хаотично стање у породичним и брачним односима, свети Сава је својим посланицима и мисионарима заповедао да путују по земљи и врше масовна крштавања и венчавања, чему су и касније, за време турске владавине прибегавали свештеници у оним крајевима у којима, због малобројности свештенства, није постојала могућност сталног обилажења парохија.³¹

За српску цркву је карактеристично да је не само надживела српску средњовековну државу, него је примила и њену националну идеју и "одржала је будном све до васкрса нове српске државе,

²⁶ Ђ. Слијепчевић, *Историја српске православне цркве*, I, 38; В. Ћоровић, *Покрет и дела*, 46.

²⁷ Ј. Цвијић, *Антропогеографски и етнографски списи*, 226.

²⁸ Ђ. Слијепчевић, н.д, 189.

²⁹ Исто, 191.

³⁰ Исто, 195.

³¹ Исто, 45; В. Николић, *Врањско Поморавље*.

почетком 19. века". Постојаности православне вере међу народом током дугог периода турске владавине, највише је доприносио мисионарски рад манастира и њихових обитељи (монаха). Од губитка државне самосталности, па све до почетка 19. века, манастири су обављали не само духовно-просветну, него и политичку делатност. Поред тога, они су имали и улогу повезивања сељака одређене области, који су се неколико пута годишње (за манастирске, сеоске славе, велике празнике, саборе) окупљали у манастирској цркви и њеном окружењу.³² Колико је народ био упућен на оближње манастире, сведочи и податак да су људи једног краја најчешће за духовника и исповедника бирали старе и искусне калуђере. Но, и живот манастира и његових житеља био је блиско повезан са сељацима из околних села, који су, када је год то било потребно, одлазили у манастир и тамошњим калуђерима помагали око каквог већег посла (на манастирској економији или грађењу конака и сл.).³³ Нису били непознати ни случајеви да су имућније и бројније породице, када је била нужда, слале по неколико мушкараца у манастир ради одбране од турских напада.³⁴ Што се тиче монаха, они су били најобразованији друштвени слој. Будући да у покореној српској земљи није било богословских школа, те је свештенство углавном било слабо образовано, монаштво је било једини носилац богословске "науке". О значају мисионарског рада монаха и манастира, пише и Вук Стеф. Караџић, примећујући при томе занимљиву појаву, наиме, да је прелазака у ислам било највише у оним крајевима у којима није било манастира, као на пример у Босни.³⁵

У смислу катихуменизације и пропагирања националних идеја, манастири су посебно значајну улогу одиграли после укидања Пећке патријаршије (1766. год.), када је нестало, не само патријарха, него и националне, више црквене јерархије. Осим на манастирска братства, народ се ослањао и на ниже свештенство.³⁶ Иако слабо образовано, често и неписмено, оно је било тесно повезано са својом паством у којој је уживало велики углед, чак "много већи", како пише Слијепчевић, "него касније образованији свештеници који су се почели туђити од народа".³⁷

³² В. Николић, н. д, 557.

³³ Ђ. Слијепчевић I, 415.

³⁴ В. Николић, н. д, 557.

³⁵ В. Стеф. Караџић, *Црна Гора и Бока Которска*, 74.

³⁶ Ђ. Слијепчевић I, 447.

³⁷ Ђ. Слијепчевић, II, 479.

О поштовању свештеника у народу сведочи и запис Ивана Фране Јукића у коме се каже да "православни Срби у Босни и Херцеговини свештеника мјесто Бога држе, њему свако вјерује и много држи до обећања...Млађи старијега, особито кућног старјешину слуша, пред њим сјести или запалити духан никад ол ријетко ће, особито до чистоће и брачне вијерности држе..."³⁸ Иако последњи део овог исказа нема директне везе са односом који је народ имао према свештенству, он врло сликовито говори о устројству народног живота православних Срба у коме је једна од битних одлика била поштовање старијег, а тиме и свештеника, чији је лик доживљаван као лик народног главара, као и придржавање норми патријархалног морала.

Што се тиче односа српске цркве према организацији нашег традицијског друштва, она је прихватила, озаконила и дуго времена штитила његов патријархални поредак, за који је била карактеристична строго утврђена хијерархија и принцип драговољне потчињености млађег старијем. У овом друштву је послушност деце према родитељима, жене према мужу и сл. било "морална обавеза, образложена вишим нормама које нису земаљске".³⁹

Црквени, јерархијски поредак, а још више организација монашких заједница подсећали су (а и данас подсећају) на поредак који је владао у моделу српске традицијске породице, те би, наравно у неком другом раду, било занимљиво упоредити унутрашње односе у организацији ових установа и видети да ли су сличности између њих само формалне или и суштинске природе.

Током 19. века, који је карактерисала борба за национално ослобођење, дошло је до промене у односима између цркве и државе, које су настојале да једна другој ограниче сфере деловања и власти.

Тако је, године 1836, за време митрополита Петра Јовановића (1833-1859), на народној скупштини, одржаној о Духовима, 21. маја 1836, објављено Начертаније о духовним властима у Србији, што је представљало први основни писани црквени закон у Србији. Међу захтевима који су свој израз налазили у уредбама Начертанија, био је и тај да се унутрашњи живот цркве одвија без притиска световне власти, макар она била и национална.⁴⁰ Међутим, као што је кнез Милош тражио од митрополита Петра да строго поступа са свештеницима (у вези свештеничких кривица), што је

³⁸ Исто.

³⁹ Исто, 453.

⁴⁰ Исто, 331, 329.

овај и настојао да уради (за протојереје и намеснике је постављао само најбоље свештенике), тако је и митрополит од државних власти тражио да помажу извршавање његових наређења. "Као људи на положајима, требало је да чиновници у овоме предњаче у народу".⁴¹ У ову сврху државна власт је издала наредбу, односно уредбу о томе "како се чиновници и сав народ имају опходити у цркви на богослужењу".⁴² Овом уредбом су уређени и однос и обавезе српских војника према православној вери, затим обавеза светковања свих хришћанских празника, одлажење на недељне литургије, као и обавеза исповедања и причешћивања. Разлог због кога је кнез Милош тражио од митрополита Петра строг однос према свештенству, лежао је у чињеници да је у то време било доста свештеничких кривица које су се углавном односиле на кршење прописа из брачног права (венчавање малолетних, престарелих, у забрањеном степену сродства, разводи бракова), али и на "разузданост" и пијанство кога је било међу свештеницима. Но, иако и Ђорђевић пише о паду морала код српског свештенства, Слијепчевић истиче да се "не може рећи да је просечни тип нашег свештеника у то доба био такав", што потврђују и путописци, који су током 19. века путовали кроз Србију.⁴³

У вези са решавањем питања из брачног права, митрополит Петар се за помоћ обраћао карловачком митрополиту Стевану Стратимировићу, али је при састављању уредби из ове области донекле водио рачуна и о ставу народа по питањима брачних односа, "нарочито у погледу сродства и развођења бракова, да би црква, снисходећи слабостима људским, могла и до кога степена разрешавати сродства и бракове разводити".⁴⁴ Митрополит Петар, заједно са осталим епископима, поднео је 5. фебруара 1834. године кнезу Милошу правило о разводу брака, а 26. новембра исте године и упутство о разрешењу сродства. Ова правила су потврдила законе који су и до тада били на снази, наглашавајући важност претходног "оглашења" склапања брачне везе, као и потребу за дозволом епископа у посебним и нејасним случајевима, а прописана доња старосна граница за женика је била 17, а за невесту 14 година.⁴⁵

⁴¹ Исто, 335, 336.

⁴² Исто, 336.

⁴³ Исто, 334; Т. Ђорђевић, *Из Србије кнеза Милоша, становништво-насеља*; О. Пирх, 6.

⁴⁴ Ђ. Слијепчевић II, 337.

⁴⁵ Исто, 337.

За време митрополита Михајла (†1898), 1890. године донет је Закон о црквеним властима (остао је на снази у Србији све до краја Првог светског рата), који је само потврдио тенденцију ограничавања, односно потчињавања црквене власти државној, која је карактерисала читав 19. век, а посебно његову другу половину. Међутим, оно што је било посебна одлика овог периода био је процес, који је отпочео још крајем 18. века,⁴⁶ и који је у другој половини 19. века резултирао наглим продором антицрквених и антирелигијских идеја, изазваних деловањем "радикалистички оријентисаних политичких струја тог времена".⁴⁷ Међу главним носиоцима ових идеја свакако су се налазили наши људи, интелектуалци који су се школовали у западним школама, али и изван број свештеника који је те идеје прихватио. О "туробном стању које је владало у народу, а у вези са вером," говорио је митрополит Михајло на заседању Архиепископског сабора, октобра, 1871. године: "Многи налазе у томе славу да поколебају код простосрдчних верних Срба уважање појединих истина вере и у опште веру, исмевајући и спољашњу страну и унутрашњи значај њен. И овако рушећи оно на чему се оснива морал, па користећи се називом научника, заводе добре верне на страну, производе растројство у фамилијама и општинама".⁴⁸

Но, иако је, логично, читаво наше традицијско друштво било уздрмано свим политичким, друштвеним и економским променама које су се у овом бурном веку дешавале, током читавог 19. века ипак се очувао присан, традицијом преношен однос народа према вери и цркви православној. Наиме, потресима су више биле изложене градске, односно, варошке средине него село које је још неко време остало "заштићено" од продора идеја, вредности и достигнућа модерног друштва. Тако је, и у Карађорђево и Милошево време, народ живео у тесној вези са оближњим манастирима, а са друге стране, монаси и свештеници су се налазили "у првим борбеним редовима" током оба српска устанка.⁴⁹ И Феликс Каниц, краљевски угарски саветник, који је 1859. отпочео своје путовање по Србији указује на велико поштовање које су манастири и монаси уживали код Срба, истичући да, "цео религиозни живот Срба гравитира ка манастирима".⁵⁰

⁴⁶ А. Радовић, *Светосавско просветно предање*.

⁴⁷ Ђ. Слијепчевић, II, 370.

⁴⁸ Исто, 370.

⁴⁹ Исто, 319; Н. Павковић, *Јеврем Грујић*.

⁵⁰ Ф. Каниц, *Србија*, 8; Ђ. Слијепчевић, II, 365.

II

ПРАВОСЛАВНО УЧЕЊЕ О БРАКУ

Црквени канони и закони, сви одреда, почивају првенствено на догматским начелима православне вере. Због тога ће овде укратко бити изложено учење православне цркве о браку и односу међу половима и то на основу постојеће теолошке литературе у којој се, са различитих аспеката, анализира ово питање.

1. Брак као света тајна

Како бисмо боље разумели горњи наслов, неопходно је најпре изнети неке основне дефиниције наведених појмова (са православне тачке гледишта, наравно).

Брак је света тајна љубави и заједнице брачника у времену и вечности; он је одређен као јединство двеју особа у једном бићу, једној суштини, као сједињење у једно тело и једну душу, али у својству двеју личности.⁵¹ У православној цркви, поред брака, постоји још шест светих тајни: крштење, миропомазање, причешће, исповест, свештенство и освећење уља, а по учењу цркве, "свете тајне су таква свештендејства у којима се, под видљивим знаком предаје невидљиво одређени дар Светог духа".⁵² Познато је, наиме, да је, према предању, силаском Светог духа на апостоле извршено установљење цркве, у којој се, на свакој литургији наново врши призивање Светог духа ради освећења дарова и причешћа верних, што представља централни део хришћанског, евхаристиј-

⁵¹ А. Богдановић, *Света тајна љубави*, у, *Православни брак и породица*, 5.

⁵² С. Булгаков, *Православље*, 177.

ског живота, коме је циљ освећење и обожење, односно, уподо-
бљавање човека лику и образу Божијем. Кроз ту призму и тако
постављен циљ људског живота, црква и тумачи свету тајну бра-
ка која представља један од начина, односно путева човека према
Богу; то је пут кроз љубав, узајамно жртвовање и одрицање, али
и радост препознавања Божијег лика у супружнику. Основна по-
ставка брака као тајне садржи претпоставку да човек није биће са
искључиво физиолошким, психолошким или социолошким функ-
цијама, него да је он "грађанин царства Божијег, што значи да
његов читав живот, а нарочито његови најодлучнији моменти, у
себе укључују вечите вредности самог Бога".⁵³

2. Чин зарука и венчања и његово теолошко значење и тумачење

Све до деветог века, црква није знала ни за какав обред венча-
ња издвојен из еухаристијске литургије. По правилу, хришћански
брачни пар је учествовао у еухаристији по закључењу грађанског
брака.⁵⁴ Наиме, сваки пар хришћана који је желео да ступи у
брак, пролазио је кроз формалности грађанске регистрације која
је браку давала важност у секуларном друштву. Затим, приликом
учешћа у недељној литургији, супружници су примали благослов
од епископа и причешћивали се. Тиме је њихов грађански дого-
вор постајао света тајна која "важи за вечност".⁵⁵

Међутим, царским декретом византијског цара Лава (†912), на
цркву је у потпуности пренесено право и одговорност за легални
статус брака, па су црквене власти биле у ситуацији да одобрава-
ју бракове који су били противни учењу цркве, на пример: други
и трећи брак, као и мешовити. Може се чак рећи да је црква до
тада скоро избегавала да преузме оволику одговорност и то упра-
во због проблема развода и поновног венчавања. Наиме, пре до-
ношења поменутог декрета, грађанин је могао да склопи такав
брак који није био одобрен од стране цркве. Уколико је он био
хришћанин, његов поступак је условљавао изванредан период каја-
ња и изопштености, али је пред законом био легалан. Чим је тајна
брака, извршена у цркви, постала законска обавеза, неизбежни су

⁵³ Ј. Мајендорф, *Брак у светлости православне теологије*, 154.

⁵⁴ Исто, 164.

⁵⁵ Исто, 162.

били компромиси сваке врсте. Истовремено, идеја да је брак једини и вечни савез мужа и жене у коме се огледа јединство Христа и цркве, била је потиснута из црквене праксе и из свести верника. Једини компромис који црква није могла да прихвати било је умањење светости евхаристије у било ком смислу. Тако је, да се на светој литургији, током обреда венчања, не би причестили другобрачни, она тај обред одвојила од евхаристије. "Промена је била прихватљива већ самом чињеницом да је веза између црквеног брака и евхаристије била изгубљена од оног момента када је црквени брак постао законска обавеза."⁵⁶

Сâm чин венчања нас упућује на богословље које је повезано са светом тајном брака, наиме, са узорима и примерима које црква даје младенцима: на почетку обреда они стоје испред олтара, тачније, испред царских двери, мушкарац лицем окренут икони Христовој, а жена икони Богомајке. Тако се, у ствари, састају испред тог праобраза брака, који је основа православног схватања и тумачења ове свете установе.⁵⁷

У чину заручења, будућим супружницима се стављају бурме које се потом три пута размењују: са женикове на невестину руку и обрнуто. Неки теолози смисао стављања прстења и њиховог размењивања између вереника налазе у вези са јерменским и сиријским обредом у којима, према врло старој пракси, размена крстова са крштења симболизује узајамно преузимање судбине.⁵⁸

Што се тиче обреда венчања, сâм његов назив проистиче из чина крунисања. Наиме, младенцима се на главу стављају круне (венци), које, са једне стране симболизују трнов венац Господа Исуса Христа и, сходно томе, позивају на узајамно жртвовање, по цену страдања, а са друге стране, подсећају на венац славе који ће задобити они који одговоре овом позиву.

На крају обреда младенци руковођени свештеником врше опход, односно, праве троструки круг певајући песме, "Исаије ликуј" (Исаија је старозаветни пророк који је најавио рођење Исуса Христа из утробе Дјеве Марије) и "Свети мученици". Сâм опход и круг симболише, с обзиром на саму симболику круга, вечност, као што и "свето литургијско време одговара чежњи за вечношћу и изгубљеним рајем и предизображава царство. Тиме пут брачног живота није

⁵⁶ Исто, 165.

⁵⁷ П. Евдокимов, *Тумачење чина свете тајне брака, у Православни брак и породица*, 47.

⁵⁸ Исто, 48.

више нека проста маршрута: он је смештен у осовину вечности",⁵⁹ односно, пут брачника постаје њихов заједнички пут ка вечном животу.⁶⁰

3. Свето писмо – основа православног учења о браку

Како читаво учење православне цркве почива на хришћанским истинама изложеним у Светом писму, то се односи и на учење цркве о светој тајни брака. С обзиром на то, током обреда венчања читају се одломци из Светог писма Новог завета који се односе на ову тајну.

Посланица Светог апостола Павла Ефесцима је први део Светог писма који се чита у оквиру обреда и у коме се проповеда какав треба да буде однос између мужа и жене. Ова посланица је најчешће предмет критике и аргумент оних који сматрају да је хришћанска идеологија извор неравноправности међу половима и то због тога што се у њој истиче да жене треба да слушају своје мужеве, као што црква слуша Господа, да је муж глава жени, као што је Христос глава цркви (али и то да мужеви треба да љубе своје жене као што је Христос љубио цркву, а то је "до смрти и по цену страдања") (Еф. 5: 20-33). Међутим, овом приликом нећемо дубље залазити у ову сложenu тему, јер би она свакако изашла из оквира рада; једино што треба рећи је то да ова посланица не говори о равноправности или неравноправности полова, него да је у њој централни однос између Христа и цркве, који се, као симбол, провлачи кроз читаво теолошко тумачење брака.

Свештени текстови цркве указују да "неоспорно" старешинство мужа и оца у породици, јесте у томе што је његова духовна одговорност, као духовног домаћина и старатеља "цркве у малом" тј. породице, слична Христовој бризи за цркву Његову. "Отац, као глава породице, сличан је пастиру одговорном за судбину своје духовне деце. Он брине, више од свега, о томе да, од Бога поверена му породица, непрестано узраста као мала црква у тајну велике цркве Христове."⁶¹ Жена, као "духовна домаћинка" дома и помоћница своме мужу, нарочито у области стројења по-

⁵⁹ Исто, 53.

⁶⁰ Исто, 53.

⁶¹ А. Богдановић, н. д., 7.

родичног живота, као живота љубавне заједнице, мора бити за свога супруга непрестани извор "супружанског и родитељског надахнућа", као и извор "мајчинског јединства породице."⁶²

Тумачење Светог писма, по било ком питању, знатно је отежано због проблема превода. Овај проблем је изражен и када је у питању Књига постања, односно, Прва књига Мојсијева у којој се говори о стварању човека и жене. У овом делу Светог писма, каже се да је Бог прво створио Адама, а затим Еву, од његовог ребра. После изгона из Раја, који је био проузрокован Евином непослушношћу, ова прва жена би осуђена на порођајне муке и доживотну потчињеност мужу. Како је ова "потчињеност" одувек била спорна, многи православни теолози покушали су да објасне да се овде не ради о ропској потчињености,⁶³ него о добровољном пристајању жене да буде руковођена својим мужем, наглашавајући изнад свега, да је Новим заветом и рођењем Исуса Христа, грех праоца Адама испуљен.

У већ поменутој књизи Старог завета, каже се: "И створи Бог човека по обличју својему, по обличју Божијем створи га, мушко и женско, створи их." (Пост. 1: 28). Овде се јасно види да је Адам створен као представник своје врсте. Он је у почетку био створен као једно лице, али са мушком и женском природом, при чему је даривање живота Еви, у ствари било узимање Еве од Адама. То што је Бог Еву створио од Адамовог ребра, тврди Сергије Троицки, никако не указује на њену потчињеност, него управо на равноправност, јер су ови преци људског рода били саздани од исте твари.⁶⁴ Одавде произлази да је женска природа већ била у Адаму и "управо у овом, испочетном јединству, у једноме лицу првога човека мушке и женске природе, Христос налази основу за неразрушивост брака. Брак уствари представља сједињење ове две природе у једно биће, у дволичносно јединство које представља обнављање тог провобитног јединства".⁶⁵ Посебно, међутим, треба обратити пажњу на даље тумачење овог проблема, у коме се наглашава да су две природе у првом човеку биле нераздељиве, из чега произлази да не можемо мислити да је ово јединство било облик неког херма-

⁶² Исто, 7.

⁶³ Свети Јован Златоуст, *О брачној љубави, у Православни брак и породица*, 15, 16.

⁶⁴ С. Троицки, *Библијско схватање брака, у Православни брак и породица*, 59, 65.

⁶⁵ Исто, 65.

фродитизма (двополности). Рођење жене било је одвајање мушке и женске природе у Адаму, њиховом деобом на два лица. Пре овог рођења првом човеку није било могуће дати назив – муж, нити назив – жена. "Рођење жене било је истовремено и рођење мужа, пошто су "муж" и "жена" одговарајући појмови."⁶⁶

Током чина венчања, после Посланице Ефесцима, чита се Свето јеванђеље по Јовану, у коме се, између осталог, говори о догађају из Христовог живота, који је познат као "Свадба у Кани Галилејској" (Јов. 1,1-11). Овом причом се са једне стране истиче да је сâмо присуство Исуса Христа на свадби значило благослов брака као свете тајне, док, са друге стране, претварање воде у вино које се описује као централни догађај у причи и као прво чудо Господње, симболизује преображење које се супружницима дешава ступањем у брачну заједницу. "Господ је показао да је пут брачног живота – пут преображавања живота: да је човек у хришћанском браку позван да у љубави, слободи, жртви и сусрету, преобрази свој биолошки и природни, индивидуалистички начин постојања у брачни, односно, црквени, а то је начин љубавне заједнице по образу живота свете Тројице."⁶⁷

Како је хришћански брак замишљен као пројављење и откривење Христовог брака са црквом, потребно је, сматра архимандрит Георгије Кананис да супружници непрестано надилазе и побеђују старог човека који је у њима; да на крсту распињу свој егоизам и своје страсти и да достигну дубине добродетељи и врлине смиреноумља.⁶⁸

4. Хришћанство и полност

Како су целомудреност и "неукаљаност брачне постеље" апсолутни захтеви које православна црква поставља пред супружнике, то се често погрешно тумачи да хришћанска догма има негативан однос према полности и сексуалним односима у браку. Наравно, овакво тумачење произлази из непознавања или површног познавања и сведочанства Светог писма и хришћанских канона. Наиме, у једној од својих посланица, свети апостол Павле наре-

⁶⁶ Исто, 65.

⁶⁷ А. Богдановић, н. д, 8.

⁶⁸ Архимандрит Георгије (Кананис), *Тајна брачног преображења за царство небеско*, у *Православни брак и породица*, 87.

ђује супружницима да се "не забрањују једно другом сем по договору, у време поста и молитве" (I Кор, 7: 5), а чињеница да је Господ при стварању света изрекао заповест: "Рађајте се и множите", сведочи да полни живот (у браку) има пуни благослов и афирмацију по православном уверењу и тумачењу. Међутим, западна црквена мисао о полном животу и браку била је у приличној мери под утицајем блаженог Августина (354-430), који је тврдио да су полни инстинкт и полни живот канали којима се преноси кривица "првородног греха" од Адама на његово потомство. Брак је стога, сам по себи грешан, утолико што претпоставља полни живот, а могао би бити оправдан само кроз рађање деце. Сходно томе, ако је рађање на било који начин ометено, полна веза, чак и у законитом браку, у основи је грешна.⁶⁹

У ранијим списима Августина Хипонског, деца су чак симболисала деструктивну снагу људске воље, али су у његовом познијем интелектуалном периоду постала знаци Божијег "слободног и незаслуженог" избора неких за спасење.⁷⁰

Међутим, по православном учењу, деца нису циљ брака; главни циљ ове заједнице су сâми супружници и њихово узрастање у љубави, а потомство је последица њиховог благословеног полног живота. Изостанак потомства не чини брак грешним.

Православна црква се чврсто држи одлуке Сабора у Гангри, којом се, под претњом анатеме, осуђује сваки негативни став према браку и сексуалним односима између супружника.⁷¹ Овакав став православне цркве према полности тесно је повезан и са чињеницом да Источна црква нема дуалистички однос према стварности, односно, да се у њеним учењима и дух и тело сматрају творевинама Божанственог промисла који је усмерен ка спасењу и искомплетењу палоба човека.

⁶⁹ С. Троицки, *Чистота и нечистота полног живота у браку, у Православни брак и породица*, 127.

⁷⁰ *Енциклопедија живих религија*, под Августин Хипонски, 69.

⁷¹ Ј. Мајендорф, н. д, 177.

III

УПОРЕДНО ПРОУЧАВАЊЕ НАРОДНОГ И ЦРКВЕНОГ БРАКА

По етимологији, брак није народна реч него "термин историјских споменика и писаца".⁷² У средњовековној српској терминологији, синоними за данашњи појам "склопити брак", били су "женити се" (за мушкарца), и "мужити се" (за жену) и "венчати се".⁷³

Енциклопедијске дефиниције брак одређују као "био социјалну заједницу двеју (или више) особа различитог пола"⁷⁴, односно, као "законом уређену заједницу живота мушкарца и жене".⁷⁵

1. Афирмација брака

Током дуге историје хришћанства, у разним крајевима света где је оно постојало као званична вероисповест, јављала су се извесна учења која је хришћанска црква проглашавала јеретичким, а која су се односила на различите аспекте хришћанске догме. Ово је био случај и са хришћанским учењем о браку. Наиме, у самом почетку Христове цркве појавили су се "неки јеретици који су проповедали да је грешно и Богу неугодно женити се, јести месо и пити вино", те су ове ствари забрањивали својим следбеницима. Посебно су ово истицали енкрити и марконити, гностичке струје, а сâмо схватање је потекло из општег тумачења материје које су гностици имали и која је, по њиховом учењу творевина ђавола, те стога безусловно зло. Овакво тумачење брака посебно

⁷² Н. Павковић, *Лексикон српског средњег века*, под Брак.

⁷³ Исто; Т. Тарановски, *Историја српског права*, 572.

⁷⁴ Н. Павковић, *Лексикон*, под Брак.

⁷⁵ *Мала енциклопедија Просвета*, под Брак.

се односило на свештена лица, јер се сматрало да хришћанска побожност захтева "целог човека", па човек, а нарочито свештеник који има породицу не би могао да одговори овом позиву. Међу овим јеретичима постојали су чак и такви који су, гнушајући се брака, одобравали конкубинат и прељубу. Први проповедник такве науке био је Симон Волхв. Он је, како сведочи блажени Августин, учио своје савременике "...да људи могу живети са сваком без разлике и без избора женском..." и да се при томе, не морају бојати пророка, уверавајући их да ће се спасити Божијом благодаћу, а не добрим делима. Но, хришћанска црква оштро је осуђивала ова и слична учења. Тако се петим апостолским правилом прети одлучењем тј. забраном свештенослужења оним свештеницима која се, под овим изговором, разведу од својих жена, док за световњаке педесет и прво апостолско правило налаже искључење из цркве уколико се држе јеретичког учења о уздржавању.⁷⁶

У већини наших крајева влада правило да сваки одрастао и здрав мушкарац (и одрасла и здрава девојка) треба да ступи у брак.⁷⁷ Брак се, како пише Видосава Николић, код Срба у Метохији, "сматра основном дужношћу и потребом сваког човека", он представља логичан след животног тока после детињства и "младачких дана" и практично једини "нормалан" начин живота за зреле људе.⁷⁸ Вероватно је из оваквих схватања брака проистекао и обичај раширен у области Копаноника, по коме је момак, спреман за женидбу, почињао да носи нарочито искићени штап "момчаник", док је у Срему своју "кандидатуру" за женидбу момак истицао носећи посебну шубару, тзв. "страганку".⁷⁹ Сличан став провејавао је и кроз народна схватања из Грузе, у којој је "неженство незнатно. Постоји бојазан да момак не остане "уседелац" или девојка "уседелица". Неожењен човек је бескућник, тј. без породице и као такав он не може бити домаћин, ма колики углед у народу уживао."⁸⁰

⁷⁶ Н. Милаш, Правила I, 120, 121, 50; Н. Милаш, Правила, II, 37; Н. Ружић, *Номоканон о браку*, 196.

⁷⁷ М. Филиповић, *Таковци*, 44; *Банатске Хере*, 218; М. Филиповић, *Височка Нахија*, 80; Н. Пантелић, *Бор*, 124; А. Јовановић, *Историјски развитак српске задруге*, 89; Н. Благојевић, *Обичаји у вези са рођењем, женидбом и смрћу*, 238, 248.

⁷⁸ В. Николић, *Метохија*, 65; Н. Пантелић, *Бор*, 124.

⁷⁹ М. Барјактаровић, *Архаични елементи*, 140.

⁸⁰ П. Ж. Петровић, *Груза*, 178.

У последњем наводу, поред неоспорне афирмације брака по народном схватању, наилазимо и на негативан став средине према појединцима чији се животни пут не би подударао са прокламованим друштвеним вредновањем брачног стања. Овакав став налазимо у великом броју етнографских извора и он варира од сажаљења које се осећа према онима који су "пропустили време" за женидбу, до осуђивања и зазирања од оваквих појединаца.

У неким крајевима судбину безбрачних средина је сматрала несрећном, јер они, осим што им је било ускраћено да имају "од срца порода", нису имали ни било каквих економских могућности, нити признат друштвени статус.⁸¹

Међу банатским Херама, овакви "несрећници" су изазивали сажаљење,⁸² док је у неким другим областима њима био упућен подсмех и ругање. У Петровом селу се, тако, безбрачност сматрала срамотом, а Т. Р. Ђорђевић сведочи да су у Боки Которској онога који се не би оженио називали "мушка баба" или "осиђелица", док су у Босни овакву особу називали "дијевац".⁸³

Дакле, без обзира на умереност или "неумереност" народног става према беженству, оно се посматрало као неприродна и чудновата појава, а безбрачни као људи "којима нешто недостаје".⁸⁴

Брачно стање појединца је, логично, имало и позитивне и негативне импликације на његов друштвени статус. Тако се у Богишићевом Зборнику правних обичаја као одговор на питање, "може ли неожењен човек бити старешина задруге?", у свим испитиваним крајевима пориче та могућност, а овакав став, како са знајемо из истраживања Владимира Николића, влада и у области Лужнице и Нишаве.⁸⁵ Позитивна промена друштвеног статуса ступањем у брак односи се наравно на младиће који женидбом бивају увршћени у ред "људи" чиме им бива обезбеђен друштвени углед већи од оног који су уживали у претходном статусу.⁸⁶

Уврстивши свадбу у једну од "Три главне народне свечаности", Вук Врчевић је записао да је за младог Црногорца то "дан

⁸¹ В. Ерлих, *Југославенска породица у трансформацији*, 150.

⁸² *Банатске Хере*, 218.

⁸³ М. Барјактаровић, Петрово село, 149; Т. Ђорђевић, Целибат, у *Наш народни живот*, 129.

⁸⁴ Т. Р. Ђорђевић, *Брак*, у *Наш народни живот*, 140; Н. Пантелић, *Бор*, 124.

⁸⁵ В. Богишић, *Зборник садашњих правних обичаја I*, 29; В. М. Николић, *Лужнице и Нишава*, 82.

⁸⁶ П. Ж. Петровић, н. д. 178, 268.

који му означаје једну најпоглавитију епоху живота и он је стварно биљежи и у души, али и у срцу до смрти запечана остаје... Ријеч човјек"- наставља Врчевић говорећи о промени статуса која се мушкарцу дешава после женидбе, "значи да се одрекао свију свецки беспослица: досадашње плахости и раскошности, пјевања и играња и ашиковања а признао да је ступио у број људи... он сада постаје трудољубив и штедљив по примјеру прави' људи".⁸⁷

Слично схватање становништва Врањског Поморавља живописно одсликава изрека да "човек није човек док га жена не крсти", којом народ ове области изражава став да је "брак ознака мужевности".⁸⁸

О томе да је брак и брачно стање норма, говоре и подаци да се млади још као деца психички и практично спремају за оснивање сопствене породице. Ово се посебно односи на девојчице које се уз руковођење мајке спремају за обављање будуће улоге.⁸⁹

Венчање се у највећем броју случајева (осим у случајевима невенчаних бракова) обављало у цркви. У народу је чак постојао обичај да младенци не треба ништа да једу ни да пију на дан венчања, што је вероватно било повезано са некадашњом праксом причешћивања на тај дан, о чему је већ било говора у претходним поглављима.⁹⁰

У прилог тврдњи да је венчање у цркви било норма, иде и чињеница да су се венчања и свадбе обављале искључиво током мрских делова године, јер црква другачије није дозвољавала,⁹¹ а уопште о прожимању народног и црквеног схватања брака и брачних дужности сведочи и један свадбени обичај забележен међу Поповцима.

Наиме, пред свођење младенаца, кум, који својим кумовањем преузима на себе одговорност за духовно здравље и животну благостање својих кумчића, у оквиру овог обичаја, упућивао их је у неке дужности и правила којих је требало да се придржавају у брачном животу: "Ви сте сада муж и жена! Треба да се слушате, пазите и волите! Он је твој пред Богом и пред људима, а ти његова! Ви ћете од сада заједно спавати, грлити се, па богами и вршити неке друге ноћне послове! Тако је Бог дао и оставио!...Само

⁸⁷ В. Врчевић, *Три главне народне свечаности*, 147, 148.

⁸⁸ В. Николић, *Врањско Поморавље*, 331.

⁸⁹ Н. Пантелић, *Бор*, 124.

⁹⁰ Н. Ружић, *Номоканон о браку*, 170.

⁹¹ Ст. Мијатовић, *Левач и Темнић*, 7.

немојте уочи светаца петком и сриједом, ни уз часницу (часне по-сте), а тако исто, када има прање не ваља вршити они поса. Добро се пазите и чувајте, јер, ђецо моја, ако би се у те дане дете зачедило, не би било амел (здрави). Не дај Боже, могло би бити глуво, нијемо, ћораво или сакато. Није само то, него, Боже ти сачувај, могла би још бити скитуља (скитница, блудница), а то би био смртни гријех!"⁹²

Међу свадбеним обичајима било је (а и данас има) таквих који нам директно сведоче о пожељности брака уопште. Такав је свакако обичај да невеста, пре уласка у младожењину кућу, баци преко крова јабуку за којом затим трче сви присутни младићи и девојке који су "пристигли" за женидбу и удадбу. Верује се да ће свако ко од јабуке поједе комадић ускоро упловити у "брачну луку".⁹³

Дакле, жеља и потреба за животом у брачној заједници у нашем народу је била неприкосновена. У брак нису ступали само људи са неким физичким или психичким оштећењима, а има случајева да је чак и у таквим ситуацијама "гледано кроз прсте" супружнику са неким мањим недостатком, као и да су се недостаци до венчања прикривали.⁹⁴

2. Заруке

Пре венчања, женик и невеста су подлегали предбрачном испиту који је обављан најчешће у свештениковој кући или у цркви и на коме су будући супружници изјављивали слободну вољу да склопе брак. При овом сусрету, како је забележио Богишић, млади су се међусобно даривали, а негде се "о истом трошку" вршило и прстеновање, па се сматрало да је од тог тренутка "вера склопљена". (У Херцеговини је прстеновање било пропраћено посебним ритуалом чији опис налазимо међу записима Луке Грђића Бјелокосића: "...Пошто ђевојка изљуби све редом, поклони се, па се измакне на сред собе, а кум и ђевер се дигну да је прстенују. Једно од женскиња из куће донесе ћасу воде покривену марамом, а на марами онај прстен са којим је ђевојка испрошена. Десни ђевер узме мараму, а прстен спусти у воду, па саставивши руке ђевојачке мјеша воду трипут унакрст говорећи: 'Во имја от-

⁹² Љ. Мићовић, *Поповци*, 201.

⁹³ Н. Пантелић, *Наслеђе и савременост*, 137.

⁹⁴ М. Филиповић, *Височка Нахија*, 80; В. Николић, *Метохија*, 65

ца и сина и свјатаго духа амин!' Пошље овога знамења извади прстен, па три пут онако састављене ђевојачке руке прекрсти, на-такнувши на сваки прст прстен, а трећи пут остави прстен на ка-жипрсту десне руке.")⁹⁵

Што се тиче хришћанског поимања зарука, оно је слично већ помињаном учењу цркве о браку. Наиме, православна црква сма-тра да заруке имају морално-обавезујући значај, као и сâм брак. Обичај да се будући супружници пре венчања заруче, црква је узела из римског права. По том праву, заруке су се редовно оба-вљале чим се одлучило да се неки брак склопи, али, за сâм брак, оне нису имале јуридикског значаја; јер, мада је могло бити ван сваке сумње да ће се после извршене веридбе брак и склопити и мада је обећање било узајамно и дато пред сведоцима, заручена лица нису била у обавези да се венчају, него је сваком остајало на вољу да обећање повуче и да се венча са другим лицем. Ко би склопио нове заруке не изјавивши формално да одустаје од прет-ходне, тај је бивао осрамоћен, а уколико су у целој ситуацији и дарови били по среди, дотични је морао да поврати два пута ко-лико је примио, а свој дар није имао право да тражи натраг.⁹⁶

Црква је у самом почетку своје законодавне делатности огра-ничила слободу одустајања од зарука, сматрајући их почетком брака, и следствено томе, изједначавајући одустајање од обећања са прељубом. Из шездесет деветог правила Василија Великога и деведесет осмог правила Трулског сабора, која се баве овим пита-њем, произлази и црквени закон по коме се онај који је био зару-чен, па му је заручница (или заручник) умрла, ступајући у брак са другом особом, сматрао другобрачним.⁹⁷

И у нашем народном схватању, веридба има (прилично) оба-везујући карактер. Ово се свакако огледа у чињеници да је раскид овог односа био изузетно ретка појава у нашем традицијском друштву и да је (бар по казивању већине истраживача) условља-вао негативну реакцију шире друштвене заједнице.⁹⁸ Традицијско јавно мњење овакав поступак карактерисало је као срамоту или

⁹⁵ В. Богишић. *Зборник I*, 154; Л. Грђић, *Из народа*, 49.

⁹⁶ Н. Милаш, н. д. I, 138, 588.

⁹⁷ Исто.

⁹⁸ П. Ж. Петровић, н. д. 271; А. Јовићевић, *Ријечка Нахија*, 170; В. Николић, *Метохија*, 97; В. Богишић, *Зборник I*, 174, 180.

чак грех који је његовим виновницима знатно смањивао шансу за склапање брака са неким из ближе околине.⁹⁹

У једном извештају из Херцеговине који је Богишић уврстио у свој Зборник, казивач вели да "нема таквог јунака који би смио, нити образа који би поднио" да остави девојку по веридби.¹⁰⁰

О "светости" веридбе говоре и мере предострожности које су предузимане да би се спречили евентуални немили догађаји. Тако, у Оролику "од прстена до венчања", девојка није одлазила на игранке, а у селима Височке Нахије будућа невеста је избегавала да говори са другим момцима док се не би венчала.¹⁰¹

Уколико би до раскида веридбе ипак дошло, "најблажа" санкција којој би подлегао кривац била је материјалне природе, те су момку, ако је за разметање вере он био одговоран, пропадали дарови које је приликом прстеновања дао девојци и њеној родбини, а ови су, ако је кривица била до девојке, морали да врате дупло од онога што су истом приликом добили.¹⁰²

Међутим, често је "цена" за нанету увреду била много већа, па се у неким крајевима она плаћала и главом. У Метохији, Црној Гори и Херцеговини, безразложно прекидање зарука изазивало је крвну освету, а у Конавлима се увређени младић светио несудбеној вереници тако што би јој нагрдио лице.¹⁰³ До оваквих ситуација долазило је и ако би девојка "оцрнила образ ашикујући са другим момком" или ако би, било момак, било девојка, учинили какво друго "непоштено дело".¹⁰⁴

До раскида веридбе могло је да дође и из оправданих разлога, као што је на пример сељење читаве породице пред турским зулумом, изненадна болест једног од вереника, или запрека у сродству која би се пре венчања открила.¹⁰⁵ У овим случајевима раскид је пролазио без осуде и освете, при чему се он схватао као "прст судбине", "Божија воља" и уопште, као нешто на шта се није могло утицати.

⁹⁹ В. Богишић, *Зборник I*, 180.

¹⁰⁰ Исто, 176. *

¹⁰¹ Г. Бабовић, *Оролик*, 72; М. Филиповић, *Височка Нахија*, 158. *

¹⁰² П. Ж. Петровић, н. д., 271; А. Јовићевић, н. д., 170., С. Дучић, *Кучи*, 163.

¹⁰³ В. Николић, *Метохија*, 93, В. Богишић, *Зборник I*, 176, 179.

¹⁰⁴ А. Јовићевић, н. д., 170; В. Богишић, *Зборник I*, 176.

¹⁰⁵ В. Николић, *Метохија*, 93; В. Богишић, исто, 176.

Једино се у Дучићевом извештају о Кучима јавља тврдња, додуше доста уопштена, да је "повратак прстена донедавно био чест случај".¹⁰⁶ Међутим, из даљег излагања истог аутора може се закључити да је и међу припадницима овог племена важило схватање о зарукама и поступци код њиховог безразложног раскидања као и у већ описаним случајевима, те се горња тврдња мора узети са резервом.¹⁰⁷

3. Услови за ступање у брак и неки специфични сроднички односи

а) Благослов родитеља

Црквено и обичајно право садрже у себи слична схватања о неопходним условима који се морају испунити да би млади ступили у брак. Један од тих услова је и допуштење и благослов родитеља или старатеља, без кога се венчање није могло обавити.

О овоме се говори у правилима Василија Великог (28, 40, 42), који склапање брака без благослова родитеља, или било кога другог ко се стара о младићу и девојци, изједначава са блудом, те преступнике овог закона кажњава казном за блудочинце која се односи на забрану причешћивања за седам или осам година (зависно од одредбе). Ствар ће, како се износи у двадесет осмом правилу светог Василија, бити поправљена уколико се родитељи приволе да благослове брак свом детету, али ни у том случају "блудочинца" не треба одмах примити у општење, него га треба држати под казном три године. Уколико ипак родитељи никако не би дали пристанак за брак, овај се морао раскинути и прогласити неважећим.¹⁰⁸ Међутим, како правила православне цркве нису никада била апсолутно непроменљива, већ су, уколико се тиме није мењала суштина учења, спровођена у односу на појединачне случајеве, а и с обзиром на поштовање човекове слободне воље као неприкосновене у свим одлукама, црква је имала алтернативно решење за горе поменуто питање.

¹⁰⁶ С. Дучић, н. д, 163.

¹⁰⁷ Исто.

¹⁰⁸ Н. Милаш I, 8; II, 394.

Наиме, брак противан родитељској вољи, допуштао се у случајевима када би се код духовног суда доказало да родитељи у свом захтеву имају неку "себичну и користољубиву" намеру.¹⁰⁹ Да би спречила склапање брака против слободне воље женика и невесте, црква је увела и предбрачни испит на коме су будући супружници изјављивали пред свештеником да су вољни да склопе брачну заједницу.

И по нашем народном схватању благослов родитеља је био скоро пресудан за склапање брака. Родитељи су не само давали (или не) свој пристанак за избор који је направило њихово чедо, већ су му они у великом броју случајева сâми тражили и проналазили животног партнера.¹¹⁰ Овај обичај је чак ишао дотле да су се, како тврде неки аутори, младенци по први пут видели на венчању, а у грађи постоје подаци о случајевима да су мајке вериле своју децу још док су била у утроби или колевци.¹¹¹

Иако родитељи најчешће нису водили рачуна о узајамној наклоности будућих супружника, већ су у свом избору били руковођени друштвеним и економским факторима, њихова одлука је у највећем броју случајева прихватана беспоговорно, јер се она сматрала врстом благослова који је био непходна основа за будући, брачни живот младих.¹¹²

У неким крајевима давање благослова је било пропраћено читавим ритуалом. Тако је у Паштровићима, на пример, постојао обичај да девојка, док још сватови (који су дошли да је воде) седе за трпезом, клекне на сред куће "па пружи од себе руке на које јој натрпају малијех пушака и ножева колико год држати може а два засједе узму јој вео с главе и држећи га раширена изнад ње један од њих говори: 'Помози Боже, и намјери се велики добар час! Моја сестрице, Бог ти дао мјесто породе девет синовах и десету кћерцу за милост: два ка два засједе; два ка два привјенца, два ка и два ђевера; један

¹⁰⁹ Н. Ружић н. д, 138.

¹¹⁰ М. Филиповић, *Таковци*, 45; П. Ж. Петровић, *Гружа*, 269; Ј. Павловић, *Качер и Качерци* 96; Н. Пантелић, *Ресава*, 123; Ст. Мијатовић, *Левач и Темнић*, 7; Н. Пантелић, *Неготинска Крајина*, 309; Љ. Мићовић, н. д, 177; *Банатске Хере*, 216; М. Филиповић, *Горња Пчиња*, 77.

¹¹¹ Ј. Ердељановић, *Шумадинци*, 138; В. Медаковић, *Црногорци*, 37; В. Караџић, н. д., 82; В. Богишић, *Зборник I*, 159; Ј. Котарски, *Лобор*, 202; Ј. Вукмановић, *Архаични елементи*, 145.

¹¹² В. Богишић, *Зборник I*, 192; П. Ж. Петровић, н. д, 269; Р. Кајмаковић, *Женидбени обичаји у Срба и Хрвата у БиХ*, 77; Б. Дробњаковић, *Свадбени обичаји*, 79.

добар и поштен ка и твој отац, а кћерца ти била добра и поштена као твоја мајка!' Кад сватови већ устану да пођу, онда опет на кућном прагу простру струке. Дјевојка клекне на њих, а отац јој, држећи у рукама бокал вина даје добро молитву".¹¹³

Разлог оваквом стању ствари Пантелић види у малолетничким браковима, тј. у малолетности супружника и, следствено, њиховој "неспособности" за самостално доношење одлука.¹¹⁴ Ово се, међутим, не може узети као општи закључак, јер малолетнички бракови нису били правило у свим нашим крајевима.

Но, иако је овај модел понашања присутан у већини извора, не може се рећи да он важи као апсолутни закон. Наиме, као прокламовани модел јавља се народно схватање да је грех да "родитељ унесрећи своје дете" тако што ће га приморати да крене за "недрага", као и тврдња да околина осуђује оне родитеље који би то урадили.¹¹⁵ Овоме у прилог говоре и записи извесног броја истраживача. Тако Јеремија Павловић пише да у Крагујевачкој Јасеници "родитељи никада не нагоне децу да се узму, јер нико не може спојити оно што се не воли", а сличну ситуацију налазимо и у Ријечкој Нахији где, "нити се сме силом нагнати момак ни девојка једно друго да узму, нити се сме момак са неком, без његовог знања верити. Исто важи и за девојку".¹¹⁶ И из неких области источне Србије имамо извештаје који говоре у прилог овом "контра моделу", а односе се на Гургусовац и Бољевачки срез, за који Саватије Грбић каже да у њему "нема примера да родитељи спремају свадбу, а да о томе момак или девојка ништа не знају. Без њиховог пристанка не може се свадба правити."¹¹⁷ Овоме у прилог иде делимично и чињеница да се у монографским описима периода "момковања и девовања", као и поступака "наводацисања" и прошевине говори о "ашиковању" младих на саборима, ваشارима и свадбама, њиховом "бегенисању" и начинима на који су они, приликом прошевине (односно, првог формалног виђења) саопштавали родитељима или рођацима свој пристанак или неза-

¹¹³ Т. Р. Ђорђевић, *Религиозни свадбени обичаји, у Наш народни живот*, I, 357.

¹¹⁴ Н. Пантелић, *Бор*, 118, Н. Пантелић, *Ресава*, 123; Н. Пантелић, *Неготинска Крајина*, 309.

¹¹⁵ В. Богишић, *Зборник I*, 195.

¹¹⁶ Ј. Павловић, *Крагујевачка Јасеница*, 104; А. Јовићевић, н. д, 170.

¹¹⁷ Б. Богишић, *Зборник I*, 196; С. Грбић, *Бољевац*, 148.

довољство њиховим избором.¹¹⁸ У Босни на пример, као и у многим другим крајевима, "када је момче за женидбу, он каже обично матери, која му се свиђа, а онда се она, преко разних, распитује о њој и њеном роду", а када дођу просци у кућу домаћин пошаље жену да пита девојку "да се није неком обећала".¹¹⁹

Да ли су ови поступци били само ствар форме, тешко је одговорити са ове временске дистанце. Но, свакако, било је и случајева да се деца не покоре родитељској вољи, па је то у највећем броју ситуација резултирало одбегавањем, а ако девојчини родитељи не би пристали на "мирење", момак је могао да тражи одобрење од општинског суда или, раније, црквених власти, да се он и његова изабраница испитају пред свештеником.¹²⁰ У Скопској Црној Гори, ако родитељи не допуштају да се син или кћер венчају са изабраником/цом, они се договоре да се две-три године "не дају никоме", па родитељи, када виде њихову решеност, најчешће попусте. Слично сведочанство износи и М. Ђ. Милићевић у Животу Срба сељака.¹²¹

Ипак, о томе да је у већини случајева родитељски благослов био светиња, говоре и закони које су издали кнез Милош 1834. у Србији и кнез Данило, 1853. на Цетињу. Наиме, како су многи "раздори, кавге, разводи, па и убиства настајали с тога што су девојке силом удаване за "недрага", Народни суд Србски упутио је маја 1834. године молбу кнезу Милошу да донесе закон којим ће се "родитељима укинати власт да децу насилно удају (жене)".¹²² Закон кнеза Данила имао је слично усмерење, с тим што је у њему било наглашено и то да се "у ђетинству нико вјериват не сме до совершеннога возраста за женидбу и удају..." Онај ко би преступио ову наредбу био је "жестоко наказан".¹²³

Дакле, прокламовани народни модел, односно, народно схватање да нико не може и не треба да споји "оно што се не воли", није се баш увек поклапало са народном праксом. О овом, од слу-

¹¹⁸ Ј. Хаџи Васиљевић, II, 322; М. Филипковић, *Височка Нахија*, 157; М. Шкарић, *Планинци*, 104; Н. Беговић, *Живот Срба граничара*, 127.

¹¹⁹ Л. Грђић, *Из народа о народу*, 33, 34; Н. Беговић, н. д., 128; И. Франић, *Етнографске забиљешке из среза славонско-пожешког*, 131; Б. Дробњаковић, н. д., 79.

¹²⁰ П. Ж. Петровић, *Груза*, 274.

¹²¹ А. Петровић, *Скопска Црна Гора*, 358; М. Ђ. Милићевић, *Живот Срба сељака*, 207, 208.

¹²² Т. Р. Ђорђевић, *Грађа за српске народне обичаје*, I, 436.

¹²³ Т. Р. Ђорђевић, *Неколико архивских података*, 8.

чаја до случаја, променљивом односу "теорије" и поступања у реалном животу можда најбоље говори Богишићев извештај из Херцеговине, Црне Горе и Боке, у коме се каже да "нит може отац силом наћерати сина, нити пак син оцу рећи да неће, јер осим дужног поштовања и покорности спрам својих родитеља боји се и од родитељске клетве".¹²⁴

б) Сродство и сроднички односи

У хришћанском, као и народном схватању, један од основних услова за склапање брака био је дозвољени степен сродства између будућих супружника. Но, у овом поглављу нећемо говорити само о одредбама црквеног, односно, обичајног права по том питању, него ћемо размотрити и неке специфичне категорије везане за односе међу половима које црква сматра родоскрвним.

По канонима православне цркве, сродством се називају блиски односи чланова једне фамилије који су произашли услед рађања тих чланова од једног родоначелника, или блиски односи две, три или више фамилија који су се појавили услед брачне везе, као и односи који су код хришћана настали услед тајне крштења. С обзиром на то црква разликује неколико врста сродничких односа: сродство по крви или једнородно, сродство пријатељско или двородно, трородно итд. и сродство духовно или по крштењу.¹²⁵

Правила о сродству а посебно у вези са браком, утврдила су се у почетку у цркви предањем које је прешло у обичај, те је у трајном практиковању добило "силу закона". Како хришћанска догма морал сматра природном, а не друштвеном категоријом (уколико се ове две уопште могу раздвојити), то се и сваки прекршај одредби о сродству, а у вези са односом међу половима, у каноничким одредбама изједначава са "гнушношћу и срамотом, која скрвни саму природу". Што се тиче крвног сродства, црква брани узимање међу сродницима до осмог колена, а посебна категорија одредби односи се на забрану склапања брака међу "својтом", па се њима забрањује брак у шестом, односно, седмом степену двородног, као и у петом степену трородног сродства. Сваки брак у забрањеном степену сродства кажњавао се као блудочинство или прељубочинство и бивао је поништен. Чак и случају да је због смрти или развода брак био прекинут, није било

¹²⁴ В. Богишић, *Зборник*, I, 196.

¹²⁵ Н. Ружић н. д. 47.

допуштено ступање у брак са рођацима у правој линији сродства бившег (или покојног) супружника. Правило педесет четврто Пето-шестог васељенског сабора, за оне који се затекну у недозвољеном браку, предвиђа седмогодишњу епитимију и поништење брака.¹²⁶ Овакве канонске одредбе везане за регулисање евентуалних брачних односа међу својтом, налазе свој извор у учењу Светог писма о јединству мужа и жене, у коме се наглашава да су ступањем у брачну заједницу они постали једно тело, из чега практично произлази да је, на пример, муж у истом степену сродства са женином фамилијом, као и жена сама. Деветнаесто апостолско правило забрањује практиковање сорората, те такав брак сматра препреком за улазак у клир, а друго правило Неокесаријског сабора (II помесни) ову забрану проширује и на световњаке, а односи се и на практиковање левирата. Правило седамдесет шесто Василија Великог третира случајеве снахачества, те за виновнике овог односа прописује казну која подразумева онолики период кајања и одлучености од светиње, колики је прописан за убиство. За ове блудочинце се препоручује да три године плачу "стојећи пред вратима цркве и просећи народ који улази на молитву да за њих принесе Богу усрдне молбе; за друге три године нека им се допусти да само слушају, а пошто су слушали Свето Писмо и науку, нека се отпусте и молитиве не удостојавају после тога; ако грешник испроси молитву и са сузама приступи Господу, скрушеним срцем и правим смирењем, нека му се допусти да следеће три године припада; десете године нека се прими на молитву са вернима, а после још две године, да се удостоји светог причешћа".¹²⁷

По учењу православне цркве духовно сродство се сматра претежнијим од "везе по телу". Сходно томе, по аналогiji са сродством у крви, одређени су извесни степени духовног сродства у којима је брак забрањен. То се односило на брак између кума и кумчета (први степен) и брак између кума и обудовеле мајке кумчета (други степен). Ономе ко би се оглушио о ове одредбе следовала је казна за блудочинце. Овакво каноничко схватање опет се наравно заснивало на хришћанском учењу о духовном сродству, односно кумству. Овај се сроднички однос базирао на идеји о новом рођењу онога који се крсти, при чему се кум сматрао његовим духовним

¹²⁶ Н. Милаш, I, 539, 577, 540; Н. Ружић, н. д, 48.

¹²⁷ Н. Милаш, II, 427, 27, 415; Н. Милаш, I, 77.

оцем. Потоњи је овим чином преузимао на себе одговорност за духовно васпитање кумчета, замењујући му рођеног оца.¹²⁸

Како би спречила узимање у недозвољеном степену сродства, црква је установила обичај оглашавања зарука, у три за редом недељна дана и тиме чланове шире заједнице позивала да открију евентуалне сметње за склапање брака.

У нашем народном животу о сродству и сродничким односима веома се водило рачуна. "Не само због црквених забрана, него и због осећања стида, нису се узимали они који су били, било у крвном, било у духовном сродству."¹²⁹

Сродство се рачунало по "танкој" и по "дебелој" крви, по пријатељству (тазбини), по побратимству и по посиновљењу, као и по духовним везама насталим услед окупљавања две породице.

Дакле, сродство је било билатерално, односно, у сроднике су се убрајали рођаци и по очевој и по мајчиној линији, а једнаку снагу и значај, по традицијском јавном мњењу, имале су и везе са духовним, односно, "вештачким" сродницима.¹³⁰

Прекршиоци норми које су се односиле на забрану родоскрнављења, сматрани су грешницима чији ће се грех "показати на породу".¹³¹

Дубоко поштовање сродничких веза при избору брачног друга свој најдиректнији израз свакако је налазило у обичајима сеоске и родовске, односно братствене егзогамије, који су забележени код српског становништва у готово свим крајевима које је оно насељавало.¹³²

Овај обичај се није односио, наравно, само на забрану склапања брака у оквиру одређене друштвене или територијалне групе, него на забрану инцеста уопште.¹³³ Прекршиоци овог закона подлегали су не само осуди шире заједнице него, у неким крајевима, и врло бруталним казнама. Тако је извесна Љубица Митра Мирова из Куча била оптужена да "живи у љубавном стању са домаћиновим прво-братучедом", те је, да би оповргла ту сумњу,

¹²⁸ Исто, I, 535, 536.

¹²⁹ М. Филиповић, *Таковци* 48; М. Ракић, *Качер*, 777.

¹³⁰ М. Филиповић, *Таковци*, 49; Н. Пантелић, *Доња Ресава*, 156; В. Богишић, *Зборник*, I, 143.

¹³¹ Влад. Николић, н. д, 185.

¹³² М. Филиповић, *Различита етнолошка грађа*, 242; А. Јовићевић, 171; Д. Ђорђевић, *Лесковачка Морава*, 437; С. Лопичић, *Биљешке из обичајног права*, 280; Н. Павковић, *Заједница живота*, 91.

¹³³ Н. Павковић, исто, 91.

"на очиглед народа извадила голим рукама из узаврела казана усијану сјекиру".¹³⁴

Познато је да је у нашем обичајном праву "вађење мазије" често коришћено као доказни поступак, при чему је крајњи суд доношен на основу постојања или непостојања опекотина на рукама окривљеног. Веровало се, наиме, да ће невиног човека сачувати његова "чистота" пред Богом, те ће његове руке, упркос усијаном гвожђу остати неповређене. Из "Обичајног права у Старој Црној Гори" имамо извештај у коме се казује да су "починиоци ванбрачног престапа", који су при томе били и у родбинској вези, бивали обоје убијени уколико се не би спасили бегом, а ову информацију налазимо и код Т. Р. Ђорђевића.¹³⁵

Обичај родовске, односно, братствене егзогамије врло добро одсликава и чињеница да се у нашем народу, при бирању будућих брачних другова, строго водило рачуна о томе да породице које се спремају за "пријатељење" не носе исто презиме или не славе исту славу. Н. Павковић је запазио занимљиву појаву егзогамије у несродничким заједницама, која се, опет, може довести у везу са обичајем сеоске егзогамије који своју основу има у уверењу да су сви сељани потомци једне родоначелничке породице (братства, рода).¹³⁶ Појава сеоске ендогамије забележена је (бар на основу података којима располажемо) само у румунском селу Свињици, у коме је она вероватно била у функцији чувања националног идентитета Срба којима је ово село насељено.¹³⁷

Што се тиче дозвољеног степена сродства за склапање брака, у већини етнографских извора помиње се забрана узимања до осмог, односно, деветог колена, мада и ово правило у неким крајевима варира. У вези са овим питањем, посебно треба водити рачуна о времену када је извор настао и о томе да ли се казивање односи на "старо" време или на затечену ситуацију. Ово је битно због тога што се као један од елемената опадања полног морала у новије време, наводи управо мање поштовање традицијских норми које су се односиле на степен сродства дозвољеног за оснивање брачне заједнице.

¹³⁴ С. Дучић, Кучи, 152.

¹³⁵ С. Лопичић, н. д, 288; Т. Р. Ђорђевић, *Узимање у роду, у Наш народни живот* I, 165.

¹³⁶ Н. Благојевић, 241; С. Мијатовић, *Левач и Темнић*, 9; Д. Ђорђевић, 437; *Банатске Хере*, 226; Н. Павковић, *Заједница живота*, 91.

¹³⁷ Н. Пантелић, *Свињица*.

Рецимо само да се у Такову, Грузи, Метохији, Врањском Поморављу, међу Кучима и код православних Срба из околине манастира Тавне, могу узимати они који су у шестом колелу сродства, тј. "они којима је заједнички прадедов деда".¹³⁸ У Јадру, као и у ужичком, пожешком и косјерићком крају нису се узимали сродници до деветог колелу, али се и после те границе избегавало склапање брака "јер су се стари бојали због порода".¹³⁹ Међу Црногорцима се помиње и седми степен као граница после које је било дозвољено склапање брака, с тим што ово правило није важило унутар братства, где је, како смо већ рекли, била неприкосновена братственичка егзогамија.¹⁴⁰ Ердељановић пише да је међу Кучима ово правило доведено у питање, негде пред крај 19. века, односно, после 1875. године, када је војвода Марко сугеришао узимање у оквиру братства, због честог преверавања жена које би се удале за иноверце.¹⁴¹

У Јарменовцима је орођавање путем брачних веза било забрањено до четвртог, односно, шестог колелу, а код Богишића постоји и податак који важи за све крајеве у којима је Српска православна црква имала одређену власт, а то је да је надлежни владика, на изричит захтев, могао да, у неким случајевима, допусти венчање: "по крви до четвртог степена, а по духу до шестог".¹⁴²

У источној Србији, граница између дозвољеног и забрањеног била је нешто нижа. Наиме, она се налазила на четвртог колелу сродства, изузетно и на трећем, мада чињеница да се у неким деловима источне Србије у овом контексту помињу и пети, седми односно, девети степен, указује да горње правило није било апсолутно.¹⁴³

Трансформација нашег традицијског друштва и породице, као што смо већ напоменули, имала је за последицу и промену у категоријама полног морала и у вредновању категорија сродничних односа. Сходно томе, у "новије време" учестали су случајеви

¹³⁸ М. Филиповић, *Таковици*, 48; П. Ж. Петровић, *Груза*, 264; Вид. Николић, *Метохија*, 78; В. Николић, *Врањско Поморавље* 313; Ј. Ердељановић, *Кучи*, 189; Б. Дробњаковић, 157.

¹³⁹ Н. Благојевић, 241; Н. Пантелић, *Јадар* 393.

¹⁴⁰ В. Медаковић, *Црногорци*, 78; С. Лопичић, н. д, 280.

¹⁴¹ Ј. Ердељановић, *Кучи*, 189.

¹⁴² С. Кнежевић, *Јарменовци*, 89; В. Богишић, *Зборник*, I, 202, 205.

¹⁴³ Н. Пантелић, *Доња Ресава*, 156; Н. Пантелић, *Бор*, 117; Н. Пантелић, *Горња Ресава*, 111; Н. Пантелић, *Неготинска Крајина*, 209.

склапања брака између људи у, по традицијском схватању, недо-
звољеном степену сродства, као и уопште родоскрвни односи.

Код већине аутора који бележе ову појаву, "новије време" се
односи на период с краја 19. и прве половине 20. века.

Тако Сава Милосављевић, пишући о сродничким односима и
животу породице у селима Хомољског среза каже да се овде слабо
пази на крвно сродство, па народ употребљава разна средства "да
обману попа, само да се венчање омогући... Има случајева да жена
живи са свекром или деверима, а муж са свастикама или таштом.
Ово се односи на новије време. Ретки су примери, али их има".¹⁴⁴

И у селима Горње Пчиње било је доста случајева родоскрна-
вљења, али су она (села), како тврди Хаџи Васиљевић Јован, била
изузетак од осталих села овог краја, која су их "гледала као Содо-
му и Гомору".¹⁴⁵

У планинским местима области Лужнице и Нишаве забележе-
на је, као новија појава и сеоска ендогамија као и скрнављење
сродства по тазбини, нарочито "када је у питању нека добра де-
војка, а још ако има и мираза...", мада се овде ови случајеви по-
мињу као изузеци од правила.¹⁴⁶

Код Т. Ђорђевића, међутим, наилазимо на тврдњу да је нару-
шавања забрана сродничке егзогамије било још у првој половини
19. века. Као доказ става који провејава кроз читаво проучавање
породице овог аутора, а то је да "народ без обзира на црквене за-
бране поступа по својим појмовима који потичу из претхришћан-
ског времена", он користи више извора о којима би на овом месту
требало рећи по неку реч.¹⁴⁷

У својим студијама Ђорђевић се често као извором служи на-
родним стваралаштвом. Сходно томе, у контексту расправе о ро-
доскрвним односима, он наводи изванредан број народних песама
које обилују мотивима инцеста. Међутим, с обзиром на особине
народне песме и сензибилитет народног песника "слика народног
живота која би се градила само на основу такве грађе, била би за-
иста наказна".¹⁴⁸ Наравно, не можемо да кажемо да родоскрвних
односа није било и да их нема у народу, али они су били изузетак,
те неке народне песме можемо посматрати и као творевине педа-

¹⁴⁴ С. Милосављевић, *Хомоље*, 134, 189.

¹⁴⁵ Ј. Хаџи Васиљевић, II, 250.

¹⁴⁶ Влад. Николић, н. д., 185.

¹⁴⁷ Т. Р. Ђорђевић, *Узимање у роду*, 160.

¹⁴⁸ М. Филиповић, *Народна песма и народни живот*, 45.

гошко-поучног карактера. Занимљиво је приметити да је до сличног закључка дошао и сам Ђорђевић који пише да "многи примери из народних песама и нису из живота нашег народа, већ су позајмице из литературе... Те су песме препеву туђих песама које су наши црквени или религиозно настројени људи препевали да би народу показали како је тежак грех узимање или прељуба у роду".¹⁴⁹

Слично се може посматрати и посланица патријарха Арсенија III Чарнојевића из 1689. године црногорским племенима, коју у прилог раширености родоскрвних односа у народу наводе поред Ђорђевића и Филиповић и Кулишић.¹⁵⁰ У посланици, овај верски поглавар упућује своје стадо: "Немојте узимати себи за жене рођаке своје, снахе и куме". Иако ова посланица сигурно није настала без основа, могуће је да је и она нека врста упутства за живот и регулисање сродничких односа, као што су, уосталом, и делови неких посланица Светих апостола садржаних у Светом писму. При томе, занимљиво је да приметимо да су у горњој посланици, односно, њеном наведеном сегменту, поменути три у црквеном закону постојеће категорије сродничких односа: крвно сродство ("рођаке"), сродство по пријатељству ("снахе") и духовно сродство ("куме"). Но, ово је само претпоставка да се горњи наводи можда могу тумачити на овај начин.

Ова "резерва" са којом евентуално треба посматрати изворе које Ђорђевић користи свакако постаје оправдана ако се има у виду да он, у истом раду, нешто касније тврди да би починиоци родоскрвног односа у Црној Гори били убијени, ако се не би спасили бекством.¹⁵¹

Као трећи и вероватно најчвршћи извор, Ђорђевић користи архивску грађу из времена прве владе кнеза Милоша и, на основу ње, наводи неколико конкретних примера родоскрвних односа.¹⁵²

Тако поменути аутор наводи да је, због тога што је узимање у роду у Србији у време прве Милошеве владавине узело таквог маха, 24. септембра 1821. кнез забранио "узимање свастике". Марта 1822. "ухапшен је Јокса из Суводола што је сестру своју од ујца себи за жену узео", а када је митрополит Петар (Павле) Јовановић издао на-

¹⁴⁹ Т. Р. Ђорђевић, *Узимање у роду*, 163.

¹⁵⁰ Исто; М. Филиповић, *Левират и сорорат*, у *Човек међу људима*, 316; Ш. Кулишић, *Балкански супстрат*...

¹⁵¹ Т. Р. Ђорђевић, *Узимање у роду*, 165.

¹⁵² Т. Р. Ђорђевић, *Из Србије кнеза Милоша, становништво - насеља*, 197.

редбу протојерејима и намесницима да не смеју венчавати бракове међу сродницима, "народ је почео одлазити у Аустрију".¹⁵³

Слично је било и у Далмацији и Боки, о чему је неколико записа оставио тамошњи митрополит Герасим Зелић.¹⁵⁴

Но, морамо рећи да ни архивска грађа као извор није апсолутно поуздана у смислу стицања комплетног увида у стање одређене појаве у неком временском раздобљу. Без обзира на њихову "речитост", архивски документи ипак представљају издвојене примере, који не морају нужно бити индикација шире распрострањености појаве о којој говоре.¹⁵⁵

Као и у учењу цркве, у нашем народном животу кумство је било од великог значаја. О томе сведочи и изрека "Бог на небу, кум на земљи", као и у свим крајевима присутан став да је духовно сродство, претежније" него оно по крви. Из овога је и произашао обичај несклапања бракова не само између кумова и њиховог потомства, где је забрана важила чак до девог колена, него и између фамилија чији су се чланови окумили.¹⁵⁶

У нашем традицијском друштву постојали су извесни обичаји који се у етнографској и етнологској литератури често сматрају елементима архаичних облика друштвене организације која је карактерисала балканско становништво пре примања хришћанства. Овде се ради о појавама снахачества и левирата, односно, сорората, који су по тумачењима Српске православне цркве сматрани грехом родоскрнављења, док је народно мњење о овим односима варијало од краја до краја, мада се у већини случајева јавља њихово негативно вредновање. Оно што отежава тумачење ових појава свакако је чињеница да су расправе у којима се оне помињу (нарочито оне о снахачењу), у већини случајева препуне контрадикторности, па ћемо овде покушати да мало расветлимо различите аспекте посматрања ових категорија односа међу половима.

Судећи по етнографским изворима, снахачество је било познато у већини крајева насељених српским становништвом.¹⁵⁷ У

¹⁵³ Т. Р. Ђорђевић, *Узимање у роду*, 160.

¹⁵⁴ Исто, 162.

¹⁵⁵ Б. Јовановић, Ђорђевићев приступ, 195, 200.

¹⁵⁶ М. Филиповић, *Таковци*, 50; П. Ж. Петровић, *Гружа* 264; Ј. Хаџи Васиљевић, II, 285; А. Петровић, 373; Д. Ђорђевић, 437; *Банатске Хере*, 226; В. Богишић, I, 203; Т. Р. Ђорђевић, *Узимање у роду*, 161.

¹⁵⁷ П. Ж. Петровић, *Гружа*, 170, 180; Н. Пантелић, *Доња Ресава*, 169; Н. Пантелић, *Горња Ресава*, 111; С. Милосављевић, н. д, 189; Н. Пантелић, *Наслеђе и савременост*, 54; М. Филиповић, *Различита етнологика*

Шумадији се за однос снаје и, најчешће, свекра, говорило и "све-крвичење", "снахођење", "крвосмеша", а у Поцерини се могло чу-ти и "прељуб", што очигледно показује општи став који је народ имао према овом "обичају".¹⁵⁸ У области Груже, "има снахочетства, али мали број примера и ти су људи омражени у народу".¹⁵⁹ Петар Ж. Петровић тврди и то да је раније снахачења било више "јер је патријархалност била јача", па је, будући да је снаха имала обавезу да свекра, као "газду", изува, пере му ноге и намешта по-стељу, било више прилика за појаву овог односа између њих дво-је. Међутим, овде се мора имати у виду да је снаха ове дужности обављала само док је била најмлађа у кући, а некада и као риту-алну обавезу за извесно време после венчања, као и то да свекар (иако евентуални домаћин породице) није био неприкосновени "газда", те му ни његов положај није давао моћ и власт да има полне односе са снахом.

Но, свакако, народ је са презрењем гледао на снахачење и сма-трао да оно штети угледу не само породице, него и рода, па и читаве сеоске заједнице. У Честину су чак и каменовали овакве изгредни-ке, а у Рамаћи је дошло и до погибије "свекра преступника".¹⁶⁰

Примери снахачества, били су, можда и више него у другим крајевима, познати у области источне Србије, али ни тамо они нису били стална пракса него изузетни случајеви које је сеоско мњење осуђивало као деликвентно.¹⁶¹ У принципу се може рећи да је снахачења било више у етнички мешовитим срединама, па је то случај и са селима Косова и Метохије, где је оно било посебно распрострањено међу Арбанасима у Подрими, а било га је и код Срба у Средској Љубижди.¹⁶² "У Ресави су", пише Пантелић, супротно већ наведеним тврдњама, "сматрали нормалним однос између свекра и снахе, ипак, по нека млада жена би се овоме су-протставила и тражила развод брака".¹⁶³

Као најчешћи разлог за појаву снахачества, у литератури се наводе малолетнички бракови, односно, обичај који је у неким

грађа, 50; Н. Пантелић, *Неготинска Крајина*, 114, 115; Д. Ђорђевић, н. д, 157; Љ. Мићовић, н. д, 178; Н. Пантелић, *Снахачество*, 33, 34; С. Троја-новић, *Снахачество*. (?)

¹⁵⁸ И. Јелић, *Правна природа снахачења*, 11.

¹⁵⁹ П. Ж. Петровић, *Гружа*, 179.

¹⁶⁰ Исто, 180.

¹⁶¹ Н. Пантелић, *Доња Ресави*, 169; Н. Пантелић, *Горња Ресави*, 111.

¹⁶² М. Филиповић, *Различита етнологика грађа*, 50.

¹⁶³ Н. Пантелић, *Неготинска Крајина*, 315.

крајевима налагао да се у кућу доводи "зрела" невеста за још "недораслог" сина, што је углавном оправдавано инокоштином и економским потребама.¹⁶⁴ У оваквим ситуацијама, будући да је младожења био неспособан за вршење брачних дужности, ову "обавезу" је на себе преузимао свекар.¹⁶⁵

Филиповић, међутим, сматра да је неистинита тврдња да "младиће жене још као дечаке па онда свекар живи са снајом", мада велики број оваквих записа у монографијама ипак говори у прилог постојању ових узрочно – последичних односа који су доводили до полног општења свекра и снахе.¹⁶⁶

Шира заједница, како тврде неки аутори, у горњим случајевима, као и у ситуацијама када млади брачни пар није имао порода, на снахачење је гледала са "одобравањем", тако да је свекар у овим околностима преузимао на себе улогу "брачног помоћника", мада се ни у оваквим приликама о томе није радо говорило.¹⁶⁷ Но, ако би се са овим односом наставило и када је "потреба" за тим престала, снахачење је сматрано великим грехом.¹⁶⁸

Када је реч о узроку који је доводио (или доводи) до појаве овог "обичаја", посебно је занимљиво оно што Пантелић наводи у једној од својих последњих студија. Он каже да се "изговор за на-сртај свекра на снају обично тражи у пијанству и неурачунљивости, а понекад и у недоличном понашању снахе. Прави повод за такав однос су необузданост и насилништво, а само у ретким случајевима доводе до тога неке објективне околности или међусобна наклоност прекршиоца норми".¹⁶⁹

Овакво размишљање, међутим, доводи у питање не само оно што смо до сада навели као евентуалне узроке појаве снахачества (малолетнички бракови, немање порода), него и многе друге тврдње о пореклу ове установе. Наиме, аутори који се баве овим питањем углавном сматрају да снахачество представља старобалкански реликт из времена друштвене организације која се заснивала на групном браку, који је између осталог подразумевао да старији младожењин сродник има право на његову невесту, или

¹⁶⁴ Исто, 314; Љ. Мићовић, н. д, 178.

¹⁶⁵ Н. Пантелић, *Снахачество*, 34.

¹⁶⁶ М. Филиповић, *Таковци*, 52.

¹⁶⁷ М. Филиповић, *Брачни помоћник, у Човек међу људима*, 341; Т. Р. Ђорђевић, *Полиандрија, у Наш народни живот I*, 245.

¹⁶⁸ Т. Р. Ђорђевић, исто, 246.

¹⁶⁹ Н. Пантелић, *Наслеђе и савременост*, 54.

га, глобално говорећи, повезују са "непотпуно издиференцираним односима у породици на нижем ступњу развитка".¹⁷⁰ Кулишић, на пример, сматра да овај обичај води порекло из групног брака у братској задрузи, док га Пантелић повезује са очинском задругом.¹⁷¹ За нас је овде, ипак, мање битан моменат састава и организације задружне породице, а више време када је преовлађивала једна, односно, друга врста задруге. Међутим, можда би требало направити одређену "резерву" у овом аспекту тумачења дотичне појаве јер су братственичка и очинска задруга често биле само фазе у развоју једне исте породице, које су се смењивале умирањем старих и рађањем нових чланова.

Разлог због кога се снахачество уопште тумачи као остатак групног брака је то (по мишљењу неких аутора) што се оно јавља углавном у великим породицама.¹⁷² Ипак, могуће је да овај контекст погодује поменутом односу управо због специфичне организације улога чланова задружних породица. Наиме, у њима свекар, најчешће старешина породице, чешће остаје у кући са неком од снаха (редуша), док су остали укућани на разним пословима, док су у мањим породицама, логично, сви упослени радом на имању. С друге стране, у многим студијама се управо инокоштина помиње као посредни узрок снахачења, односно, као узрок појаве малолетничких бракова који опет погодују развијању односа између снахе и свекра.

Дакле, што се тиче контекста у коме се снахачество јавља, као и историјског раздобља у коме је овај обичај био распрострањенији, извори којима располажемо дају слику пуну противречности. Наиме, на већини места (у литератури), као што је већ речено, снахачење се помиње као архаична појава,¹⁷³ док се у другим, а што је најпроблематичније и у тим истим изворима, наводе чињенице које говоре у прилог тумачењу овог обичаја као новије појаве.¹⁷⁴

¹⁷⁰ Н. Пантелић, *Неготинска Крајина*, 315; Н. Пантелић, *Снахачество*, 36, 37, 39; М. Барјактаровић, *Архаични елементи*, 139.

¹⁷¹ Н. Пантелић, *Снахачество*, 36; Ш. Кулишић, *Балкански супстрат*, 366.

¹⁷² Н. Пантелић, *Неготинска Крајина*, 316.

¹⁷³ П. Ж. Петровић, *Гружа*, 180; Н. Пантелић, *Неготинска Крајина*, 315; Ш. Кулишић, *Балкански супстрат*, 366.

¹⁷⁴ С. Милосављевић, *Хомоље*, 189; М. Филиповић, *Горња Пчиња*, 76.

Међутим, оно што нас највише упућује да на крају овог излагања закључимо да је снахачество новија појава (у смислу веће квантитативне распрострањености), везана за "друштво у транзицији", какво је било оно у 19. и почетком 20. века, јесте закључак који и Н. Пантелић износи у својој студији и по коме је "снахачество могло добити свој коначни облик права, односно обичаја у развијеним облицима породице, када долази до класних односа, ако је у питању свекар, управо онда када се старешина породице јавља као власник имовине, када узурпира већи део права од осталих мушких чланова заједнице".¹⁷⁵ Познато је да се изложени процес код нас дешавао не баш у дубокој старини, него у 19. и првој половини 20. века и да је био условљен, посебно у Србији, увођењем писаних закона (поглавито Српског грађанског закона) који су довели до промена имовинских односа унутар породице.

Но, било да је истина да је обичај о коме говоримо, раније (пре 19. века) био изузетак, односно да није био "обичај" и право (на шта нас упућује горње излагање), било да је он упражњаван чешће у удаљеним историјским периодима, морамо да на овом месту ставимо још једну примедбу. Наиме, повезивање снахачества са елементима и остацима прастаре друштвене организације (примарни, биолошки нагони, промискуитет, групни брак) представља једну (релативно) давно оспорену научну хипотезу која је проишталала из погрешног тумачења специфичне организације одређених "примитивних" друштава и еволуције појединих установа у њима.¹⁷⁶ Због тога је много логичније, посебно у контексту прокламованих друштвених вредности, снахачество сматрати девијантним понашањем неприлагођеног појединца. Контрадикторности података у литератури можда говоре у прилог овој хипотези.

Према тумачењу неких аутора, остатак групног брака представља и свадбени обичај који је подразумевао да прве, а у неким крајевима и неколико првих брачних ноћи, са невестом не спава младожења него неко од његових сродника, с тим што ту улогу, у највећем броју случајева преузима девер. Овај свадбени обичај био је, по казивању информатора, заступљен раније у већини крајева насељених српским становништвом,¹⁷⁷ али се, у време када

¹⁷⁵ Н. Пантелић, *Снахачество*, 39.

¹⁷⁶ У. Везел, *Мит о матријархату*, 90, 92, 102; М. Годелије, *Марксизам и антропологија*, 183, 184.

¹⁷⁷ Н. Пантелић, *Јадар*, 124; С. Кнежевић, *Јарменовци*, 96; Д. Ђорђевић, 477; В. Медаковић, 50; В. Караџић, 91; Љ. Мићовић, 190; Ш. Кули-

су настали извори које у овом раду користимо, он одржао само у сећању и предању. Но, разне његове варијанте које се у литератури помињу, упућују свакако на подробније размишљање о његовом пореклу и функцији. Овде ћемо се, међутим, само делимично осврнути на ову појаву, јер би њено темељније проучавање прешло оквире овог рада.

Као и обичај снахачества, тако и ова појава, по Кулишићу, указује "да је првобитно брачни однос одлаган због права која су на невесту имала мушкарчева браћа и рођаци, односно, ујаци".¹⁷⁸

Судећи по томе, обичај "прве брачне ноћи" имао је функцију потврђивања специфичне друштвене организације и расподеле моћи у оквиру одређене сродничке заједнице. Међутим, како се у расположивим изворима овај обичај помиње као симболичан, а при томе се, у многим крајевима уместо младожењених мушких сродника јављају свекрва, заова или дете у улози девера, рекло би се да он у овом контексту нема никакву функцију.¹⁷⁹ Овоме у прилог иде и извештај Вука Караџића из Црне Горе, у коме се каже да се у народу не зна ни за један случај злоупотребе улоге девера (од стране мушких сродника). "Ово би се сматрало највећим гријехом јер су девер и снаха као брат и сестра", а Ердељановић, по истом питању, износи чињеницу да је "девер највернији чувар невестине невиности, и у Црној Гори се не може замислити никаква злоупотреба од његове стране".¹⁸⁰

Но, подсећање на "постулате функционализма", по којима не постоје друштвене установе (макар се радило и о сурвивалима), без функције¹⁸¹, свакако нас упућује да размотримо евентуалне функције обичаја "прве брачне ноћи" у друштву у коме је моногамни брак важио као норма. Пантелић ову појаву повезује са "одлагањем конзумације брака",¹⁸² која опет, може имати вишеструку функцију. Наиме, одлагање полног односа између младих супружника најчешће је вршено да би се са сигурношћу могло утврдити очинство будућег детета, мада је, у овом случају, то

шић, *Балкански супстрат*, 362; Р. Кајмаковић, Женидбени обичаји, 88; Ј. Ердељановић, *Кучи*, 276.

¹⁷⁸ Ш. Кулишић, *Балкански супстрат*, 362.

¹⁷⁹ Н. Пантелић, *Јадар*, 124; С. Кнежевић, 96; Д. Ђорђевић, 477; С. Дучић, 201; О. Пирх, Путовање по Србији, 139; Ј. Ердељановић, *Кучи*, 276.

¹⁸⁰ В. Караџић, н. д, 91; Ј. Ердељановић, *Кучи*, 277.

¹⁸¹ Р. Мертон, *О теоријској социологији*.

¹⁸² Н. Пантелић, *Јадар*, 124.

прилично спорно образложење јер се одлагање вршило за једну до петнаест ноћи.¹⁸³ Друга опција за тумачење ове појаве можда лежи у посматрању свођења младенаца у светлу обреда прелаза. У овом случају, фазу изолације представља прва или неколико првих ноћи које млада не проводи са својим супругом, а њена функција би могла бити упућивање невесте (али и женика) у брачне дужности или једноставно, отклањање извесне психолошке напетости која постоји у вези са првим брачним сусретом. Слично тумачење налазимо и код Ровинског који је сматрао да је "тај обичај последица карактера Црногорчева, његове необичне стидљивости пред женом, те би се тиме имало маскирати свођење младенаца".¹⁸⁴

Када је реч о левирату и сорорату, они су у нашим крајевима били доста ретки. Неки аутори сматрају да су ови обичаји раније били распрострањенији,¹⁸⁵ док се на другим местима у литератури истиче да се овде ради о новијим појавама проузрокованим економским разлозима и трансформацијом наследног права у савременом друштву.¹⁸⁶ Као и снахачество и обичај "прве брачне ноћи", Кулишић и левират сматра остатком групног брака и тврди да је он био распрострањен и међу нашим и међу албанским племенима,¹⁸⁷ али се не може рећи да писања других аутора по овом питању иду у прилог његовој хипотези.

Наиме, Филиповић истиче да је левирата било међу Арбанасима и католицима, али да чак ни муслимани, којима је верско право одобравало женидбу са братовљевом удовицом, ово нису упражњавали као правило и обавезу.¹⁸⁸

У прилог непостојању левирата код српског, односно, православног становништва иде и, већ поменуто, правило егзогамије чак и у несродничким заједницама, које је, како тврди Павковић, проистицало из "заједнице живљења", те ни у задругама које су се толико разродиле да није постојала црквена сметња склапању брака, до тога није долазило. И Павковић истиче да је код католи-

¹⁸³ Љ. Мићовић, н. д, 196.

¹⁸⁴ Ј. Ердељановић, *Кучи*, 277.

¹⁸⁵ Ш. Кулишић, *Балкански супстрат*, 366; М. Филиповић, *Левират и сорорат*, 324.

¹⁸⁶ М. Филиповић, исто; М. Филиповић, *Таковци*, 50.

¹⁸⁷ Ш. Кулишић, *Балкански супстрат*, 366.

¹⁸⁸ М. Филиповић, *Левират и сорорат*, 313, 314; Љ. Мићовић, н. д, 127; М. Филиповић, *Различита етнолошка грађа*, 50.

ка и муслимана, где су иначе биле заступљене појаве левирата, односно сорората, бивало и ендогамије на нивоу већих породичних заједница. "Код православних, међутим, ових појава није било."¹⁸⁹ Филиповић наводи да се ни код Хрвата удовица није удала за свог правог девера, него за неког удаљенијег мужевљевог сродника.¹⁹⁰

Једино се неки делови источне Србије наводе као области у којима је, као чешћа појава, постојао сорорат, што се објашњава релативно великим бројем домазетских бракова. Наиме, по једном тумачењу, постојала је бојазан да би зет - удовац, после женине смрти могао да напусти кућу и поведе децу са собом, те је, да се то не би десило, он жењен рођеном сестром своје преминуле супруге.¹⁹¹ Како је, међутим, домазетом најчешће постајао онај човек кога је сиромаштво у сопственој породици нагонило на то, мала је вероватноћа да би он напустио женину кућу и имање, без обзира на њену смрт.¹⁹² Много је вероватније да се сорорат практиковао због права која је зет добијао у односу на тастово имање, јер је у највећем броју случајева он постајао наследник тастове имовине. Но, свакако, ни у крајевима у којима је овај обичај био релативно распрострањен, "народ није најбоље гледао на ове појаве".¹⁹³

Ово је посебно било изражено у осталим областима насељеним српским становништвом, у којима је упражњавање сорората било незнатно или "никакво" и где је важило правило да је "сваст као сестра".¹⁹⁴

Левират код православних није могао постојати, између осталог и због правила и чињенице да се удовица никада није удала у истој задрузи, што је наведено у великом броју истраживања породичног живота у нашем традицијском друштву.¹⁹⁵ У ретким случајевима у којима је практикован, левират се сматрао грехом, те је шира заједница овакве појаве прећутно или бојкотом осуђивала.¹⁹⁶

¹⁸⁹ Н. Павковић, *Заједница живота*, 93.

¹⁹⁰ М. Филиповић, *Левират и сорорат*, 317.

¹⁹¹ Н. Пантелић, *Горња Ресава*, 124.

¹⁹² Ш. Кулишић, *Матрилокални брак и материнска филијација*, 52.

¹⁹³ Исто.

¹⁹⁴ М. Филиповић, *Различита етнологишка грађа*, 243.

¹⁹⁵ Н: Пантелић, *Свињница*, 62; В. Богишић, I, 143; А. Јовићевић, н. д., 171.

¹⁹⁶ А. Јовићевић, исто, 171; Н. Пантелић, *Горња Ресава*, 124.

4. "Прибављање" невесте

Поред "регуларног" пута за склапање брака, који је подразумевао пролажење кроз фазе прошења девојке, зарука, црквеног венчања и свадбе, постојали су и други, мање уобичајени, којима се прибегавало у различитим ситуацијама и из различитих разлога. Овде је наравно реч о отмици (и њеним разним облицима), којима се приступало у случајевима када је, из било ког разлога, редован поступак био онемогућен.

О томе да је отмица била "нередован" начин којим се долазило до невесте, сведоче и правила цркве и многе "одредбе" обичајног права у нашем традицијском друштву, као и народно тумачење ове појаве.

Правило двадесет седмо, Четвртог васељенског сабора, одржаног у Ефесу, налаже казну анатеме за отмичара и за оне који отмичара подржавају, док их Василије Велики у свом тридесетом правилу подвргава много блажој казни. Он одређује да отмичар, као и они који му у отмици помажу, буду три године изопштени од заједничке молитве са вернима, а, уколико би отмица била без насиља (овде се вероватно мисли на договорену отмицу) и уколико при томе није дошло до "оскрнављења" девојке, виновници не би подлежали никаквој казни. Међутим, ни ова друга врста отмице није остајала без каноничке казне, јер се ту радило о прекршају родитељског благослова, за који је следила посебна санкција. У двадест другом правилу истог Светог оца, узима се у обзир и случај отимања већ заручене девојке, па се каже да отмичар не сме бити примљен у општење светиње све док девојку не врати ономе за кога је била заручена, а овај је имао власт да је прими или отпусти. Уколико је девојка приликом отмице оскрнављена, отмичар би подлегао казни за блуд, а, ако се овај понео "часно" и у случају да девојка није имала заручника, изгредник је био обавезан да је врати родитељима, који су даље имали власт да је за отмичара дају или не.¹⁹⁷ Да би што више допринела сузбијању отмице као обичаја, православна црква је прописала и строге казне за свештенике који би пристали да венчају овакав, "нерегуларан" брак, а ово се односило и на брак са девојком која је добегла.¹⁹⁸

¹⁹⁷ Н. Милаш I, 388, 390; Н. Милаш II, 379.

¹⁹⁸ Н. Милаш I, 388, 390.

Судећи по казивању у већини монографија, права, насилна отмица у нашем народу била је изузетно ретка.¹⁹⁹ Међутим, с обзиром на извештај број описа овог обичаја (односно, његовог насилног вида) може се закључити да је он раније био знатно чешћи и распрострањенији него у времену на које се односи већи део етнографске грађе коју смо имали на располагању.²⁰⁰

Под отмицом уопште подразумева се "мање или више насилно прибављање женског брачног партнера. Њом се покушава осигурати успешно решење тежње за брачним животом са одређеном особом, што би без тог подухвата, остало неостварено".²⁰¹

У народној терминологији, за отмицу се може чути још и "влачење" и "крађа", а овоме се прибегавало из неколико различитих разлога.²⁰²

Међу њима је свакако први недостатак родитељског благослова за склапање брака са одређеном особом (што се углавном односи на девојку), затим, неуједначен социјални и економски статус две породице које би требало да се опријатеље (што, у ствари, представља један од узрока непостојања родитељског благослова), а овим начином да дођу до супруге користили су се и младићи у случајевима када је њихова наклоност према одређеној девојци остајала без жељеног одговора, као и у страху да је "други не уграби".²⁰³

О томе да је насилна отмица постојала као појава (да не кажемо, обичај), сведочи сликовити запис из источне Херцеговине, који ћемо овде у целости изнети. Наиме, уколико ни девојка ни њени родитељи нису желели да за зета, односно, мужа добију одређеног момка, он се "тајно распита гдје дјевојка иде на пашу или за дрва, гдје спава, с ким се дружи... Па једног дана сазове своје другове и на вјеру Божију повјери им своју намјеру. Они се припреме, чине засједе и врбеају је. Кад се дошуљају до ње, момак

¹⁹⁹ Н. Пантелић, *Бор*, 143; М. Бошковић – Матић, *Свадебни обичаји*, 156; Н. Пантелић, *Наслеђе и савременост*; В. Николић, *Метохија*, 92; В. Богишић, *Зборник I*, 190.

²⁰⁰ Н. Пантелић, *Горња Ресава*, 126; В. Чулиновић, 449; Г. Бабовић, 72; Влад. Николић, 247;

Љ. Мићовић, 179; Ј. Ердељановић, *Кучи*, 272; М. Филиповић, *Горња Пчиња*, 77; Пејтон, 159.

²⁰¹ В. Чулиновић, 446.

²⁰² Влад. Николић, 247.

²⁰³ С. Милосављевић, *Хомоље*, 135; Т. Р. Ђорђевић, *Куповина и отмица девојака, у Наш народни живот I*, 176.

приђе и уграби је: - Ово је моја дјевојка! – узвиче он, а другови му прискоче у помоћ и помогну је вући и носити. Остале дјевојке се разбјегну и одлете у село да јаве. Било је случајева да се за њима натисну у потјеру, али ови прије умакну. Ако се она путем отима и хвата за грање и камење, онда јој раздрље груди. Ово чине зато како би је приморали да рукама заклони своје груди и да се више не брани од њих. А, ако ни ово не помогне, онда јој ножем прережу свитњак. Док она осјети да су јој гаће почеле спада-ти, онда нема више ни куд ни камо, него брже – боље, прикупи их рукама и држи. На тај начин они је разоружају и без икакве муке донесу момковој кући, гдје је сакрију и затворе...²⁰⁴

Мада мало нејасно, и један запис из Лике упућује на постојање насилне отмице, јер се у њему каже да је "док је још постојала отмица, била највећа срамота, ако би момак цури, која му не би љубав узвраћала, одрезао косу".²⁰⁵

Став шире друштвене заједнице према насилној отмици био је безрезервно негативан. Јавно мњење нашег традицијског друштва је регуларним сматрало само поступање по утврђеним обичајима (просидба, заруке, венчање), а све остале појаве, везане за институцију брака, представљале су одступање од тог модела. Негативно вредновање тог одступања јасно се може видети и из чињенице да је читава сеоска заједница сматрала својом личном срамотом, уколико би била отета девојка из њихових "редова".²⁰⁶

Последице оваквог места дотичне појаве у систему вредности, огледале су се између осталог и на судбини отете девојке. Она је сматрана осрамоћеном, "орезиљеном", "као да је нарок изгубила" а њене шансе за удају за неког другог момка биле су минималне.²⁰⁷

С обзиром на ситуацију у којој су се нашле, као и на пословицу: "Са гробља се мртвац не враћа, ни девојка са првог конака", отете невесте су у већини случајева изјављивале да су дошле слободном вољом, што је, истовремено, представљало и пристанак на брак са отмичарем.²⁰⁸

²⁰⁴ Љ. Мићовић, Поповци, 198.

²⁰⁵ В. Крчмарић, *Смиљан са околицом*, 320.

²⁰⁶ М. Филиповић, *Височка Нахија*, 158; В. Карацић, Црна Гора, 93.

²⁰⁷ М. Бошковић-Матић, н. д, 156; Т. Р. Ђорђевић, *Куповина и отмица девојака*, 189, 190.

²⁰⁸ Т. Р. Ђорђевић, исто, 190; Н. Пантелић, *Горња Ресава*, 126; М. Бошковић, н. д, 156; Влад. Николић, *Лужница*, 248.

У извесном броју етнолошких расправа о отмици, истиче се да је она "ненормалан пут да се дође до жене", те да се овде ради о "преступу који ремети ред и који се забрањује и кажњава".²⁰⁹ Овакав став према отмици, В. Чулиновић повезује са "сваком сређенијом социјалном средином, а посебно са државном организацијом", у којој се "таква традиција сматрала неподобном за сигурност и стабилност постојећег поретка".²¹⁰ Међутим, овде се мора имати у виду да су институције обичајног права подразумевале, не само негативно вредновање отмице (што се из горњег излагања могло закључити), него и њено санкционисање, па је у неким крајевима овај "злочин" могао да изазове крвну освету.²¹¹

Отмица је забрањивана, осуђивана и кажњавана и многобројним писаним законима међу којима је и Жичка повеља, у којој Стефан Првовенчани одређује: "Ако ли се нека отме од родитеља или другог кога, то се такав има казнити према чину", као и Законик цара Душана који је отмичара кажњавао одсецањем носа, а отетој девојци као обештећење преписивао трећину његове имовине.²¹² Грбаљски законик је предвиђао новчану казну, а црногорски законик, из 1798, прогонство за починиоца овог злодела. Током 18. и почетком 19. века и Српска православна црква је подизала свој глас, односно, издавала законе против отмице, а овоме су се придружили и кнез Милош и Карађорђе који је за отмичара прописао смртну казну.²¹³

Но, поред насилне, у нашем народном животу постојала је и привидна, односно, уговорена отмица која је подразумевала, између осталог, девојчин добровољни пристанак да буде "отета". Овоме се приступало из разлога који су важили (свим сем последњег) и за насилну отмицу, али и ради уштеде средстава потребних за организовање свадбених и "предсвадбених" церемонија.

За девојку која би на овај начин отишла у младожењин дом, говорило се да је "одбегла" или "ускочила", или "украдена".²¹⁴

²⁰⁹ Т. Р. Ђорђевић, *Куповина и отмица*, 189; В. Чулиновић, *Отмица*, 450.

²¹⁰ В. Чулиновић, н. д, 450.

²¹¹ В. Николић, *Метохија*, 92; Ј. Ердѣљановић, *Кучи*, 272.

²¹² В. Чулиновић, н. д, 450; А. Пејтон, н. д, 159.

²¹³ Т. Р. Ђорђевић, *Куповина и отмица*, 176, 185, 186; А. Пејтон, н. д, 188.

²¹⁴ М. Филиповић, *Таковци*, 47; Н. Пантелић, *Бор*, 143; Н. Пантелић, *Јадар*, 125; Н. Благојевић, 239; Н. Пантелић, *Горња Ресава*, 126; М. Бошковић, 156; Ј. Павловић, *Крагујевачка Јасеница*, 104; С. Милосављевић,

Но, постојање и погрдних назива за ове невесте, као што је на пример, "наметница", свакако сведочи да ни овај обичај, мада далеко распрострањенији од насилне отмице, није представљао традицијом утврђен, редован ток ствари.²¹⁵ О негативном ставу наше традицијске заједнице према женама које су "саме дошле", сведоче и неке народне умотворине. Тако се у једној народној песми каже:

*Тешко земљи куда војска прође
И девојци која сама дође,
Трећег јутра биће прекорена,
Да си добра не би дошла сама.*

Т. Р. Ђорђевић, међутим, сматра да су ови стихови без основа јер, како он каже, и брак, коме је претходило "одбегавање" невесте, може бити срећан или несрећан као и сваки други.²¹⁶ Но, код ове песме је вероватно, као и у случајевима из ранијих поглавља, примаран њен поучни карактер, односно, улога и циљ да подржи прокламовани друштвени поредак. Поред овога, пословица: "Бегуница пре, бегуница и после", као и велики број извештаја у којима се каже да народ сматра великом срамотом одбегавање девојке, иде у прилог тврдњи да је једини регуларан начин склапања брака био онај традицијом утврђен, који је подразумевао, између осталог, прошење девојке по народним обичајима.²¹⁷

Иако је са много више благонаклоности гледала на одбегавање девојака него на насилну отмицу, црква је настојала да сузбије и овај обичај, јер је он представљао, поред осталог, и поступање против родитељског благослова (у неким видовима договорене отмице), што је повлачило за собом одређене санкције. Тако је Герасим Зелић ове "ноћне касалице", како су се у Далмацији звале девојке које су бежањем упловљавале у "брачну луку", враћао родитељима и приморавао да се венчају "пошто се, по црквеном пропису, три пута огласе са олтара".²¹⁸

Хомоље, 135; Г. Бабовић, 72; Вид. Николић, *Метохија*, 92; М. Миладиновић, *Радовишко*, 60; В. Богишић I, 190.

²¹⁵ Љ. Мићовић, 179.

²¹⁶ В. Чулиновић, 449; Т. Р. Ђорђевић, *Куповина и отмица*, 195.

²¹⁷ М. Ђ. Милићевић, 219; С. Дучић, 164; *Банатске Хере*, 239; В. Богишић, *Зборник I*, 191.

²¹⁸ Т. Р. Ђорђевић, *Куповина и отмица*, 195.

5. Предбрачни односи

а) Полни живот младих пре брака

Неприкосновен скоро подједнако као и захтев за сродничком егзогамијом, био је и онај који се односио на предбрачну чистоту и који је, као норма био "проповедан" и у црквеним канонима и у животу нашег народа.

Проблем предбрачних односа третира се у двадесет петом правилу Василија Великог, као и у трећем правилу Цариградског сабора (920) и у њима се предбрачна невиност поставља као закон за оба супружника. У овим каноничким одредбама налаже се и седмогодишња епитимија за онога који је био у "преступој вези", а мушкарцу који је оскрнавио девојку наређује се да исту узме за жену. Ова принуда се, под претњом одлучења, налаже и за оне који силују незаручене девојке. У случају девојака које су биле верене, њихов будући супруг је практично одлучивао о њиховој судбини јер је имао права да после "немилог" догађаја прекине заруке, без икаквих законских последица.²¹⁹

Овако устројени црквени закони по питању предбрачне невиности свакако проистичу из црквеног, православног учења, по коме се полни живот повезује искључиво са брачном заједницом, а сваки поступак који противречи овоме изједначава се са "блудом" и подлеже одређеним санкцијама. Могуће је да су одредбе православне цркве по овом питању биле развијене и под утицајем Јустинијановог законика (VI век), који је послужио као извор правних система многих европских народа. Наиме, хришћански "правници" су били први који су кривоверје и завођење прогласили злочином, при чему су заводника осуђивали на моментално погубљење, једнако као и његову жртву, "ако се добровољно подала", а пратиља младе девојке, уколико је помагала ту везу, била је кажњавана ливењем растопљеног олова у уста.²²⁰

Као што је већ наговештено, и у нашем традицијском друштву "девственост" пре брака била је, са изузетно ретким изузецима, не само пожељна него и обавезна врлина која је требало да краси будуће супружнике.

²¹⁹ Н. Милаш, II, 355, 382; Н. Милаш, I, 137.

²²⁰ Ф. Шепард, *Бизант*, 21.

Посебан акценат у јавном мњењу патријархалне заједнице био је на девојачком "образу", па се не ретко сматрало да је он тај који удаје девојку, а не богатство или углед њене породице.²²¹ Чак је и Ђорђевић, који је приметио и неке појаве релативно супротне дотичној одредби патријархалног морала, забележио да "свака девојка чува свој образ и поштење и зато између момака и девојака нема блуда. Свуда се у нашем народу пази да девојка оде мужу чести-та".²²² И Богишић у свом Зборнику, кроз појединачне примере потврђује овај општи став, наводећи у једном одговору из области Херцеговине, Црне Горе и Боке Которске, да "ни један народ не даје толику важност дјевичанству колико наш у овим крајевима", а сличну ситуацију налазимо и у Ердџановићевој монографији Куча.²²³

Но, јавни морал се није односио само на полно општење пре брака, него, последично, и на контакте младића и девојака уопште. Сматрало се, наиме, срамотом уколико би неко видео младе да разговарају, па макар се радило и о вереницима, те су они, што због тога, што због личног осећања стида, избегавали било какве неформалне контакте.²²⁴

Да не би чуле "неуљудне речи" или ма на који начин биле осрамоћене, девојке у Скопској Црној Гори нису саме пуштали на пољске радове, а у Црној Гори су се, како пише Медаковић, на сам помен зарука, вереници "од стида црвенили у лицу, те се једнако вјереница крила од вјереника иако јој је срцу мио".²²⁵

Да би се избегла евентуална "саблазан" и "искушење" од веридбе до удаје, девојка се у коло хватала само између сродника будућег младожење, да не би говорила са другим момцима док се не венча.²²⁶ Уопште, од тренутка кад би ушла у пубертет, женска деца су била под будним оком породице и шире сродничке заједнице, која је овим "надзором" желела да помогне да се девојка не "избрука" или не "посмеши", како се у Лесковачкој Морави гово-

²²¹ П. Ж. Петровић, *Гружа*, 497; В. Николић, *Метохија*, 71; В. Николић, *Врањско Поморавље*, 334; А. Петровић, 383.

²²² Т. Р. Ђорђевић, *Девојачка невиност*, 15.

²²³ В. Богишић, I, 263; Ј. Ердџановић, *Кучи*, 266.

²²⁴ В. Николић, *Метохија*, 69; В. Николић, *Врањско Поморавље*, 332; В. Ерлих, 122; П. Ж. Петровић, *Галичник*, 91.

²²⁵ А. Петровић, 343; В. Медаковић, 38.

²²⁶ М. Филиповић, *Височка Нахија*, 158.

рило за посрнуле удаваче.²²⁷ Идеал чедности усађиван је у девојке још од малих ногу, у чему је најбитнију улогу имала мајка која је своје кћери подучавала да је чист образ предуслов брачне и, уопште, животне среће.²²⁸ На сеоска прела, скупове или саборе, девојке никада нису ишле саме него у пратњи оца, мајке или брата, те је "свак свакому пазио на образ".²²⁹ О девојачкој "чести" бринула је и породица будућег женика из које је, после веридбе, у девојачку кућу долазила једна жена која ће пазити невесту док се не обави свадба.²³⁰

Иако је, из "техничких" разлога, младиће било теже контролисати и проверавати, норма предбрачне невиности се у већини крајева односила и на њих. У Скопској Црној Гори, на пример, "момци много воде рачуна о поштењу и чистоти својој пре женидбе, јер се по венчању тражи, не само девојаштво, него и 'бећарлак'", тј. морају бити невини и младић и девојка.²³¹ Уколико би имали неко предбрачно полно искуство, младићи су га стицали ван своје средине, обично у вароши, са "слободнијим женама" или са млађим удовицама и "пуштеницама", при чему је ово брижљиво сакривано јер би "лош глас" могао да доведе у питање њихову репутацију, а тиме и будућу женидбу.²³² Но, поред овога, у наведеним изворима истиче се да су ови односи били реткост, а у прилог овој тврдњи иде и један Богишићев одговор из Херцеговине, у коме се каже да би се "у хиљаду момака мучно нашло десет да знају шта је женска глава до свог венчања, јер осим што знаду шта је гријешно, то је највећа у народу срамота за момка..." Сличну тврдњу налазимо опет у извештају који се односи на племе Куча.²³³ Уколико би се рашчуло да је какав младић осрамотио девојку, а посебно ако би она остала бременита, на "грешника" је вршен снажан друштвени и психолошки притисак да осрамоћену узме за жену, а уколико он то не би учинио у неким крајевима био је приморан да напусти средину у којој је жи-

²²⁷ П. Ж. Петровић, *Гружа*, 182; Д. Ђорђевић, *Девојачка невиност*, 151.

²²⁸ Ј. Павловић, *Крагујевачка Јасеница*, 81.

²²⁹ В. Врчевић, *Помање српске народне свечаности*, 124; Н. Пантелић, *Традиционални елементи у женидбеним обичајима*, 201.

²³⁰ М. Филиповић, *Височка Нахија*, 158.

²³¹ А. Петровић, 377.

²³² Исто, 379, 380, 381; В. Николић, *Метохија*, 71.

²³³ В. Богишић, *Зборник I*, 183; Ј. Ердџановић, *Кучи*, 266.

вео.²³⁴ Младићи у задружним кућама, како пише П. Ж. Петровић, били су озбиљнији и мање склони страстима јер је надзор над њима био, већи, услед многобројности чланова породице и сталне присутности старијих задругара.²³⁵ При томе, занимљиво је да родитељи никако нису учествовали у упућивању своје деце у детаље полног живота, јер су они то, како се у једној студији каже, сматрали деградацијом свог ауторитета, те је ова дужност остављена црквеним канонским одредбама и, прећутно, старијим сродницима.²³⁶

Ипак, мора се рећи да је "предбрачно понашање младих" у неким крајевима варијало у односу на изложени модел. Ово се посебно односи на етнички мешовите области источне Србије, северне Далмације и делимично, Војводине, у којима је вредновање неких категорија полног морала било знатно "лабавије".

По мишљењу неких аутора, источна Србија представља област "другачијег морала и великих слобода у предбрачним односима младих и касније у браку".²³⁷ Ове слободе се најбоље манифестују кроз обичај "стрнцања" (румунски – strânge), који је подразумевао прилично "блиске" контакте између момка и девојке, али, у већини случајева, без самог полног акта.²³⁸ Стрнцање се, наиме, сводило на "шטיפање, голицање и миловање" и било је чешће међу влашким становништвом, мада, како тврди Пантелић, ни Србима није било непознато.²³⁹ Но, будући да порекло речи "стрнцање" лежи у румунском језику, може се (са резервом наравно) рећи да је обичај првобитно припадао, односно да води порекло из румунског културног миљеа. Поред тога, како је родитељска контрола била присутна и у овим ситуацијама (обично су мајке или рођаке остајале у близини младих²⁴⁰), као и с обзиром на изворе који говоре о чувању девојачког образа и у овим крајевима, може се претпоставити да је стрнцање у већини случајева ишло до прецизно одређене "границе" која није угрожавала част младе девојке (наравно, све ово у контексту и по мерилима дотичне средине). У записима из Бољевачког среза, које је, почет-

²³⁴ А. Јовићевић, 170; В. Богишић I, 183; В. Ерлих, н. д., А. Петровић, 418.

²³⁵ П. Ж. Петровић, *Гружа*, 189.

²³⁶ В. Николић, *Врањско Поморавље*, 334.

²³⁷ Н. Пантелић, *Традиционални елементи*, 201.

²³⁸ Т. Р. Ђорђевић, *Девојачка невиност*, 14, 15.

²³⁹ Н. Пантелић, *Традиционални елементи*, 201; С. Грбић, 143; Н. Пантелић, *Неготинска Крајина*, 309.

²⁴⁰ Н. Пантелић, *Традиционални елементи*, 201.

ком овог века начинио Саватије Грбић, истиче се да и овде родитељи и сви задругари пазе на кретање и понашање, како девојака, тако и младића, а нарочито да се потоњи "не друже са извиканим и рђавим момцима".²⁴¹ Кроз васпитање се и у овој области женској деци усађивао императив чувања предбрачне чистоте, тако да, тврди Саватије Грбић, "између момака и девојака нема блуда".²⁴² Сличну слику налазимо и у Хомољу где, "мати саветује кћер да чува свој образ" и да може да дозволи момку "само да је загрли и пољуби, али ништа даље".²⁴³ Овде се чак, као један од разлога да момак остави своју девојку, наводи њено попуштање његовим "младачким" жељама.²⁴⁴

Могуће је да је и у неким сремским селима постојао обичај стрпцања, јер, како се каже у једној монографији из ове области, "када се момак загледа у неку девојку, а она му се 'одазове' почну код кола да 'странчаре' и да је он прати кући после игранке".²⁴⁵

За северну Далмацију Ђорђевић тврди да је област у којој се најмање пази на чедност девојака. "Тамо често бива да момци промене по неколико девојка и живе са сваком по неко време у својој кући, па се најзад венчају, само ако имају неке користи од њих".²⁴⁶ Ову појаву је доста исцрпно проучила и обрадила Зорица Рајковић у студији о "покусном браку", из које се, као једини општи закључак може извести да се овде радило о невенчаним браковима који су, међутим, у широј друштвеној заједници третирали као и венчани, те "разводи" оваквих брачних веза нису били чешћи него што је то био случај са регуларно склопљеним браковима.²⁴⁷ Релативно одступање од "предбрачног стида" налазимо и у области источне Херцеговине и у Босни, где је постојао обичај "ћосања" који се најчешће дешавао у пољу, током рада, пред осталим сељанима који су "навијањем" подстицали заљубљени пар на поменути игру: "...Момак се натури за њом и када је сустигне, повали је подасе, затим грли и љуби, штипље и пипа. Без икаквог устручавања додирује до сваког дела њезина тијела, а она се тобож брани, копрца, драшка га и вршти. Бива и то да

²⁴¹ С. Грбић, 143, 305.

²⁴² Исто, 147.

²⁴³ С. Милосављевић, 121.

²⁴⁴ Исто, 121.

²⁴⁵ Г. Бабовић, Оролик, 72.

²⁴⁶ Т. Р. Ђорђевић, *Девојачка невиност*, 18.

²⁴⁷ З. Рајковић, *Традицијски облици невенчаног брака*, 55.

дјевојка сама завуче руку у његов цеп од гаћа у ком има ораха, лешника, смокава или што друго, а у ствари само хоће да га мало поштакљи и надражи... Но, и поред таквих односа, риједак је био случај да је момак полно општио са девојком."²⁴⁸

Провера девојачке честитости, у контексту "идеалног" модела патријархалног полног морала најчешће се вршила ујутру, после прве брачне ноћи, већ општепознатим "гледањем" брачне постеле и невестине кошуље од стране свекрве или неког другог свадбеног "функционера". Они су, на реченим местима, тражили мрље настале услед извршене дефлорације, па је, уколико би резултат овог "прегледа" био позитиван, односно, ако би се њиме утврдила предбрачна чистота младе невесте, цела кућа била весела, а сватови послуживани "меденом" ракијом. Ако би се десило да "извештај" буде негативан, свадбено весеље је замирало, а млада родбина или млада сама добијали су "чађаву" ракију или им је иста сипана у пробушене чаше. Но, судећи по већини извештаја, овакви случајеви су се ретко дешавали, али су, скоро без изузетка, са собом носили низ последица.²⁴⁹

Наравно, обичаји у вези са провером невестиног поштења имали су своје варијације у различитим крајевима, па ћемо овде навести неке специфичне примере.

У области Лужнице и Нишаве, на пример, по младенце је после прве брачне ноћи одлазила кума, која би се, уколико нађе да је све "како треба, закитила и весело објављивала радосну вест сватовима", док је свекар поштену снаху даривао сребром и златом.²⁵⁰

На Косову је, све до краја 19. века, невестино поштење објављивано разбијањем земљаног суда, што је некада чинио и сâм младожења, а овај обичај налазимо и у другим крајевима.²⁵¹ У Радовишком је и у случају негативног исхода провере разбијан земљани суд, с тим што је у њему, уместо ораха или воде, био пепео.²⁵²

Код кучких Срба, али и код Арбанаса, младенци се уопште и нису сводили "да се увјере о невиности неvjесте, јер у народу у

²⁴⁸ Љ. Мићовић, 176; Р. Кајмаковић, 78.

²⁴⁹ Н. Благојевић, 269; М. Бошковић, 153; Ј. Хаџи Васиљевић II, 331; М. Филповић, *Височка Нахија*, 170; В. Карацић, 92; М. Филиповић, *Горња Пчиња*, 82; Д. Антонијевић, 151; Т. Р. Ђорђевић, *Девојачка невиност*, 16, 17.

²⁵⁰ Влад. Николић, 230.

²⁵¹ М. Филиповић, *Различита етнoлошка грађа*, 70; М. Миладиновић, 60.

²⁵² М. Миладиновић, 60.

којему је морал највећа светиња, не би се могло ни сањати да је девојка прије удадбе изгубила невиност".²⁵³

У Лесковачкој Морави, одлуку о младином поштењу, на основу њене кошуље, доносили су поред свекрве и Цигани - свирачи. Они су, наиме, на мрље сипали ракију, те би, уколико би се оне одмах "растуриле", закључивали да је невеста била непоштена, док је "расцветавање" мрља сведочио о њеној предбрачној невиности. "Поштеној млади се свира рано ујутру, а непоштеној бије гоч без свирке."²⁵⁴

У Оролику, сремском селу које смо помињали у вези са "странчарењем", обичај је био да се невести ујутру, после прве брачне ноћи повезује марама коју је она носила до краја живота.²⁵⁵

Када су у питању ови обичаји у вези са утврђивањем невестиног предбрачног поштења, мора се рећи да је било и случајева и покушаја преваре, али се у неким крајевима веровало да се истина мора изнети на видело макар она била и погубна по углед породице у коју је млада дошла, а поред тога у народу су постојале и жене које су биле у стању да открију "свако подваљивање".²⁵⁶

У Лесковачкој Морави постојали су и магијски начини провере предбрачне чистоте, те, уколико се двоуме око младиног поштења "свекрва и муж је одведу до неког родног дрвета које она зађе три пут и на крају пољуби. Ако је непоштена верује се да ће се дрво осушити."²⁵⁷

Уколико би лоше владање девојке било откривено пре удаје, поред подсмеха коме би били изложени и она и читава њена породица, шансе за нормалну удају овакве преступнице биле су минималне. Наиме, она се удавала обично за неког сиромашка или удовца, често далеко од свог села, а у горим случајевима, и младић и девојка који би овако згрешили били би прогнани из заједнице или каменовани. Т. Ђорђевић чак наводи случај из Рисна где је неки поп, доносећи пресуду младим преступницима на основу Крмчије, наложио да се исти каменују, а извршење ове казне требало је да отпочну родитељи осуђених на смрт.²⁵⁸

²⁵³ С. Дучић, 232.

²⁵⁴ Д. Ђорђевић, 479.

²⁵⁵ Г. Бабовић, н. д.

²⁵⁶ А. Петровић, 418; М. Филиповић, *Височка Нахија*, 170.

²⁵⁷ Д. Ђорђевић, 480.

²⁵⁸ П. Ж. Петровић, *Гружа*, 479; А. Петровић, 383; С. Лопичић, 287; Т. Р. Ђорђевић, *Девојачка невиност*; 15; Т. Р. Ђорђевић, *Девојачка неви-*

Ако би се "младаљачко сагрешење" открило тек после прве брачне ноћи, невеста је подлегала јавном срамоћењу, а младожењин род је имао права да је врати њеним родитељима. У неким крајевима невесту су стављали на магарца, наопако окренуту, са празилуком у руци, негде су њеним родитељима слали пробушену погачу, такође са празилуком у средини, а постојао је у нашем народу и обичај да се ђубре, пометено из младожењиног дворишта, однесе пред кућу младиних родитеља.²⁵⁹

У неким областима, међутим, ова "брука" није изношена пред јавност, али се о снахином (не)поштењу могло судити на основу свађа, туча и честих мужевљевих избијања из куће.²⁶⁰

Ипак, судећи по већини извештаја, ретко се дешавало да невеста не "донесе" у брак невиност, те се може рећи да је ова норма, прокламована од стране нашег традицијског друштва, најчешће била доживљавана као природан поредак ствари, односно, као нешто што се подразумева, те је због тога била поштована у највећем броју случајева.

б) Ванбрачни пород и контрола рађања

Будући да је намерне побачаје, а логично и чедоморство, сматрала гресима равним убиству, православна црква је, у одређеним приликама издавала наредбе (већ поменуте у претходном поглављу) којима је циљ био да се девојка или жена која би ванбрачно занела одврати од ових "смртних сагрешења".²⁶¹ У великом броју канона православне цркве, оне које "трују дете у утроби својој", као и оне које "справљају за то разне напитке", подлежу казни за убиство и имају бити доживотно одлучене од причешћивања светињом. Међутим, у другом правилу Василија Великог ова казна се смањује на десет година, уколико се "по начину кајања" просуди да је дотична излечена од овог смртног греха. У овом правилу, Василије Велики наглашава још и то да, при суђењу за овај смртни грех, не треба правити разлику између тога да ли је плод до-

ност, у *Наш народни живот*; 203, В. Богишић, I, 175, 183; В. Ерлих, 119.

²⁵⁹ Ј. Хаџи Васиљевић, I, 331; Влад. Николић, 230; Д. Ђорђевић, 480; Д. Антонијевић, 151; В. Богишић, I, 263.

²⁶⁰ Н. Пантелић, *Наслеђе и савременост*, 53; А. Петровић, 343; Влад. Николић, 230; Т. Р. Ђорђевић, *Девојачка невиност*, 19.

²⁶¹ Н. Милаш, II, 355, 382; Н. Милаш, I, 137.

био облик или није. Милаш каже да је ово наглашено због наредбе старозаветне цркве у којој се та разлика правила, па се према томе и судило. Наиме, у другој књизи Мојсијевој речено је: "када се побију два човека и један од њих удари трудну жену, тако да из ње изађе дете, али које нема још одређени облик, да плати глобу колико муж женин каже, а, ако ли дете има већ одређени облик, тада нек даде душу за душу".²⁶² Међутим, у вези са овом одредбом Књиге изласка, постоји и другачије тумачење од овог које је дао Милаш.

С обзиром на то да се овај закон налази у контексту одредби које се тичу хотимичног и нехотичног убиства и санкција које за њих следе (Из. 21, 12-29), то и ово правило о побачају жене треба посматрати у том светлу. При томе се нехотичним убиством сматра оно када жена побаци плод који још није добио облик, и то због чињенице да се у периоду "безобличности" плода на жени и не може приметити њена бременитост, те виновник злочина (који је у свађи гурнуо жену) није намерни убица, јер он није имао могућности да сазна да се у дотичној ситуацији ради о трудници; и обрнуто, уколико побачени плод има облик, изгреднику се суди за хотимично убиство, јер је логично да су у том раздобљу развоја фетуса, знаци трудноће већ видљиви.²⁶³

Одрицању могућности да се у овом Мојсијевом закону радило о схватању старозаветне цркве, по коме није био грех побацити "безобличан" плод, доприноси и чињеница, која се истиче у горе наведеној студији, да је потпуно нереално покушати дефинисати тренутак у коме плод добија облик и постаје човек, живо биће. Тај тренутак никако не постоји као нешто што се дешава одједанпут. Људски ембрион се развија од момента зачећа, а његово "очовечење" се дешава и после изласка из мајчине утробе.²⁶⁴ (Наравно, питање је, да ли су стари Јевреји то знали?)

Но, било како било, новозаветна црква не прави никакву разлику између побачаја извршеног у раној или касној трудноћи, а неки савремени теолози, борећи се против абортуса, позивају се и на медицинска истраживања и открића којима је доказано да дете у мајчиној утроби почиње свој живот од самог тренутка зачећа.²⁶⁵

²⁶² Н. Милаш, II, 351, 359, 513.

²⁶³ Архимандрит, Епифаније (Теодоропулос), *Кад човек постаје душа жива*, у *Светиња живота и чедоморства*, 67, 75.

²⁶⁴ *Светиња живота и чедоморство*.

²⁶⁵ Исто.

Осим што је одувек била апсолутно против абортуса, са релативним изузецима "етичког абортуса", православна црква се по питању контроле рађања уопште, никада није формално определила. Већина теолога сматрала је и сматра да је било какво вештачко ометање зачећа (контрацепција), људско мешање и одрицање воље Божије, те из овог става произлази да је "уздржање" једина контрацепција којом би прави хришћани требало да се служе. Међутим, има и теолога који оправдавају употребу "пилуле", поготово у случајевима када је јасно да супружници не би били у стању да детету пруже услове за нормалан живот.²⁶⁶ Међутим, оваква размишљања немају утицаја на званични став цркве.

Рођење ванбрачног детета у нашем народу се сматрало изузетном појавом, било да су детету (и мајци) приписиване негативне или позитивне особине. Но, у највећем броју случајева, појава "копилета" сматрана је великом срамотом, не само за девојку, него и за читав њен род, а казна за ванбрачно рођење тицала се читаве територијалне заједнице у којој се оно десило. Виновници овог престапа, као и "плод" њихове везе, сматрани су врстом проклетства и извором зла за читаво село, а у неким крајевима се веровало да ће оног дана, када се појави копице, сеоске усеве "обити крупа" (град). Због тога су они често, не само искључивани из друштвеног живота, него и прогоњени.²⁶⁷

Из овог вредновања дотичне појаве логично произилазе и погрдни називи којима су означавани и мајка и њено ванбрачно дете. Наиме, за девојку која би родила најчешће се говорило: копилица, копиљуша, копиљка, а за њено чедо, копиљче, муле, копице и копиље.²⁶⁸

Како је негативан став према ванбрачном рађању био карактеристичан за јавно мњење у већини наших крајева, у етнографској грађи (коришћеној у овом раду), свуда се наводи да је ова појава била изузетно ретка.²⁶⁹ Овоме у прилог иде и извод из статистике који налазимо код В. Карића и по коме је у Србији, у периоду од 1865. до 1884. године, ванбрачно рођене, на хиљаду живо рођене

²⁶⁶ Ј. Мајендорф, 178.

²⁶⁷ Љ. Мићовић, 177.

²⁶⁸ П. Ж. Петровић, *Гружа*, 178; А. Петровић, 384; М. Филиповић, *Таковци*, 45; Љ. Мићовић, 177.

²⁶⁹ А. Петровић, 384; В. Николић, *Метохија* 71; Љ. Мићовић, 177; В. Николић, *Врањско Поморавље*, 363; П. Влаховић, *Ванбрачно дете*, 374.

деце било у просеку 5-6 (сваке године), док је, у истом периоду, у многим европским државама годишњи просек био знатно већи (најмање у Грчкој, 12,6, а највише у Аустрији – 134,8).²⁷⁰

Свакако, девојка која би родила гледана је са презрењем, "свак је избегава, пљује и презире", а у "ранија" времена оваква преступница је чак "засипана камењем".²⁷¹ Због презрења које је изазивала, ванбрачна мајка се готово редовно удавала за каквог престарелог момка, удовца или сиромашка, а ни њено дете није третирано као друга деца у сеоској заједници, рођена у регуларном браку. Само "копиљче" је често гледано са презрењем и подсмехом, а по народној традицији, оно није имало право наслеђивања очеве имовине. Ванбрачно дете се често презивало по мајци и могло је да наследи само њен иметак, ако га је она имала.²⁷² Негде се, међутим, истиче да се ванбрачни преступник (мисли се на мушкарца), гонио из државе, а његово ванбрачно дете је наслеђивало његово имање, на коме је могла живети и дететова мајка, с тим што она није имала право располагања наслеђеном некретним.²⁷³ И Филиповић наводи да положај ванбрачне деце није био у свему раван положају деце из "регуларног" брака, "иако није био ни неповољан".²⁷⁴

Како смо на почетку овог поглавља поменули, у неким крајевима ванбрачном детету су приписиване и позитивне особине и нека мистичка својства. Тако се, на пример, у источној Србији веровало да овако рођено дете има извесне натприродне квалитете, те да ће, "уколико га не униште одмах по рођењу", када одрасте бити велики јунак.²⁷⁵ Могуће је да је овакав друштвени став, односно, веровање имало улогу да спречи убијање ванбрачне деце коме се некад прибегавало да би се избегла јавна осуда и срамотење. Чедоморство је сматрано грехом већим и од самог ванбрачног рађања, па је, по веровању, и оно могло да буде извор несреће за читаву ширу друштвену заједницу. Ово се посебно односи на врло распрострањено веровање да ће крај у коме је убијено и

²⁷⁰ В. Карић, 335.

²⁷¹ П. Ж. Петровић, *Гружа*, 178; С. Грбић, 144; М. Филиповић, *Таковци*, 45; А. Петровић, 384; Д. Браћић, *Промене у аграрним обредима*, 138; Т. Р. Ђорђевић, *Девојачка невиност*, 16; В. Божишић, *Зборник I*, 264.

²⁷² П. Ж. Петровић, *Гружа*, 312; Н. Пантелић, *Јадар*, 396.

²⁷³ С. Лопичић, 278.

²⁷⁴ М. Филиповић, *Таковци*, 75.

²⁷⁵ С. Зечевић, *Ванбрачно дете*, 119.

закопано копиле морити кише, град и поплаве, све док вода не избаци на површину сакривено тело детета, те да ће овај "тајни" злочин изаћи на видело.²⁷⁶ Због тога су, како се наводи у литератури, "несуђене" мајке закопавале своју децу даље од села, у шуми, планини или некој пећини. У неким областима, супротно горњем веровању, ванбрачна мајка која је уморила своје дете сматрала се кривцем за сушни период.²⁷⁷

Међу одговорима у Богишићевом Зборнику налазимо и један из Херцеговине у коме се каже да "народ овакав поступак држи за најгори грех, па све што се у природи догађа приписује томе; селу се предвиђа три године назадка у сва три семена (људско, скотско, земаљско)".²⁷⁸ У неким крајевима, веровало се да је, да би се зауставила временска непогода, неопходно пронаћи, ископати и поново сахранити копиле, те је у ту сврху организована група мушкараца који су преузимали улогу ритуалних представника села.²⁷⁹ Ово веровање се можда може повезати са осећањем колективне (кривичне) одговорности, која је теретила заједницу све док се не би пронашао кривац за неко злодело. У овом случају одговорност је била пред "вишим силама", а сâм обичај имао је за улогу да изврши психолошки притисак на виновника злочина.²⁸⁰

Што се тиче других мистичких представа везаних за појаву чедоморства, занимљиво је напоменути да у степеновању паклених мука међу Васојевићима, осма сфера припада издајницима отаџбине и децоубицама, који се овде кувају у "великим казанима са кључалом водом".²⁸¹

Говорећи уопште о чедоморству Филиповић наводи да се оно врши над ванбрачним, болешљивим, наказним и дететом коме је умрла мајка.²⁸² При томе, као доказ да у нашем народу постоји обичај убијања наказне деце, он износи један прилично споран аргумент, који није у директној вези са убијањем ванбрачне деце, али може посредно да говори о неким вредносним категоријама које се

²⁷⁶ Ј. Павловић, *Качер*, 110; Љ. Мићовић, 177; С. Зечевић, 119; Д. Братић, *Поновно сахрањивање*, 41.

²⁷⁷ В. Богишић, *Зборник*, I, 316; Д. Братић, *Промене у аграрним обредима*, 138.

²⁷⁸ В. Богишић, *Зборник*, I, 605.

²⁷⁹ Д. Братић, *Поновно сахрањивање*, 42.

²⁸⁰ Исто.

²⁸¹ И. Јелић, *Васојевићки закон у дванаест точкака*, 43.

²⁸² М. Филиповић, *Прекрађивање живота деци, у Човек међу људима*, 194.

тичу третирања особа које су на било који начин "обележене" у нашем традицијском друштву. Наиме, Филиповић наводи (као доказ постојања чедоморства) чињеницу да се "у неким нашим пространим крајевима не може видети одрасло лице са урођеним недостацима, док у другим крајевима, особито међу муслиманским становништвом и у градовима, таква се лица виђају знатно чешће".²⁸³

Будући да је научно доказано да се различите врсте урођених деформација код деце јављају услед генетских поремећаја који често настају у случајевима постојања одређеног степена крвног сродства међу родитељима, разлог непостојања "наказне" деце код православних Срба (уколико се овај податак и тврдња уопште могу узимати као реално стање ствари) пре треба тражити у непостојању родоскрвних односа (о чему је већ било говора) него у евентуалном чедоморству. Ово тим пре што је познато да су у градским срединама (које Филиповић помиње као оне у којима се "таква лица виђају знатно чешће"), услед привредних, економских и друштвених услова знатно другачијих од оних у сеоској заједници, сродничке везе релативно "лабавије", те много брже долази до разрођавања (и непознавања) чланова исте фамилије. С друге стране, с обзиром на то да је верско право муслиманима допуштало упражњавање неких "родоскрвних" односа, односно, склапање брака између блиских сродника, логично је што се и међу представницима ове вероисповести може пронаћи изванредан број лица са урођеним деформацијама.²⁸⁴

Да би се спречила појава чедоморства као и свих последица које је оно изазивало, у нашој традицијској заједници постојали су разни "механизми" који су, као што смо већ рекли у поглављу о предбрачним односима, били усмерени, првенствено ка контролисању ситуација у којима је уопште могло да дође до ванбрачног зачећа, а затим су, ако је до тога ипак дошло, подразумевали и вршење притиска на ванбрачног оца и мајку да дете задрже. Овај притисак је, како је у досадашњем излагању већ речено, са једне стране био психолошке природе и он се примарно односио на ванбрачну мајку, док је, када је у питању био "осумњичени" отац детета, он попримао друштвено-економску димензију (која наравно није искључивала и психолошки моменат). Наиме, читава заједница је разним средствима (бојкотом, претњом изгона, презиром) приморавала мушкарца да ожени девојку са којом је "сагрешио", а у не-

²⁸³ Исто, 195, 196.

²⁸⁴ М. Филиповић, *Vinim' amn*, у *Човек међу људима*, 194.

ким случајевима је, чак и када би до овог брака дошло, преступник, заједно са женом и дететом протериван из села.²⁸⁵

Како је увек постојала опасност да, прикривши младалачко "сагрешење", нова невеста уђе у брак бременита, то је у многим нашим крајевима постојао обичај "одлагања" брака, односно, његове конзумације. Под овим се подразумева одлагање полног општења младих супружника које се негде протезало и до годину дана од дана венчања. За то време је нова снаха спавала са свекрвом, а младожења негде ван куће, у штали, амбару и сл., а познати су и случајеви да је он овај период проводио у планини са стоком. Уколико би се десило да млада жена роди пре него што јој се муж врати, његови родитељи би је моментално слали натраг у род.²⁸⁶

Што се тиче изузетака од оваквог става који је, по питању ванбрачне мајке преовладавао у нашем традицијском друштву, само код Т. Ђорђевића налазимо податак да се таква "преступница", чак и после извршеног чедоморства "добро удала", што овај аутор објашњава чињеницом да је она показала да је способна да испуни једну од, по народном мњењу, најбитнијих функција брачне заједнице, односно, да има пород.²⁸⁷

Но, иако се, формално гледајући, вредновање предбрачног односа и његових последица, у нашем народу поклапало са оним које карактерише канонско опредељење православне цркве, може се рећи да народни став по овом питању (више него што је то случај са другим категоријама), није претерано доприносио решавању дотичних ситуација на "хришћански начин". Наиме, јасно је да је јавно мњење давало велики допринос појави чедоморства, па чак и самоубиства ванбрачних мајки, које су, не могавши да поднесу осуду и санкције које су им следовале, прибегавале најкобнијем решењу.

Православна црква која је, истина, сматрала грехом ванбрачне, односно предбрачне односе, никако није одобравала, односно, најстроже је осуђивала чедоморство изједначавајући га са убиством уопште, а овај дух је провејавао и кроз одредбе неких световних законика.

²⁸⁵ А. Јовићевић, 166; Т. Р. Ђорђевић, *Грађа за српске народне обичаје*, I, 404; В. Ерлих, н. д.

²⁸⁶ М. Филиповић, *Различита етнолошка грађа*, 196; С. Дучић, 92; С. Лопичић, 278; В. Богишић, *Зборник*, I, 265.

²⁸⁷ Т. Р. Ђорђевић, *Брак*, 138.

Наиме, по члану 30 Карађорђевог Криминалног законика, "мати која би удавила своје новорођено дете" осуђивана је на смрт "за узрок што је убила човека на свету". Члан 80, истог Законика, као и члан 78, Грбальског законика, били су изгледа усмерени ка превенцији чедоморства, те су ванбрачној мајци дозвољавали да своје новорођенче "одбаци, однесе некуд и остави његовој судбини".²⁸⁸

Намерни побачај као вид "контроле" рађања, јавља се међу балканским становништвом још од 17. века,²⁸⁹ мада се у већем делу литературе оно помиње као новија појава повезана са трансформацијом традицијског начина привређивања и уопште нестанком неких институција традицијског друштва.²⁹⁰ Неки аутори тврде да је до ове појаве дошло тек после Првог односно Другог светског рата и то под јаким утицајем градске културе при чему је у сеоској заједници она упражњавана међу имућнијим људима.²⁹¹ Да је намерни побачај новија појава говоре и извештаји у извесном броју монографија у којима се негира његово постојање, као и они у којима се као уобичајена ситуација наводи велики број деце у породици.²⁹² Тако се, на пример, код В. Ерлих као општи став износи да се уопште "у патријархалним подручјима деца сматрају богатством задруга", те се у њима све супротставља ограничавању њиховог броја.²⁹³ Као илустрација оваквог схватања, у истој студији се налази један одговор из православне Босне у коме се каже да се "број порода не регулира. Све што је Божијом вољом одређено да живи, живеће", а сличну ситуацију налазимо и у Славонско-пожешком срезу у коме муж и жена "дјеце имају колико им Бог даде".²⁹⁴

Ипак, са друге стране, чињеница да су још у феудално доба, код православног света "оне жене које изврше насилни побачај

²⁸⁸ И. Јелић, *Васојевићки закон*, 55.

²⁸⁹ Т. Вукановић, *Контрола рађања*, 161, 162.

²⁹⁰ Н. Пантелић, *Наслеђе и савременост*, 93; В. Николић, *Метохија*, 67; В. Ерлих, 267.

²⁹¹ М. Филиповић, *Таковци*, 59; П. Ж. Петровић, *Гружа*, 258; В. Николић, *Метохија*, 67; В. Ерлих, 267.

²⁹² Ј. Хаџи Васиљевић, 242; В. Николић, *Метохија*, 67; В. Николић, *Врањско Поморавље*, 368; Н. Пантелић, *Наслеђе и савременост*, 93; Ј. Ердељановић, *Кучи*, 187; И. Франић, 132.

²⁹³ В. Ерлих, 266.

²⁹⁴ Т. Вукановић, 158; В. Ерлих, 266; И. Франић, 132; М. Филиповић, *Контрола рађања*, 667.

над зачетком у утроби својој", сматране убицама,²⁹⁵ свакако сведочи о томе да је овај начин регулисања природног прираштаја био присутан међу људима од давнина, али је, бар на нашим просторима, он био све до новог века релативно ретка појава.

Што се тиче распрострањености контроле рађања у крајевима насељеним српским становништвом, она је била најизразитија у области источне и јужне Србије, где је, занимљиво примећује Т. Вукановић, овоме погодовао "разноврсни национални састав извесних регија Јужне и Источне Србије".²⁹⁶ Овоме у прилог иде и чињеница да се као "жариште" ове појаве (намерног побачаја) наводи и Славонија,²⁹⁷ која такође важи као етнички хетерогено подручје.

Но, као и у учењу и канонима православне цркве и у нашем традицијском друштву уништавање заметка у утроби сматрано је грехом равним убиству, те је народ, уколико би жена приликом овог "подухвата" умрла, то сматрао задовољењем Божије правде.²⁹⁸

За "професионално" обављање побачаја биле су углавном задужене извесне "бабе" или "веште" жене које су справљале разне напите и на одређени начин "трљале" или "потпасивале" труднице како би уништиле нежељени плод у њиховој утроби.²⁹⁹ Ове народне "бабице" биле су, већ по природи својих знања и умећа, на неки начин издвојене из шире друштвене заједнице (односно "обележене"), али ни оне, ни њихове "пацијенткиње" изгледа да нису подлегале никаквим јавним казнама. (Могуће је да о овоме не постоје подаци у литератури, између осталог и због тога што су се побачаји обављали у тајности). Ипак, Јеремија Павловић наводи став становника Горње Јасенице, по коме "жену која насилно побаци дете треба убити, јер је она угасила један живот", док Медаковић, мада мало нејасно, помиње и реално постојећу казну за овакве случајеве. Наиме, он каже да "суд осуђује Црногорку за самосилно убиство на смрт", с тим што је овде нејасно да ли се ради о чедоморству или примени "превентивне" мере, односно, абортусу.³⁰⁰

Било како било, разлози који су доводили до насилног побачаја били су вишеструки. Најчешће се овоме прибегавало да би се

²⁹⁵ Т. Вукановић, 158.

²⁹⁶ Исто, 209.

²⁹⁷ Исто, 161; Л. Лукић, *Варош*, 112.

²⁹⁸ Ј. Павловић, *Качер*, 110; Ј. Павловић, *Крагујевачка Јасеница*, ; В. Богишић, *Зборник I*, 604.

²⁹⁹ П. Ж. Петровић, *Гружа*, 258; Љ. Мићовић, 230; Л. Лукић, 112.

³⁰⁰ Ј. Павловић, *Крагујевачка Јасеница*, 121; В. Медаковић, 128.

избегло срамоћење и остале (већ наведене) санкције које су следовале ванбрачној мајци (посебно када је у питању била девојка).³⁰¹ У новије време у коме су промењени закони о наслеђивању довели до цепкања имања и распадања задружних породица, побачаји су вршени из економских разлога: због уверења да већи број деце осиромашује породицу, као и да би се избегло даље уситњавање поседа, односно, да би се рођеној деци омогућио бољи живот.³⁰² Међутим, ове узроке Т. Вукановић наводи као последице незнања, односно погрешног уверења које је владало у народу и по коме се грехом сматрало тек побацивање детета које је "оживело", односно, почело да се помера у мајчиној утроби. (Ово се обично везује за четврти-пети месец трудноће).³⁰³

Занимљиво је поменути још и чињеницу да су и црквено и световно законодавство као и обичајно правне норме били усмерени ка превенцији чедоморства уопште, на тај начин што је ванбрачни отац био, што црквеним, што световним законима, као и мерама које је предвиђао обичајно-правни систем, "примораван" да ожени девојку која је са њим занела.³⁰⁴

Обичајно правне норме очигледно се нису односиле на ограничавање порода (абортус) у брачним заједницама, које је, као што је речено, вршено из економских разлога, те се стога са највећим степеном вероватноће може везати за "новије" време.

6. Ванбрачни односи

Односи који потпадају под горњи наслов представљају можда најкомплекснији проблем у овом раду и то због тога што се, са једне стране, они тичу релативно великог броја различитих категорија односа међу половима (везаних за брак), а друго, што су те категорије по својој суштини испреплетене, те се не могу увек јасно раздвојити. Поред тога у њих спадају и неке појаве које су већ претходно разматране (на пример: односи пре брака, снахачество). Наравно, у овом поглављу бавићемо се проучавањем категорија о којима

³⁰¹ Ј. Хаџи Васиљевић, 242; Љ. Мићовић, 230.

³⁰² В. Николић, *Метохија*, 67; П. Ж. Петровић, *Груза*, 258; Т. Вукановић, 209.

³⁰³ Т. Вукановић, 183.

³⁰⁴ Т. Р. Ђорђевић, *Из Србије кнеза Милоша, становништво-насеља*, 199, 200.

до сада није било речи, а које се, најуопштеније говорећи, могу сврстати под појмове "блуда" и "прељубе". Сложеност овог проблема лежи и у чињеници да је вредновање неких појава које црква назива наведеним именима, у народном, јавном мњењу, поприлично неухватљиво, што је вероватно проузроковано прокламованим, идеал-типским друштвеним системом вредности, који је у извесним случајевима из дотичног контекста бивао релативно поремећен.

Православна црква је у тумачењу својих закона који се тичу ванбрачних односа правила разлике између категорија блуда и прељубе. Наиме, блудочинством се сматра акт којим би неко испуњавао своју "похотљиву" жељу, али без увреде другима; дакле, блудочинство бива са неким лицем које није везано браком, те се њиме (блудочинством) не вређа треће лице, тј. муж или жена. По овоме се блудочинство разликује од прељубе којом се пакост и увреда наносе трећем лицу, из чега произлази да је прељуба незаконита веза са туђим мужем или женом.³⁰⁵ Свети Григорије Ниски сматрао је, пак, да је и блуд прељуба, јер се једино законитим сматрао однос у Богом и црквом благословеном браку.³⁰⁶ Међутим, Оци су усвојили горе објашњену разлику, те су у канонима строжије осуђивали прељубочинце, јер су они својим грехом скрнавили светињу брака.³⁰⁷

Иако се често мисли супротно, хришћанство је одувек настојало да изједначи мушкарца и жену у већини животних права. У складу са овим, у црквено каноничке зборнике ушло је и правило девето светог Василија Великог у коме се каже да се речи Господње, да се не сме рушити брачна свеза, "осим за прељубу", подједнако односе и на мужа и на жену. У овом правилу је наглашена једнакост управо због тога што она није постојала у дохришћанским, римским законима, а дуго времена је требало да се утврди и у хришћанском друштву. Наиме, по тим законима, жена је у свему била подређена мужу, па јој је чак ускраћивано право на развод уколико би открила мужевљево прељубу. Жена је морала да трпи мужа, ма какав да је он био, док је њему било дозвољено да њу "отпусти" због неверства. Међутим, у учењу Василија Великог, као и осталих светих отаца и читаве цркве, прељуба се сматрала бракоразводним узроком за жену као и за мужа.³⁰⁸

³⁰⁵ Н. Милаш, I, 81.

³⁰⁶ Исто, II, 460.

³⁰⁷ Исто, II, 507.

³⁰⁸ Исто II, 360, 362, 364.

Осим брачног неверства, црква је прељубом сматрала и: узимање девојке која је за другог заручена, довођење друге жене због болести или немоћи прве, женину преудају пре дефинитивне и сигурне објаве смрти претходног мужа (ово се односи на случајеве у којима је муж одлазио у рат, војску, печалбу, и уопште на пут са кога се није враћао дуги низ година, при чему нису стизале никакве вести о њему, те се практично није знало да ли је жив или мртав). У овим случајевима црква је предвиђала казну од седам година кајања, с тим што је за жене које би се искрено исповедиле и покајале пред свештеником, било одређено да се "не срамоте јавно, јер је ово често било узроком њихове смрти".³⁰⁹

Што се тиче блуда, у канонима православне цркве се наглашава да блуд (односно невенчано живљење) није брак, нити основа за брак, те да они, који у оваквом односу живе, треба што пре да се раставе, а "ако неће, нека се не деле, да не би у веће зло упали"³¹⁰ (ово се вероватно односи на невенчане бракове). Поред конкубината, црква је блудом сматрала и брак противан родитељској вољи, а у већини случајева, блудочинство је санкционисала са седам године одлучења од светиње.³¹¹

а) Блуд

Ако усвојимо дефиницију (односно, њен део) по којој је Православна црква сврставала одређене појаве у категорију из горњег наслова и по којој је блудочинство окарактерисано као акт који "бива са неким лицем које није везано браком, те се њиме не вређа треће лице", можемо рећи да у оквире овог појма спадају институције невенчаног брака, тзв. "брака на пробу" и делимично, проституције.

Од ових установа у литератури се свакако највише помињу невенчани бракови који, у извесној мери, сведоче о специфичном вредносном систему нашег традицијског друштва у коме је ова појава, у одређеним ситуацијама и срединама, толерисана. У неким крајевима се сматра да је момак "ожењен и цура удата" од тренутка када она дође у његов дом,³¹² односно, да је брак склопљен већ самом свадбом коју неки аутори називају народним чином склапања брака, те да "законски" (црквени или грађански) акт венчања овде

³⁰⁹ Исто I, 572, 573, 138, 579; Исто II, 22, 440, 392.

³¹⁰ Исто, II, 382.

³¹¹ Исто, II, 94, 408.

³¹² З. Рајковић, *Традицијски облици невенчаног брака*, 19.

није неопходан.³¹³ Сходно томе, релативно велики број података из грађе говори да овакви бракови нису доживљавани као неко велико зло у друштву, па су "невенчани посматрани као и венчани", а њихова деца као и она из на уобичајен начин склопљених брачних веза.³¹⁴

Међутим, да су "регуларни" бракови ипак били норма, сведочи са једне стране, опет, релативно велики број информација у којима наилазимо на негативно вредновање и негирање постојања дате појаве,³¹⁵ а са друге стране чињеница да у одређеним ситуацијама "незаконитост" брака није била непроменљиво ни коначно стање за супружнике. Тако, описујући свадбене обичаје из Бора и околине, Пантелић каже да је ређи случај да се не обави црквено венчање пре доласка сватова младожењиној кући.³¹⁶ У Ријечкој Нахији, како тврди аутор монографије о овом крају, "никако нема нити ико сме држати собом невенчану жену",³¹⁷ а сличан тон налазимо и у извештају из Скопске Црне Горе где се "невенчана жена не може држати у кући, јер би од тога могла бити деоба задруге. Незаконито живљење жене и мужа свако презире..."³¹⁸ И у области јужне и Старе Србије, будући да је народ овог краја "придавао велику важност озакоњењу брачне везе", црквено венчање се одлагало само у изузетним приликама.³¹⁹ Чак и у северној Далмацији која важи као област у којој је институција невенчаног брака била релативно честа, највећи део становништва је испуњавао црквене прописе по питању начина склапања брачне везе.³²⁰ У Хрватском Загорју је било случајева да човек и жена живе невенчано и то најчешће "док је момак војник", али се они, за време трајања незаконите везе, нису смели "међу свјетом показивати".³²¹

³¹³ Н. Пантелић, *Ресава*, 118.

³¹⁴ М. Филиповић, *Таковци*, 162; М. Ђ. Шкарић, *Планинци* под Фрушком Гором, 81; *Банатске Хере*, 239; Г. Бабовић, 76.

³¹⁵ Н. Пантелић, *Бор*, 137; Н. Благојевић, 238; А. Петровић, *Скопска Црна Гора*, 359; А. Јовићевић, 174; Д. Ђорђевић, *Лесковачка Морав*, 151; В. Николић, *Врањско Поморавље*, 365; В. Богишић, *Зборник I*, 189; И. Франић, 132; Л. Лукић, 112; Ј. Котарски, *Лобор*, 59.

³¹⁶ Н. Пантелић, *Бор*, 137.

³¹⁷ А. Јовићевић, 174.

³¹⁸ А. Петровић, 419.

³¹⁹ В. Николић, *Врањско Поморавље*, 363; Вид. Николић, *Метохија*, 96.

³²⁰ З. Рајковић, *Традицијски облици*, 26.

³²¹ Ј. Котарски, 59.

Узроци који су доводили до појаве невенчаних бракова били су вишеструки. Као најчешћи, наводе се каноничке сметње од којих је највећа била малолетност супружника, те су, у овом случају, "недорасли" младенци проводили извесно време у незаконитој вези која је трајала до тренутка када би они напунили године за брак прописане црквеним канонима и када је обављан обред венчања. Овакви бракови (малолетнички) били су посебно распрострањени у неким областима источне Србије и то више код Влаха, мада их је било и међу српским становништвом и у другим крајевима.³²²

Склапање малолетничких бракова уопште, објашњава се жељом да се "не пропусти добра прилика", мираз или пријатељство са одређеном фамилијом, као и економским потребама домаћинства.³²³ Појава невенчаних бракова била је проузрокована и отмицама, односно, одбегавањем девојке, у случају кога је, "незаконито живљење" трајало вероватно до помирења са девојчиним родитељима.³²⁴ Невенчано су живели и вишебрачни супружници, а не ретко је узрок овој појави лежао у непостојању свештених лица у селу или његовој близини.³²⁵ У Пчињи, на пример, пароси су своје парохије обилазили једанпут у три-четири месеца, да би "некрштене крштавали, непојане, а сахрањене опојали, невенчане венчали".³²⁶

Занимљиво је да је став заједнице према невенчаним браковима варирао у односу на узрок због кога се он упражњавао. Изгледа да је највише осуде изазивао невенчани брак вишебрачних (оних који улазе у брачну заједницу трећи или четврти пут), о чему сведочи случај из неког села у Скопској Црној Гори у коме је извесни Гавро Ливан, пошто му је умрла трећа жена, хтео да се ожени по четврти пут, те је себи довео жену. Међутим, "поп га није хтео венчати, нити допустити да у цркву улази. У кућу му није хтео долазити, нити му свршавати какво чинодејство. Сељаци су га пљували, ругали му се, претили да ће га протерати из села, нису

³²² Н. Пантелић, *Бор*, 137; Н. Пантелић, *Горња Ресава*, 125; Н. Благојевић, 238; З. Рајковић, *Традицијски облици*, 26.

³²³ Н. Пантелић, *Горња Ресава*, 125; З. Рајковић, *Традицијски облици*, 26.

³²⁴ Н. Пантелић, *Бор*, 124; *Банатске Хере*, 239; В. Ерлих, 140, 141, 142.

³²⁵ А. Петровић, 359; В. Николић, *Метохија*, 96.

³²⁶ Ј. Хаџи Васиљевић, II, 418.

му ни Бога називали. Све ово се прочуло по свим селима Скопске Црне Горе, и свако се овоме чудило као највећем чуду.³²⁷

Као посебан вид невенчаног брака, извесни аутори наводе тзв. "брак на пробу", чија је суштина била да се током одређеног периода заједничког, али невенчаног живљења потенцијалних супружника утврди да ли су они способни да имају "од срца поро-да".³²⁸ Наводно, уколико би се жена показала као јалова, овај "брак" се "разводио" и то без икаквих законских последица. Међутим, само међу подацима из Јадра и Горње Ресаве налазимо тврдњу да је покусни брак као такав постојао у народном животу,³²⁹ док се у другим монографијама он уопште не помиње. И сама Зорица Рајковић која се бавила темељним изучавањем ове појаве, на доста места у својој студији изражава сумњу да је у народу постојала свест о "пробном" периоду, те да је могуће да се овде радило само о невенчаним браковима који су склапани из већ поменутих узрока.³³⁰ Овоме у прилог иде и тврдња коју налазимо код В. Ерлих и у којој се каже да се покусни брак доводи у везу са отмицом, односно са невенчаним браком "склопљеним" због нерегуларног начина долажења до невесте.³³¹ Ш. Кулишић спомиње такође институцију пробног брака, с тим што га он доводи у везу са остацима матријархата, који су, по његовом мишљењу изражени у обичају да младенци свој брачни живот отпочну било по венчању, било одмах по веридби, у кући невестиних сродника. Евентуални "невенчани" период проведен у женином роду, овај аутор повезује са покусним браком, с тим што истовремено наглашава да наведени обичај, у датом облику, није постојао међу српским становништвом.³³² Већ је раније у раду поменуто да је овакво тумачење одређених друштвених институција "примитивних" друштава у науци превазиђено. Ово се посебно односи на тезу о матријархату (који је, по дуго одржаваној научној догми, био логична последица промискуитетних односа у првобитној људској заједници), који, судећи по истраживањима Везела и Гodelијеа никад није ни постојао (у смислу владавине жена). Везел,

³²⁷ А. Петровић, 359.

³²⁸ Н. Пантелић, *Јадар*, 394; Н. Пантелић, *Горња Ресави*, 135; З. Рајковић, *Традицијски облици*, 6.

³²⁹ Н. Пантелић, *Јадар*, 394; Н. Пантелић, *Горња Ресави*, 135.

³³⁰ З. Рајковић, *Традицијски облици*.

³³¹ В. Ерлих, 140.

³³² Ш. Кулишић, *Матрилокални брак*, 57, 64.

уместо термина "матријархат" предлаже један, како он сâм каже, много умеренији, наиме, "материнско право" (мада помиње и "матрифокалност" као израз погоднији од матријархата) којим се означава одређена друштвена ситуација (настала преваходно из економских разлога) у којој су жене биле у нешто повољнијем положају од онога који су имале (и имају) у патријархалним друштвима, али никако не подразумева њихову владавину.³³³ Обичај који помиње Кулишић пре подсећа на матрилинеарност (односно, њене остатке) која се помиње као најчешћа одлика "матрифокалних" друштава.

У вези са устаномом невенчаног брака, уопште, постоји извештај проблем временског лоцирања. Наиме, у коришћеној грађи постоје и чињенице које говоре у прилог тврдњи да се овде ради о појави новијег датума, као и оне које указују на њену релативну старост. Тако, на пример, М. Филиповић сматра да појава невенчаних бракова није везана за "новије" време, односно, продор капиталистичких односа у сеоску заједницу, док међутим (према подацима које наводи исти аутор), број ванбрачне деце који је од 1852. до 1872. године износио по једно дете на сваку годину, а 1920. се попео на осам, не иде баш у прилог тој његовој тврдњи.³³⁴ У Јадру је, како пише Н. Пантелић, по казивању информатора, "у прошлости било брака на пробу",³³⁵ док се, супротно томе, у Скопској Црној Гори "до пре неколико година није знало да човек може држати жену невенчану".³³⁶ У области Лесковачке Мораве, по писању Д. Ђорђевића, "данас (1958. год.) се људи често жене пре дозвољених година, па се кад дорасту венчавају и региструју".³³⁷

О временском одређењу ове појаве могу донекле сведочити узроци због којих је до ње долазило. Наиме, како се као најчешћи разлог "нерегуларног" брака помиње малолетност супружника, а ова је опет, у великом броју случајева при женидби пренебрегавана из економских разлога, могуће је цео овај "систем" узрока и последица повезати са временом распадања задруга, односно, са процесом нуклеаризације породице у којој је потреба за радном снагом била израженија него у задрузи. Знамо да овај процес припада,

³³³ У. Везел, н. д., М. Годелије, н. д., 183, 184.

³³⁴ М. Филиповић, *Таковци*, 65.

³³⁵ Н. Пантелић, *Јадар*, 399.

³³⁶ А. Петровић, 359.

³³⁷ Д. Ђорђевић, 151.

већим делом, раздобљу с краја 19. и почетка 20. века, па се и појава невенчаних бракова можда може повезати са тим периодом.

Ипак, највероватније је да су овакви бракови постојали и у прошлости и у "новије" време, с том разликом што су у периоду "интактности патријархалног режима" били знатно ређи.

Што се тиче проституције, односно, подавања жена за новац, оно се помиње само међу Таковцима где су постојале тзв. "петкарце" - жене које су петком (пазарни дан у Горњем Милановцу) "тобож да би продале нешто на пијаци, одлазиле у Горњи Милановац да се подају за новац и поклоне".³³⁸ Неки аутори су и обичај "гостинске обљубе" називали "гостинском проституцијом", вероватно због дарова које је гост остављао домаћину као знак захвалности за "комплетну услугу",³³⁹ међутим о овоме ће бити више речи у наредном поглављу. Свакако, "жена која врши проституцију ма у ком облику назива се погрдним именима и сматра се у моралном погледу сасвим посрнулом особом којој нема места међу женама."³⁴⁰

б) Прељуба

Под појмом прељубе, црквено законодавство и јавно мњење наше традицијске заједнице подразумевали су, најопштије говорећи, брачно неверство, односно, "склоност мужа или жене за обљубу са другим мушкарцем или женом".³⁴¹ Међутим, поред оваквог тумачења, црква је имала и једно општије (већ наведено) према којем се прељубом сматрала свака незаконита веза са туђим мужем или женом. Будући да је под законитом везом, у овом контексту, црква подразумевала само моногамни брак, склопљен венчањем у цркви, православни канони санкционисали су као прељубу и појаве извесних облика полигамије који су, у одређеним случајевима, постојали у животу нашег народа и били "прећутно одобравани" од стране шире заједнице.

Ово се првенствено односи на појаву полиандрије и то кроз институцију тзв. "брачног помоћника" којој се прибегавало у ситуацијама у којима се сумњало да одговорност за јаловост брака лежи на мушкарцу. У таквим случајевима, жена је, некада и уз

³³⁸ М. Филиповић, *Таковци*, 63.

³³⁹ И. Јелић, *Трагови гостинске обљубе*.

³⁴⁰ Исто, 1.

³⁴¹ П. Ж. Петровић, *Гружа*, 176.

знање самог мужа, мада чешће уз наговарање и помоћ свекрве, налазила мушку особу чија је улога била да јој "обезбеди" пород.³⁴² Помоћ "са стране" се, како тврди Т. Ђорђевић, тражила и када је "једна обитељ била слаба и болешљива", па је снаха наговарана да се пода "каквом момку, а човјеку од доброг, здравог соја... да замјетне добар сој".³⁴³ У источној Србији је изгледа било и растављања због бездетности, при чему су иницијативу у томе преузимале жене које "никако немају деце те мењају мужеве и иду онима који имају деце".³⁴⁴

Вишемуштва је било и из других разлога. Дешавало се да се човек на неки начин "изгуби" (напусти жену, оде у рат, заврши у заробљеништву), па се жена, немајући вести од њега ни о њему преудавала, те је формално имала два мужа.³⁴⁵

Што се тиче полигиније, она се најчешће помиње у контексту двоженства коме се прибегавало опет због неостварене жеље за породом. Може се рећи, да се овде, на изванредан начин, ради о женама – брачним помоћницима које су, у неким случајевима узимане као служавке или је тражен неки други изговор за њихово присуство у кући, а не ретко су у потпуности преузимале улогу законите жене. Потоња је при томе могла да остане у кући као "свекрва" или "посестрима", а у литератури се наводе и примери да је жена-нероткиња чак и сама доводила своје мужу другу жену, увиђајући значај рађања потомства за мужевљевој породици.³⁴⁶ Друга жена се доводила и у случају болести и неспособности прве за рад и обављање домаћинских дужности, с тим што је муж имао обавезу да је издржава и пази (он сам, његова мајка или кћери) до краја живота.³⁴⁷ Међутим, будући да са правне тачке гледишта двоженство подразумева истовремено држање две законите жене (и обрнуто – двомуштво значи законом регулисан брак са два мушкарца истовремено) у наведеним примерима полиандрије и полигиније се не ради директно о реченим установама³⁴⁸ него о ванбрачним односима који се могу под-

³⁴² М. Филиповић, *Брачни помоћник*, у *Човек међу људима*, 332.

³⁴³ Т. Р. Ђорђевић, *Полиандрија*, у *Наш народни живот*, 243.

³⁴⁴ М. Филиповић, *Брачни помоћник*, 332.

³⁴⁵ Исто, 328; Т. Р. Ђорђевић, *Грађа за српске народне обичаје II*, 460.

³⁴⁶ Н. Пантелић, *Доња Ресава*, 109; Н. Пантелић, *Јадар*, 394; Н. Пантелић, *Наслеђе и савременост*, 44; М. Филиповић, *Различита етнологичка грађа*, 243; Н. Пантелић, *Неготинска Крајина*, 316; М. Барјактаровић, *О неким примерима двоженства*; С. Дучић, 163.

³⁴⁷ П. Ж. Петровић, 178.

³⁴⁸ М. Филиповић, *Брачни помоћник*, 328.

вести под појам прељубе. Једино се у случају дугогодишњег одсуства мужа и женине преудаје пре званичног објављења његове смрти ради о бигамији, док се у примерима двоженства у којима законита жена практично престаје да врши своје брачне дужности, не може говорити чак ни о прељуби и ако се правно (по црквеним канонима) ова ситуација сврстава у ту категорију. Но, могуће је да су термине полигамије, односно, полиандрије и полигиније аутори студија у којима се они помињу користили као оперативно погодне да означе специфичну немоногамну ситуацију. Оно што је у овом тренутку можда битније од проблема терминологије јесте чињеница да се ове појаве ипак помињу као изузеци, иако су биле познате у већини наших крајева.³⁴⁹

Тако, Петар Ж. Петровић за Грузију каже да тамо "има мало људи који поред живе жене држе и другу, невенчану, а нигде нема жена које би имале више мужева."³⁵⁰ У области Метоксије, бигамије је било код муслимана, док је православни изгледа уопште нису упражњавали.³⁵¹ Највише помена бигамије, како наводи Т. Ђорђевић, било је међу Србима под Аустријом, на територији данашње Војводине, али се у нашем народу уопште, тврди исти аутор (као и многи други), само "једноженство сматра као нормално, а полигамија је необична и ретка".³⁵² Овде је занимљиво поменути истраживање Р. Грујића који је на основу архивских и других, историјско-правних података, покушао да покаже да ове појаве нису биле обичај или "некаква етнографска црта нашег народа, да они нису ни привремено, а камоли стално владали као обичај у хришћанском народу нашем, него да је било само појединих случајева бигамије из социјалне нужде, али и то увек као неки ванредни изузетак, а не као правило".³⁵³ Овај аутор сматра да су се у нашој науци сувише некритички користили неки историјски документи када се закључивало о дотичном питању. Наиме, разлог због кога су се помени многоженства највише могли наћи у актима аустријских државних власти, као и наших карло-

³⁴⁹ Н. Пантелић, *Јадар*, 394; Н. Пантелић, *Наслеђе и савременост*; Н. Пантелић, *Неготинска Крајина*, 316.

³⁵⁰ П. Ж. Петровић, *Грузија*, 178.

³⁵¹ М. Филиповић, *Различита етнолошка грађа*, 50; В. Николић, *Метоксија*, 81.

³⁵² Т. Р. Ђорђевић, *Полигамија*, у *Наш народни живот*, 217; Н. Павковић, *Друштвена организација*, 132; В. Николић, *Метоксија*, 63.

³⁵³ Р. Грујић, 32.

вачких и београдских митрополита (који су били под знатним утицајем тих власти), свакако је у вези са ставом римокатоличке цркве о разводу. Као што смо већ раније у раду поменули, западна црква је брак сматрала нераскидивим, осим у случају смрти неког од супружника, па је свако поступање против овог правила (дакле развод и ступање у нови брак који је православна црква дозвољавала) сматрала полигамијом.³⁵⁴

Како смо тврдњама пре ове дигресије зашли у област вредновања дате појаве, треба рећи да је оно варирало у односу на узрок због кога се прибегавало овим "нетипичним" брачним ситуацијама. Уколико се полигамија јављала у контексту брачног помоћника, шира заједница је, како тврди одређени број аутора, "прећутно одобравала" овај потез оправдавајући га жељом за породом, који се у народу сматрао једним од главних циљева брака.³⁵⁵ Међутим, извештаји у којима је наговештено да се тражење и налажење ове врсте помоћи крило и да се о томе нерадо говорило, ипак упућује на закључак да је ова појава била негде на граници престапа против прокламованог реда ствари у контексту односа међу половима.³⁵⁶ Типичан пример који илуструје гранични статус институције брачног помоћника у традицијском систему вредности јесте податак из Грузе по коме "народ овакав поступа сматра за грех, али га строго не осуђује".³⁵⁷ И у Кучима међу којима је било двоженства "од силе", али и због бездетности, овој појави "није нико стајао на пут, али ипак у народу није имала одобрење".³⁵⁸

У неким крајевима је народ нероткиње сматрао неморалним те их је називао "врајлама", а посебну осуду изазивале су жене које би, и када је за тим престала "потреба", настављале да одржавају ванбрачну везу.³⁵⁹

Да би спречила преудају жене поред живог мужа, црква је тражила писмену потврду о његовој смрти, а у народу је био утврђен обичај да жена у овим ситуацијама (када дуго није имала вести од супруга), чека девет година на мужевљев повратак, па се тек онда удаје за другог човека. Уколико би добила вест о смрти

³⁵⁴ Исто, 33.

³⁵⁵ М. Филиповић, *Брачни помоћник*, 334.

³⁵⁶ Исто, 329; Т. Р. Ђорђевић, *Полиандрија*, 273.

³⁵⁷ П. Ж. Петровић, *Груза*, 178.

³⁵⁸ С. Дучић, 164.

³⁵⁹ Т. Р. Ђорђевић, *Полиандрија*, 237.

законитог мужа, удовица је стицала право поновне удаје после једне године проведене у "жалости".³⁶⁰

Но, поред установе брачног помоћника, у литератури, тачније речено код једног аутора, помиње се и институција гостинске обљубе као вид ванбрачног односа који није строго осуђиван од стране шире друштвене заједнице.³⁶¹ Наиме, Илија Јелић тврди да је у срединама у којима се вршио (Кучи, Васојевићи, Студенички срез, Подравина), овај обичај сматран допуштеним, али се "нешто под утицајем хришћанске религије, а нешто услед промена у појмовном схватању о моралу, породичном и друштвеном васпитању, овај обичај почео постепено губити".³⁶² У раду о овом проблему, Јелић, са једне стране, критикује ауторе који порекло гостинске обљубе налазе у остацима првобитних промискуитетних односа у људским заједницама, као и у реликтима групног брака, тврдећи да не треба "нашим претцима приписивати неке особине примитивних народа" методом уопштавања, док, са друге стране, он сам, доказујући постојање ове појаве, великим делом користи истраживања Е. Вестермарка која се не односе на нашу средину. Поред тога, на другом месту, Јелић тврди да је овај обичај био стран духу, карактеру и породичним осећањима нашег народа,³⁶³ као и то да извесни аутори сматрају да у словенској етнографији нема доказа постојању гостинске обљубе.³⁶⁴ Ипак, у Јелићевом раду налазе се неки релативно реални докази постојања дотичне појаве. То је, као прво, параграф 24 Васојевићког закона, у коме се каже да ће онај који уступи своју жену странцу бити лишен сваке војничке части.³⁶⁵ У средини за коју је важио овај закон, поменута санкција је подразумевала забрану ношења оружја, а тиме и забрану присуствовања јавним скуповима, те је она практично значила "друштвену смрт" за преступника норме.³⁶⁶ Као други доказ, Јелић наводи казивање Ј. Ердељановића о Кучима међу којима је постојао обичај да "кад гост леже да спава, невеста или уопште најмлађа жена из куће помогне му покрити се, па ће га

³⁶⁰ Исто; В. Богишић, *Зборник I*, 184, 186; А. Пејтон, 152.

³⁶¹ И. Јелић, *Трагови гостинске обљубе*.

³⁶² Исто.

³⁶³ И. Јелић, *Васојевићки закон*, 60.

³⁶⁴ И. Јелић, *Трагови гостинске обљубе*, 58.

³⁶⁵ И. Јелић, *Васојевићки закон*, 59.

³⁶⁶ Исто, 60.

том приликом мало дирнути, погурнути или голицати".³⁶⁷ Иако већ овај обичај поприлично посредно говори о евентуалном постојању гостинске обљубе, други аргументи које наводи Јелић су још спорнији. Наиме, он сведочанством постојања овог обичаја сматра неке народне песме и пословице, правећи при том читаве, крајње нереалне конструкције у њиховој интерпретацији.³⁶⁸ Са друге стране, овај аутор, вероватно опет на основу народне изреке, износи схватање које је у народу владало, а по коме се неке "ствари", међу којима се налази и жена, не дају никоме. Због тога је, како даље тврди Јелић, домаћин госту давао служавку или неку другу своју жену, да би избегао давање "главне жене".³⁶⁹ Оваква његова претпоставка, логично, подразумева и постојање полигиније (односно, држања "мило-снице"), као уобичајене "брачне" ситуације, а о (не)исправности ове тврдње, већ је било говора у овом поглављу.

Но, будући да су одредбе Васојевићког закона (у коме егзистира наведена одредба), биле, у ствари одредбе обичајног, народног права, може се претпоставити да је гостинске обљубе ипак било, али само изнимно, јер је практиковање овог обичаја, као што је већ речено, повлачило за собом врло строгу санкцију искључења из шире заједнице.

Уопште, у вези са овим питањем срећемо се са ситуацијом коју можемо донекле третирати као парадокс у правном систему, јер се, ако следимо Јелића, у истом друштвеном контексту налазе две супротне обичајно-правне одредбе. По једној је, из религијских уверења и разлога друштвено-економске природе, гостинска обљуба не само допуштена него и уобичајена, а по другој се она забрањује под претњом, у датој средини, једне од најстрожих казни.

Прељуба, браколомство, односно, класично брачно неверство које није предузимано због "виших" циљева, помиње се у великом делу етнографске грађе, али увек као појава која је недвосмислено сматрана грехом, осуђивана и на одређени начин санкционисана.

У неким крајевима брачно неверство се помиње као релативно честа појава,³⁷⁰ с тим што су виновници овог дела у сваком случају били на неки начин обележени. Тако се у литератури срећемо са казивањем да "у сваком селу постоји по која 'даша'", од-

³⁶⁷ И. Јелић, *Трагови гостинске обљубе*, 57.

³⁶⁸ Исто.

³⁶⁹ Исто, 31.

³⁷⁰ М. Филиповић, *Таковци*, 63; Ј. Ердџановић, *Шумадинци*, 167; Н. Пантелић, *Наслеђе и савременост*.

носно, човек који воли да "шара";³⁷¹ "свет нерадо гледа на такве, поштени људи неће ни да зборе са њима", а куће ових преступника свуда су познате као примери неслоге и уопште лоших унутар - породичних односа.³⁷²

Непоштеног мужа у Скопској Црној Гори зову "курва" или "ороспија", а исти називи се употребљавају и за жену "сумњивог морала". За њих се каже: "Турили нос у зубе, срам под ноге, образ у кал", а читаво село их гледа са презрењем.³⁷³ Као прељубнице у многим крајевима се помињу жене чији су мужеви (из различитих разлога, најчешће због печалбарења) били дуго одсутни од куће, али јавно мњење традицијског друштва није ни то тзв. "бело удовиштво" сматрало оправдањем за прељубу.³⁷⁴

Но, у том друштву није се само неверна жена гледала са презиром. Због недоличног понашања прељубнице и њен муж је био понижен у очима средине "макар он био и поштен и добар домаћин".³⁷⁵

Битно је рећи, што је већ раније наговештено, да је у нашој традицијској култури осуђивано брачно неверство уопште, било да се радило о жени или мушкарцу, а у неким нашим областима извесни делови свадбеног ритуала били су усмерени ка обезбеђивању међусобне верности будућих супружника. Тако је у неким селима чачанског и горњемилановачког краја забележен обичај да млада гледа на младожењу и сватове кроз прстен да би јој муж био веран и привржен, а њој су са истим циљем (да би се обезбедила њена верност мужу) стављали преко прага пушку на коју је требало да стане при уласку у нови дом.³⁷⁶ П. Ж. Петровић наводи чак да се у Грузији сматра да је неверство мужа веће зло за кућу, јер је оно најчешће "скопчано са материјалним издатцима из куће".³⁷⁷ Иако је постојало неко неписано правило да изневерена жена дуже и више трпи ванбрачну везу свог мужа (него што би био случај у обрнутој ситуацији), распуст брака који би био инициран њеним одласком, није у народу гледан са зазором.³⁷⁸

³⁷¹ М. Шкарић, "Планинци", 80; Ј. Павловић, *Качер*, 78.

³⁷² М. Шкарић, "Планинци", 80.

³⁷³ А. Петровић, 359.

³⁷⁴ Љ. Мићовић, 220; М. Филиповић, *Таковци*, 63.

³⁷⁵ П. Ж. Петровић, *Грузија*, 177.

³⁷⁶ С. Лопичић, 277; А. Петровић, 357; Н. Пантелић, *Наслеђе и савременост*, 131, 132, 133.

³⁷⁷ П. Ж. Петровић, *Грузија*, 177.

³⁷⁸ Исто; А. Јовићевић, 174; И. Франић, 109.

Члан 16. Грбаљског законика, такође се односи на санкциони-сање ове појаве а у њему се каже: "који би човјек јавно згријешо изван своје законите жене, да плати кнежевини двадесет пет цекина и да до своје смрти, не сме у скупштини сјести".³⁷⁹

Међутим, треба поменути да се у литератури налази једно тумачење ове одредбе по коме се она не односи на мужевљево браколомство него на "јавно провођење блуда". И. Јелић, који је аутор рада у коме се овај спор налази, у поступку којим покушава да докаже горњу тврдњу, каже да је законодавац кажњавао неверног мужа не због увреде коју је он нанео својој жени, него зато што се огрешо, односно, "тима је повредио интересе јавног морала, јер је вршио блудне радње, јер је проводио блуд који не доликује ожењеном човеку као грађанину и старешини породице".³⁸⁰ Поред тога, он наводи да се у црногорским законцима односно у Законику Петра I и Данила I не налазе никакви прописи који би се односили на мужевљево браколомство, па из тога логично произлази (по Јелићу) да ни "Грбљани који су имали исте појмове о браку као и њихови суседи Црногорци" нису могли инкриминисати нешто што по њиховим појмовима није представљало никакву кривицу.³⁸¹ На крају Јелић као доказ износи потпуно потчињен положај жене у Грбљу који је искључивао сваку могућност да се изневерена жена појави на суду и тужи свог мужа због неверства.³⁸²

Међутим, разлози које овај аутор наводи у прилог своје тврдње нако чињенично исправни, представљају помало површно посматрање проблема. Рецимо, као прво, да чак и да се у дотичном закону ради о "јавном провођењу блуда", како то Јелић тумачи, и оно представља вид прељубе и браколомства, јер се овде, како сам Јелић каже, ради о "ожењеном човеку и старешини породице". Друго, у даљем контексту се наводи да се "јавно блудничење" осуђује због тога што оно не доликује ожењеном човеку, као грађанину и старешини породице. Овде морамо да поставимо питање да ли то значи да (по ставу законодавца), истом човеку доликује да "тајно" чини блудне радње?! Но, направимо овде малу дигресију. Јелић, као доказ свом тумачењу наводи и чињеницу да "до доношења Кривичног законика 1929, у Србији и Црној Гори није било мужевљевог браколомства као кривично-правног појма, изузимајући случајеве конкубина-

³⁷⁹ И. Јелић, *Чл. 16 Грбаљског законика*, 3.

³⁸⁰ Исто, 6, 9.

³⁸¹ Исто, 5, 4.

³⁸² Исто, 6.

та".³⁸³ Овде је наравно спорно значење појма "конкубинат". (У Вујаклијином лексикону: дивљи брак, суложништво). Уколико се овде мисли на институцију невенчаног брака, у контексту Јелићеве "одбране" то би значило да није било дозвољено (по Грбаљском законнику) живети невенчано, али је било дозвољено да муж има ванбрачне односе. Из овога би даље произлазило да је човек женидбом стицао право на однос са две или више жена. Ако се пак, под конкубинатом у горњој изјави сматра суложништво, мислим да није потребан никакав даљи коментар.

Што се тиче положаја жене у Грбљу који јој, као што је речено, није омогућавао да на суду тужи свог мужа због браколомства, можда баш он представља кључ за објашење разлога због кога је законодавац употребио термин "јавно блудничење", а не формулацију коју је искористио у члану 14. истог Законика, говорећи о жениној прељуби. (Ова разлика представља основ од кога Јелић полази у свом разматрању значења члана 16. Грбаљског законика). Наиме, управо због наведеног статуса жене, осуда дотичне појаве је могла да потекне само од шире заједнице, и то у тренутку када би недозвољене везе одређеног члана те заједнице постале опште познате, односно, "јавне". При томе, иако је у датој ситуацији жена у Црној Гори чињенично имала много мање права него њен муж (уколико открије њену прељубу), она је, како тврди П. Стојановић, могла да га напусти "ако му преступ не опрости".³⁸⁴

Било би свакако произвољно (и тешко доказиво) рећи да у позитивним законима у Црној Гори није било прописа о мужевљевом браколомству (ако прихватимо да се у чл. 16. Грбаљског законика не ради о дотичној појави) зато што није било ни односне појаве. Но, извештај В. Ерлих, у коме се каже да су у Црној Гори "у апсолутној већини ожењени мушкарци верни својој жени", те да "народ врло рђаво гледа ожењеног човека који се 'скита' по туђим женама и отуда је број таквих врло незнатан",³⁸⁵ допушта нам да постављамо хипотезе и у том правцу. Ова претпоставка је, међутим, тешко одржива из (најмање) два разлога. Наиме, и у грађи која се односи на ове племенске области, помиње се појава "двоженства" (односно, женског "брачног помоћника", при чему није најјасније да ли ова ванбрачна веза постоји само привремено или трајно) због немања порода, којој се приступало уз одобрење

³⁸³ Исто, 7.

³⁸⁴ П. Стојановић, *Прељуба као повреда брачне верности*, 174.

³⁸⁵ В. Ерлих, 308.

рода законите жене, као и уз њен лични пристанак; поред тога, податак да су закони који су доношени у Црној Гори у 19. веку "настојали да прелјубу уврсте у најтежа кривична дела и санкционишу је смртном казном", јер је из ње често проистицала крвна освета која је доводила до "међусобног ископања" две завађене групе, свакако сведочи о постојању овог ванбрачног односа и у црногорском традицијском друштву.³⁸⁶

О ставу који је преовладавао у нашем народу по питању ванбрачних односа можда најбоље говоре санкције које су предузимане против браколомаца. Старији људи у Грузи, на пример, памте да су ове изгреднике држали под надзором читава четири месеца, током којих су они ноћ проводили у "брвнари" (затвору), а дан на раду.³⁸⁷ У неким областима западне Србије "у ретким случајевима браколомства, власти су преступнике строго кажњавале шибом", а међу Кучима је, као "истражни поступак" против осумњиченог у овој ствари спровођен обичај вађења мазије.³⁸⁸ Ванбрачни преступници у неким крајевима су гоњени из земље, а чак и ако би успели да избегну све ове "земаљске" санкције, прелјубочинце је (по Васојевићком веровању), по смрти чекала четврта сфера пакла која је описана као "један подбаран предео пун змија, шкорпија и других гадних животиња ..."³⁸⁹

Што се тиче "интерних" последица неверства, оно је најчешће резултирало физичким обрачунима (у случају женине прелјубе) и разводом,³⁹⁰ а у неким областима је епилог био много драстичнији. Наиме, муж који би затекао своју жену "на делу", био је слободан да убије њеног љубавника, а њој је могао да откине нос, што му је одобравао чак и род ове грешнице. Грбаљски законик допуштао је мужу да неверну жену "отпусти ошишане главе, ферсана носа и без једног уха".³⁹¹

Уколико би се десило да жена одбегне од мужа, па се преуда, те се цео случај заврши на суду, досуђивано је да род одбегле же-

³⁸⁶ П. Стојановић, *Распуст брака и његови друштвени корјени...*, 63; П. Стојановић, *Прелјуба*, 279, 274.

³⁸⁷ П. Ж. Петровић, *Груза*, 177.

³⁸⁸ С. Дучић, *Кучи*, 152.

³⁸⁹ С. Лопичић, 287.

³⁹⁰ П. Ж. Петровић, *Груза*, 176, 177; С. Милосављевић, 188; А. Петровић, 357; А. Јовићевић, 174; Н. Пантелић, *Неготинска Крајина*, 314; М. Филиповић, *Височка нахија*, 81; М. Филиповић, *Брачни помоћник*, 331.

³⁹¹ С. Лопичић 277; В. Медаковић, 136; И. Јелић, *Члан 16*, 5.

не "мири зету крв".³⁹² Но, ако би муж без оправданих разлога отерао своју жену (најчешће да би се оженио другом) "митрополит га је анатемисао, околина осуђивала, а род његове жене, ако је био довољно јак, одлучно је захтевао од њега да јој да део свог имања са којим може располагати по вољи. Овај је то морао да уради, иначе би главом платио".³⁹³

Занимљиво је да неки аутори узрок опадању морала уопште, код нашег народа, као и појаве слободнијих ванбрачних односа виде у снажном утицају оријенталних, односно, турских обичаја³⁹⁴ и у специфичној друштвено-политичкој ситуацији (у вези са турском владавином) која је погодовала ширењу тих утицаја.³⁹⁵ Јелић узрок браколомства тражи у економским приликама које, како он каже "не дозвољавају да се ступи у брак када се осети потреба, него када се материјално обезбеде будући супружници".³⁹⁶ Овде се, што постаје јасно из даљег Јелићевог излагања, говори о младим људима који током школовања финансијски зависе од родитеља,³⁹⁷ па је очигледно да наведено запажање не можемо узети као релевантно за овај рад, јер се оно односи на градску средину. Но, оно што је занимљиво у овој Јелићевој расправи је то што она почива на спору са извесним Томићем који је разлоге појаве браколомства видео у "напуклој структури друштва, срозавању јавног морала и губљењу осећања дужности на свим странама, па и у породици и браку".³⁹⁸ Лако је приметити да је заједнички именитељ у ставовима ова два аутора тај што појаве о којима говоре припадају "новијем" времену, односно времену у коме је процес разградње патријархалног, традицијског друштва и његових институција, већ одавно узео маха. Из овога произлази да се учесталост браколомних односа везује за време распадања нашег традицијског друштва, чему у прилог говори и извештај В. Ерлих да "број мушких прељуба у Србији расте од тренутка распадања задруга"³⁹⁹ као и чињеница да се на многим местима у литератури

³⁹² С. Дучић, 163.

³⁹³ С. Лопичић, 277.

³⁹⁴ Вид. Николић, *Врањско Поморавље*, 353.

³⁹⁵ Ј. Хаџи Васиљевић, н. д., II.

³⁹⁶ И. Јелић, *Неколико спорних питања*, 5.

³⁹⁷ Исто, 7.

³⁹⁸ Исто, 5.

³⁹⁹ В. Ерлих, 311.

брачна верност помиње не само као норма, него и као реално стање ствари у животу народа.⁴⁰⁰

7. Развод брака

Од тренутка када је ступила у везу са државом, црква је настојала да установи брака прида значај светиње и да, у односу на то, регулише и сва правна питања која су, у вези са брачним животом, могла да искрсну. Ово се односило и на институцију развода брака, која је у дохришћанском друштву била остављена мужу и жени на вољу, те су ови могли да се договорно раставе и да ступе у брак са другим лицима.⁴⁰¹ Међутим, од деветог века, договорни развод се допуштао само ради узвишеног разлога, какав је био посвећивање супружника монашком животу, а други разлози били су тачно утврђени црквеним канонима. По њима развод се допуштао: а) када би се десио такав преступ од стране мужа или жене који је носио са собом казну смрти; б) када муж или жена допадно у такво стање које се може сматрати једнаким физичкој смрти; ц) када се покаже у браку прељуба, или, пак, такав чин који даје право да се о њему суди као о прељуби; д) недостатак физичких услова за брак (одсуство, болест, немогућност вршења брачних дужности).⁴⁰²

Питање прељубе вероватно је било најспорније од свега. Наиме, Свети оци и учитељи цркве, већајући о томе, може ли се брак развести или не, решили су једногласно, да се, према речима Христовим, може развести због прељубе, али се нису могли сложити у тумачењу овог појма. Једни су га тумачили у буквалном, а други и у буквалном и у "духовно-тајанственом" смислу. Први, међу којима су били свети Климент Александријски, Тертулијан, свети Јован Златоуст, Лактације и Јероним, признајући овој речи само буквални смисао, забрањивали су развод, осим у случају када муж изневери жену или жена мужа. Други учитељи су, пак, речи прељуба давали шире значење, подразумевајући под њом не само плотску ствар, него и духовну (на пример: идолослужење,

⁴⁰⁰ Исто, 308, 394; В. Богишић, *Зборник I*, 629; П. Ж. Петровић, *Галичник*, 91; В. Медаковић, 22; Д. Ђорђевић, 156; А. Петровић, 357; Н. Благојевић, 238.

⁴⁰¹ Н. Милаш, I, 574.

⁴⁰² Н. Милаш, I, 574, 575.

"отпадање" од Бога и друге тешке грехове).⁴⁰³ Црква је прихватила ово друго тумачење, те је у својим канонима формулисала да брак, који је био законито склопљен, не може бити раскинут док су год живи муж и жена и док њихова брачна заједница одговара своје циљу. Раскинути брачну везу између њих може само смрт, или такав узрок који надјачава црквену идеју о нераздељивости брака и који руши његову моралну и религиозну основу, а који је такође смрт, само у другом облику (ово се односи и на прељубу и на њене различите облике).⁴⁰⁴

Супротно законима Западне цркве која је, одричући било какву могућност развода и поновне женидбе за живота супружника, сматрала да брак престаје да постоји смрћу мужа или жене, православна црква је брак сматрала вечним савезом чије трајање није било ограничено овоземаљским протоком времена. Сходно томе, црква је само први брак сматрала "делом светим и Богом благословеним".⁴⁰⁵ Другобрачни су већ подлегали епитимији која је подразумевала одлучење у трајању од једне или две године (Василије Велики, правило четврто), а склапање трећег, односно, четвртог брака, сматрано је многоженством или "скотским послом".⁴⁰⁶ За оне које су ступали у други брак, у 9. веку важило је друго правило Никифора Исповедника у коме се каже да се "другобрачни не венчава", што је значило да се из обреда "венчања" изостављао суштински део током кога су невести и женику на главу стављани венци.⁴⁰⁷ Што се тиче четвртог брака, он је забрањен на Цариградском сабору (920) на коме је одлучено да се онај који у овај брак ступи "лишава сваке заједнице са црквом и не само то, него му се забрањује и улазак у Цркву све док у незаконитој вези остане".⁴⁰⁸

Да ли због уверења да је развод у цркви немогуће добити или због народног схватања о (не)разрешивости брачне везе, у нашем традицијском друштву, глобално говорећи, развод брака је био ретка појава.⁴⁰⁹ Главни и истовремено у народу "одобрени" узроци за

⁴⁰³ Н. Ружић, 180.

⁴⁰⁴ Н. Милаш, I, 573.

⁴⁰⁵ Исто, II, 417.

⁴⁰⁶ Исто, J. Мајендорф, 167.

⁴⁰⁷ Н. Милаш, II, 511.

⁴⁰⁸ Исто, II, 355.

⁴⁰⁹ Н. Пантелић, *Наслеђе и савременост*, 44; J. Хаџи Васиљевић, II, 332; Вид. Николић, *Метохија*, 97; М. Филиповић, *Височка Нахија*, 81; В.

развод брака били су бездетност, прељуба и болест која би довела до неспособности (физичке или менталне) неког од супружника.⁴¹⁰

У случају "јаловости" брачне заједнице, често је народ наговарао мужа и жену да се раставе, не би ли са неким другим добили пород.⁴¹¹ Што се тиче прељубе као бракоразводног узрока, код Богишића се налази један занимљив одговор из Шапца у коме се каже да "народ држи да је брак неразрешив, па ни за саму прељубу, у коме случају жену бацају у врећу или је растржу коњима"⁴¹² (после чега, ако смемо да приметимо, брачна веза и формално престаје да постоји).

Болест или, из било ког разлога настала неспособност супружника као разлог за развод, најчешће се односила на жену. Наиме, уколико би она тако оболела да више није била у стању да врши брачне, ни било које друге дужности, по народном схватању, било је допуштено да је муж "пусти", с тим што је на њега падала обавеза доживотног издржавања "бивше" супруге.⁴¹³

Поред ових "оправданих" разлога, у литератури се наводе још неки који подсећају на поменути "споразумни" развод из одредби брачног права дохришћанског законодавства, као и на самовољу супружника (углавном мужа) која је била узрокована слабијим црквеним утицајем у неким крајевима. То потврђује и Вук који у својој студији о Боки каже да је "у онијем крајевима где црквене власти воде надзор над световнијем, раздвајање отежано, а у онијем где се свештеник мало за то пита, раздвајање је врло често".⁴¹⁴ Тако је, како тврде други аутори, до развода могло доћи због међусобног недопадања, које је било могуће услед чињенице да се младенци нису ни познавали пре брака.⁴¹⁵ У области Врањског Поморавља бивало је развода када се супружници нису "миливали", а у Височкој Нахији је, иако, како тврди Филиповић, "сеоски свет и не зна за предвиђане могућности развода у православној цркви", међу припадници-

Богишић, *Зборник I*, 285; М. Барјактаровић, *Један народни обичај развода брака*, 235.

⁴¹⁰ П. Ж. Петровић, *Гружа*, 177; В. Медаковић, 163; Љ. Мићовић, 203; С. Лопичић, 277.

⁴¹¹ Л. Грђић, 151.

⁴¹² В. Богишић, *Зборник I*, 285.

⁴¹³ Т. Р. Ђорђевић, *Грађа за српске народне обичаје из времена прве владе кнеза Милоша I*, 316.

⁴¹⁴ В. Карацић, 95.

⁴¹⁵ Љ. Мићовић, 178; М. Барјактаровић, *Један народни обичај развода брака*, 235.

ма ове вероисповести ипак било случајева да "човек пусти жену зато што она хоће или зато што је сама побегла од њега".⁴¹⁶ Узрок за раскид брачне везе било је и злостављање жене од стране мужа или његових родитеља, као и разни, евентуални мужевљеви пороци (пијанство, "скитање", крађа и сл.)⁴¹⁷ Има чак индикација да су свештеници са осталим народним првацима током времена створили извесно обичајно право по коме су се људи и жене растављали пред кнезом, парохијским свештеником и сеоским већем, те су по дозволи ових, а без знања претпостављених духовних власти ступали у нове бракове које је народ сматрао законитим.⁴¹⁸

Но, у извештајима из неких крајева се помиње да је бивало и "распушта из обести", односно, да је муж терао жену без постојања горе наведених и релативно оправданих разлога, већ да би се ожењено другом или једноставно из уверења да "са њом никако не може бити срећан у брачном животу".⁴¹⁹ У таквим случајевима, како пише Лопичић, свако се понашао у границама свога племена, односно, радио је оно што му је у тим оквирима било допуштено.⁴²⁰ Тако су у "самосилном" отпуштању жена и довођењу друге предњачили поједини главари иза којих су стајала моћна братства,⁴²¹ а како тврди Р. Грујић, посланица патријарха Арсенија III Чарнојевића (1689), затим Законик Светог Петра (1798), као и указ кнеза Милоша (1827) показују да је самовољног распуштања брака било доста међу нашим светом, при чему се овим законским одредбама настојало да се томе стане на пут.⁴²² Међутим, код Медаковића, чија се студија такође односи на Црну Гору, налазимо податак да је "распуст из обести" условљавао крвну освету,⁴²³ а то потврђује и В. Карацић пишући да је у Црној Гори "једина брана неограниченој самовољи за женидбу и раздвајања била света" која је чекала онога ко без разлога отпусти жену, као и човека који не би хтео да врати, евентуално одбеглу жену, њеном законитом мужу.⁴²⁴ Због тога, ка-

⁴¹⁶ В. Николић, *Врањско Поморавље*, 374; М. Филиповић, *Височка Нахија*, 81.

⁴¹⁷ В. Богишић, *Зборник I*, 285; Т. Р. Ђорђевић, *Развод брака, у Наш народни живот, II*, 40; В. Николић, *Врањско Поморавље*, 374.

⁴¹⁸ Р. Грујић, 39.

⁴¹⁹ С. Лопичић, 277.

⁴²⁰ Исто.

⁴²¹ П. Стојановић, *Распуст брака*, 57.

⁴²² Р. Грујић, 36.

⁴²³ В. Медаковић, 133.

⁴²⁴ В. Карацић, 95.

ко тврди П. Стојановић, "укорењено схватање да су се Црногорци до средине 19. века олако распуштали са женама и да су из обести тражили распуст, не би се могло одржати као општа оцјена тога доба".⁴²⁵

Свакако, да не би дошло до оваквог решавања проблема, као и због тога што се развод брака сматрао грехом и срамотом,⁴²⁶ завађене супружнике сви су покушавали да помире. То су најпре радили невестини родитељи, свекар, свекрва и кум, који су настојали да завађеном брачном пару предоче срамоту која би услед раскида настала, и за њих и за читав њихов род и племе. Уколико рођаци не би успели у својој "мисији", у области Поповог поља, у помоћ је позиван старешина села и неки виђенији домаћин који би им рекли како ће се са њима (са читавом сеоском заједницом) "блечити и ругати", а кум их је на крају чак и "анатемисао", проклињући дан када им је дошао у сватове.⁴²⁷

Мирењу супружника требало је да допринесе и одредба законика књаза Данила II (из 1855) која је, поред установе распуста (којом се брак коначно разводи), предвиђала и тзв. "раставу брака". Ова уредба је подразумевала да између супружника (код којих нису постојали законом предвиђени бракоразводни узроци) престаје да постоји заједница живљења, док је брак формално и даље "на снази". У оваквој ситуацији ни једном супружнику није било дозвољено да ступи у други брак, а муж је био у обавези да растављену жену издржава. Евентуалним "непристојним" понашањем, жена је могла да изгуби право на издржавање.⁴²⁸

Ако се муж и жена нису могли никако помирити, приступало се разводу брака који је, поред законског поступка, у оквиру црквених канона, често подразумевао и спровођење специфичног народног обичаја који је у себи садржавао различите (од краја до краја) симболичне актове раздвајања. Тако је, у делу источне Херцеговине, после неуспелог мирења, жена мужу враћала венчани прстен, након чега је он њен сандук са особиним избацаивао пред кућу.⁴²⁹ Доста је распрострањен био обичај цепања "бошче", шамије или какве друге свадбене крпе, на два дела, чиме се, симболично означавало "цепа-

⁴²⁵ П. Стојановић, *Распуст брака*, 57.

⁴²⁶ В. Николић, *Метохија*, 97; М. Филиповић, *Височка Нахија*, 81; Љ. Мићовић, 178; В. Богишић, *Зборник I*, 285.

⁴²⁷ В. Николић, *Врањско Поморавље*, 375; Љ. Мићовић, 203.

⁴²⁸ П. Стојановић, *Распуст брака*, 61.

⁴²⁹ Љ. Мићовић, 203.

ње" брачне заједнице. У Врањском Поморављу, када би муж решио да "фрљи" жену или жена мужа, они су одлазили поред неке реке и, стојећи на две стране потока или на два речна камена, једно преко пута другог, држали крајеве шамије, вукући је док се не би поцепала на пола. Онај супружник који није желео да ступи у нови брак, давао је свој део шамије другоме, а уколико се радило о жени, она је, тим својим гестом, истовремено тражила помоћ у издржавању.⁴³⁰ У неким крајевима обичај је био да муж одсече скут зубуна или које друге хаљине своје жене, чиме јој је давао отпуст, што је она беспоговорно прихватала као коначну одлуку.⁴³¹

Но, ако ни због чега другог, а оно из техничких разлога, брак се најчешће разводио по црквеним прописима, јер је само у том случају човек био слободан (законски) да оснује нову брачну заједницу. Ипак, уколико развод није могао бити остварен у православној цркви, у турско време у извесним случајевима народ је одлазио кадијама ради решења овог проблема. Ова појава је, као што је већ познато, обрађена у студији М. Филиповића, с тим што се (битно је поменути) већина примера које он наводи односи на католичко становништво, што је и логично јер је развод у католичкој цркви било немогуће добити.⁴³²

Ипак, чињеница да су се Турци мешали у брачне спорове Срба, потврђује се на још неким местима у литератури.⁴³³ Тако Вук пише да је под турском управом раздвајање било више ствар турских судија него хришћанских свештеника. При томе, "мало се водило рачуна о законским прописима и то утолико мање што ове судије које су то звање често скупо купили морају живети од наплаћивања за суђења и ради су ма шта да суде да би зарадили".⁴³⁴

Појаву релативно честих развода бракова проузроковали су и културни утицаји оријенталних обичаја, што постаје јасно ако се има у виду да је код муслимана развод брака био прилично лак процес.⁴³⁵

Било како било, осим у једном извештају, свуда се у литератури наводи да је положај "пуштенице" бедан и срамотан.⁴³⁶ Једино је

⁴³⁰ Ј. Хаџи Васиљевић, I, 380; Вид. Николић, *Врањско Поморавље*, 374.

⁴³¹ М. Барјактаровић, *Један народни обичај развода брака*.

⁴³² М. Филиповић, 380.

⁴³³ В. Николић, *Врањско Поморавље*, 375; В. Карацић, *Црна Гора*, 95.

⁴³⁴ В. Карацић, *Црна Гора*, 95.

⁴³⁵ В. Николић, 375; М. Филиповић, *Височка Нахија*, 81.

⁴³⁶ Ј. Хаџи Васиљевић, II, 332.

изгледа "Црногорац лаком на пуштеницу и пре ће узети њу него девојку",⁴³⁷ док се у другим крајевима од ње "зазире и бјежи".⁴³⁸

Но, иако се, како тврди Т. Ђорђевић, у народу сматра да је брак вечан и нераскидив, те "има места у којима прође и по сто година да се не догоди ни један развод"⁴³⁹ (што потврђује и В. Ерлих образложеном чињеницом да је у патријархалним срединама број разведених био минималан⁴⁴⁰), извесне области обрађене у литератури помињу се као крајеви са "лабилним брачним везама" у којима је развод био релативно честа појава. Ово се највише односи на делове источне Србије, Војводине и на Врањско Поморавље у коме се као чест узрок за развод брака наводи појава снахачења, при чему је цео процес око развода бивао олакшан сукобима патријаршијске и егзархијске управе који је имао вишеструке последице на живот тамошњег становништва.⁴⁴¹ Овде се, међутим, мора имати у виду да су монографије које се односе на поменуте крајеве источне Србије и Војводине, настале у другој половини 20. века, па се не може са сигурношћу утврдити да ли је појава честих развода у овим областима везана за време постојања традицијске културе или је треба третирати као културни и друштвени феномен који је карактерисао процес трансформације патријархалне заједнице. Потоњу претпоставку свакако поткрепљује грађа у којој се наглашава да су "раније бракови били много стабилнији него данас", што се може тумачити јачим утицајем цркве и јавног мњења нашег традицијског друштва.⁴⁴²

8. Удовиштво

Као што је већ речено у претходном поглављу, у западној цркви, која никада није бранила ступање у брак удоваца и удовица, преовладава схватање да је брачна веза искључиво овоземаљска установа која престаје да постоји смрћу једног од супружника. Православна црква је, супротно томе, брак сматрала не само ово-

⁴³⁷ В. Медаковић, 135.

⁴³⁸ Љ. Мићовић, 179.

⁴³⁹ Т. Р. Ђорђевић, *Развод брака*, 40.

⁴⁴⁰ В. Ерлих, 154.

⁴⁴¹ Н. Пантелић, *Ресава*, 167; Н. Пантелић, *Неготинска Крајина*, 307; *Банатске Хере*, 219; Вид. Николић, *Врањско Поморавље*, 375.

⁴⁴² Н. Пантелић, *Јадар*, 394; Н. Пантелић, *Наслеђе и савременост*, 44.

земаљским односом човека и жене, него и вечним савезом који ће наставити да постоји и у царству небеском. С обзиром на то, православлје је као идеал, а до 10. века и као норму, постављало неступање удових у нови брак. Од 10. века, црква је почела да толерише други брак, било да се радило о удовима или разведенима, али само као "нешто боље од горења у страстима", а чак и данас, други брак представља сметњу за улазак у клир.⁴⁴³ У црквеним канонима налазе се и нека ограничења која се тичу оваквих случајева. У њима се каже да удовац или удовица треба да издрже бар годину дана у посту и молитви, као и то да они, при ступању у нови брак морају подлећи извесној црквеној епитимији.⁴⁴⁴

Подаци у етнолошкој литератури у вези са институцијом удовиштва углавном се односе на друштвено-економске аспекте статуса удових лица, те се на основу њих не може прецизно закључити о месту које је ова појава имала у систему обичајно-правних и моралних категорија нашег традицијскога друштва.

Уопштено говорећи, у већини проучених крајева удови супружници су ступали у нови брак,⁴⁴⁵ с тим што су по том питању постојала извесна ограничења. Она су се првенствено односила на животну доба у коме су се налазила поменута лица, а одлука о заснивању нове брачне заједнице зависила је и од тога да ли је удова особа имала децу. Наиме, као неко неписано (и неизречено) правило, у народу је постојала пракса да се удовице које имају децу ретко преудају, а ово је свакако проистицало из обичаја да деца и после очеве смрти "припадају" задрузи (породици) у којој су се родила.⁴⁴⁶ Жеља да се остане са децом, као и чињеница да је жена и после мужевљеве смрти уживала иста права у задрузи као и раније, довела је до тога да удовице најчешће нису склапале нови брак,⁴⁴⁷ што се, са друге стране, не може рећи за обудовеле мушкарце. У овим случајевима једина препрека за нову женидбу била је евентуална старост удовца, док се у другим ситуацијама (имање или немање

⁴⁴³ Ј. Мајендорф, 150, 158.

⁴⁴⁴ Н. Милаш, II, 396; Н. Ружић, 27.

⁴⁴⁵ Н. Пантелић, *Ресава*, 165; Н. Пантелић, *Јадар*; А. Петровић, 336; Влад. Николић, 186; *Банатске Хере*, 246; В. Богишић, *Зборник*, I, 138.

⁴⁴⁶ Н. Пантелић, *Ресава*, 165; А. Петровић, 336; В. Николић, *Метохија*, 65.

⁴⁴⁷ Н. Пантелић, *Јадар*, 385; С. Грбић, *Бољевац*, 303; С. Милосављевић, *Хомоље*, 282; Влад. Николић, 186; Вид. Николић, *Метохија*, 65; Вид. Николић, *Врањско Поморавље*, 376; И. Франић, 107.

деце), оправдање за женидбу тражило у економским разлозима као и у потребама унутар породичне организације.

Тако се у Скопској Црној Гори удовац није женио ако је имао преко шездесет година или ако је имао ожењене синове, а у Лесковачкој Морави су синови и снахе чак бранили свекру, односно оцу - удовцу да поново ступи у брак.⁴⁴⁸ Са друге стране, млађе мушкарце (удовце) родбина је наговарала да се ожене, јер су они били велики терет за породицу, а ово је посебно важило за случајеве у којима је дотични остао сам са децом.⁴⁴⁹

Међутим, у вези са склапањем брака обудовелих особа, постојало је још једно ограничење које се тичало могућности избора новог брачног друга. Наиме, удовац се најчешће женио удовицом, а будући да су се ове, као што је већ речено, много ређе преудавале, удовци су други брак склапали са извесном тешкоћом.⁴⁵⁰

Иако је, судећи по овоме што је до сада изложено, очигледно да женидба, односно, удаја удових лица није изазивала посебне осуде јавног мњења, на неким местима у грађи је наговештено да је ова појава ипак била на неки начин друштвено "обележена". Овоме у прилог говори и чињеница да се "до венчања удових не држи ништа" (оно обично бива рано изјутра, "да их нико не гледа"⁴⁵¹), као и казивање Ј. Павловића да се у Крагујевачкој Јасеници "старији задругар женио само ако није имао деце, али остали задругари (а и комшије) нису на то радо гледали и он се морао делити одмах после женидбе".⁴⁵² И у области Качера "народ је осуђивао удовца који се по други пут ожени и занемари своју децу из првог брака"⁴⁵³ (с тим што у овој изјави није јасно да ли се осуда односила на поновну женидбу удоваца уопште, или само на родитељску неодговорност која је из ње могла проистећи).

Оно што је заједничко за скоро све проучене крајеве јесте време "жалости", које је током године дана од смрти једног од супружника искључивало могућност новог брака удове особе. Прекршај овог правила свуда је осуђиван и сматран грехом.⁴⁵⁴

⁴⁴⁸ А. Петровић, 360; Д. Ђорђевић, 151.

⁴⁴⁹ Д. Ђорђевић, 151; *Банатске Хере*, 246.

⁴⁵⁰ С. Грбић, *Бољевац*, 303; Влад. Николић, 189; Д. Ђорђевић, 150.

⁴⁵¹ Г. Бабовић, 76.

⁴⁵² Ј. Павловић, *Крагујевачка Јасеница*, 115.

⁴⁵³ Ј. Павловић, *Качер*, 109.

⁴⁵⁴ Н. Благојевић, 241; Ј. Павловић, *Крагујевачка Јасеница*, 115; С. Грбић, *Бољевац*, 303; С. Милосављевић, 289; Влад. Николић, 168; В. Богшић, *Зборник I*, 138; М. Павичић, *Ловинац*, 101.

Иако је, како се на једном месту каже, народ само први брак сматрао светим,⁴⁵⁵ разлози економске природе, као и жеља за породом, довели су до стварања "идеологије", односно јавног мњења које није представљало велику препреку за ступање у нови брак обудовелих особа.

9. Казна за преступнике

Како је логично да сваки правни систем, поред законодавне власти има и моћ кажњавања прекршиоца закона, то се односи и на црквене каноне, као и на норме обичајног права. Санкције које су предвиђала ова два правна система, биле су, по својој суштини, скоро истоветне. Наиме, и црква и "село", као најтежу казну за изгреднике налагали су изопштење из заједнице. О црквеним покорима смо већ говорили раније у књизи. Оне су се, зависно од врсте греха, кретале од "блажих" које су подразумевале одлучење од причешћа током одређеног временског периода, преко оних којима је, осим еухаристије, грешнику ускраћивано и присуствовање другом делу литургије после молитве за "оглашене" тј. некрштене, па до анатеме, која је подразумевала потпуну екскомуникацију и из заједнице са црквом и из црквене заједнице. Овој казни се, што је већ речено, прибегавало само у најтежим случајевима и њоме је осталим верницима, под претњом санкција, био забрањен контакт са "проклетником".

Што се тиче народног живота, право села и породице да контролише понашање појединца произлазило је из установе колективне кривичне одговорности. Сви поступци појединца који су одударали од установљених друштвених норми потпадали су под удар јавне критике и осуде и санкционисани су на одговарајући начин. Село је у целини иступало као народни суд, чије су одлуке представљале израз јавног мњења свих житеља сеоске заједнице.⁴⁵⁶ Одлуке села биле су врло често сурове: смрт, сакаћење, туца, срамоћење, изгон из села, проклињање.⁴⁵⁷ Овим казнама кажњавани су лопови, насилници, убице, преваранти, али и тзв.

⁴⁵⁵ Г. Бабовић, 76.

⁴⁵⁶ Н. Павковић, *Друштвена организација*, 150; Н. Павковић, *Село као обредно-религијска заједница*, 61.

⁴⁵⁷ Т. Р. Ђорђевић, *Село као суд у нашем народном, обичајном праву*. 269.

"копиљуше", прељубници, заводници, блудочинци и невесте које не би чедне ушле у брак. Тако је М. Ђ. Милићевић, за Златибор и јагодински крај записао да је народ девојку која би родила дете, раније засипао у камен, а у новије време грешница би била убијена тек ако би извршила чедоморство. Каменовањем је кажњавана девојка која би се дала завести од свог вереника пре него што би се са њим венчала, а истој казни је подлегао и сâм заводник, као и отац ванбрачног детета. Као блаже казне од каменовања (дакле смрти), у литератури се наводе срамоћење и изгон из заједнице. Јавном срамоћењу је најчешће била изложена невеста за коју би се открило да није невина ушла у брак (често су је на магарцу, окренуту у назад, са празилуком у руци, враћали у род), као и отац копилета коме је, у неким крајевима, колевка качена о врат, те је изгредник тако "накићен" морао да прође кроз читаво село.⁴⁵⁸

Миленко Филиповић, као посебну казнену меру наводи "бојкот", који је, по облику, био врло сличан црквеној анатеми. Он чак наводи и један пример бојкота у коме је учествовала и црква.⁴⁵⁹ Бојкот је подразумевао забрану било каквог контакта са кривцем која се односила на читаву сеоску заједницу, чиме је он потпуно био искључен из живота села, који се у многоме заснивао на узајамности у скоро свим животни важним ситуацијама. До бојкота је некада долазило по договору, односно, по одлуци сеоског суда, а некада прећутно, чим би од стране изгредника дошло до нарушавања добро утврђеног реда ствари. Но, иако га је Филиповић издвојио као посебну санкцију, може се слободно рећи да је бојкот, на неки начин, садржан и у осталим казним мерама које су постојале у нашем традицијском друштву, јер, од тренутка када је прекршио одређену норму, изгредник је, изгубивши углед и поштовање у широј друштвеној средини, бивао осуђен на дужу или краћу изолацију од устаљеног живота заједнице.

Свакако, и у случају црквених и у случају обичајно правних санкција, екскомуникација је била скоро равна смрти. Наиме, код изопштења од цркве, непокајаном грешнику је ускраћивана могућност спасења, док се код изгона из сеоске заједнице (стварног или симболичног) радило о, ако се може рећи, друштвеном умирању преступника чији је статус (сваке врсте) био везан скоро искључиво за средину из које је био изопштен.

⁴⁵⁸ Исто, 271, 273, 274, 279.

⁴⁵⁹ М. Филиповић, *Лицба (бојкот)*, у *Човек међу људима*, 297.

10. Дух новог времена

Црквени модел брака и категорија везаних за ову свету тајну, бар што се тиче канонских опредељења, није се мењао без обзира на политичке, друштвене и економске промене које су карактерисале читав 20. век, а посебно период после Другог светског рата.

Историјски гледано, међутим, Српска православна црква, а са њом и свештенство и верни народ, у овом периоду, нарочито током рата, доживљавали су прогоне и страдања какви нису били запамћени ни за време турске владавине на нашим просторима.⁴⁶⁰ Осим разбијањем њеног територијалног јединства, црква је посебно била погођена идеолошко-политичким подвајањем свештенства које се делом приклонило "националној страни" која је делала у "духу традиција и политике надања" и одобравала рад генерала Милана Недића, односно, пристајала уз генерала Дражу Михаиловића, док су се насупрот њих налазили свештеници који су помагали партизанску борбу и "формирали се у посебну групу која је себе називала народним свештеницима, по угледу на назив партизана, 'народно-ослободилачка борба'..."⁴⁶¹ Међу национално одређеним свештеницима, ван Србије било је и оних који су стајали на челу четничких одреда, док су у окупираној Србији, они највише деловали у позадинским организацијама.⁴⁶² При врховној команди краљевске војске био је "по жељи и наређењу генерала Михаиловића" основан верски одсек, у оквиру кога су организовани курсеви за обучавање одабраних људи чији је задатак био да, држећи говоре по селима, сачувају (или развију) у народу свест о националној и верској припадности.⁴⁶³

Са друге стране, комунистичка идеологија којој су се (најпре из народно-ослободилачких побуда) приклонили неки свештеници "имала је у програму искорењивање вере и тотално обезбожење друштва. Перспектива је била: одумирање и вере и Цркве. Визија стварања новог човека и новог друштва на сасвим другим идејно-моралним и идеолошко-политичким основама, одрицали су и веру и народну традицију у чијим се основама налазе корени српске православне побожности".⁴⁶⁴

⁴⁶⁰ Ђ. Слијепчевић, III, 5.

⁴⁶¹ Исто, 7, 6.

⁴⁶² Исто, 138, 139.

⁴⁶³ Исто, 139.

⁴⁶⁴ Исто, 5.

Послератни период карактерисале су тежње државних органа да активност цркве ограниче на вршење обреда, док се њен културни и национални рад означавао као "мешање у сфере државе и партије".⁴⁶⁵

Црквене власти су одмах по завршетку рата настојале да колико-толико санирају штету насталу током периода окупације, па је у том циљу Свети архијерејски синод, 1944. године, издао Упутство свештенству у коме се овима налагало да почну са оспособљавањем храмова за богослужење (што је значило и дизање импровизованих цркава тамо где су старе срушене), као и са повраћајем покрадене црквене имовине, што је у највећем броју случајева било немогуће.⁴⁶⁶ Сређивање унутрашњих прилика у Српској православној цркви, подразумевало је: занављање епископата, подизање свештеничког кадра, оживљавање црквене штампе, подизање монаштва (током рата било је случајева отпадања од монаштва, али само међу мушкарцима)⁴⁶⁷, богословија, манастира и давање подстрека раду богомољачког покрета.⁴⁶⁸

Све ово је, међутим, било отежано активношћу "ревнилаца нове власти, који су своју правоверност комунизму, доказивали вршењем разних притисака на свештенике и вернике...", што је довело до "оскудице" у свештенству која је опет (између осталог), погодовала деловању разних секти које су одвлачиле народ са пута православног хришћанства.⁴⁶⁹

Иако је на патријаршијски престо дошао тек 1958. године, читава послератна историја Српске православне цркве, носила је печат живота и рада патријарха Германа Ђорића, који је на трону остао све до 1990. године (упокојио се 1991). Патријарх Герман био је активан и на унутрашњем, црквеном и на националним пословима, а неке његове празничне посланице представљају врло јасна сведочанства о стању вере и морала у народу.⁴⁷⁰ Тако он у једној божићној посланици каже да је "...опала посета светих богослужења. Људи се не старају о потребама своје Цркве као дара Божијег. Не пости се, мало је причесника у току године; деца нам не знају закон Божији, родитељи су заборавили на своју родитељ-

⁴⁶⁵ Исто, 8, 216.

⁴⁶⁶ Исто, 250.

⁴⁶⁷ Исто, 271.

⁴⁶⁸ Исто, 7.

⁴⁶⁹ Исто, 259, 263, 265.

⁴⁷⁰ Исто, 237.

ску дужност...угрожена је светиња брака и најлепши род супружанске љубави, верност која спаја супруге у нераздвојну везу и заједницу моралну. Један од највећих смртних грехова: прељуба, узима маха и уништава здраву породицу... Врше се чедоморства још нерођене деце, оснивају се друштва за заштиту животиња, а планира убиство нерођеног детета, зар је могуће присуство Божије у оним домовима нашим где има још некрштене деце? Зар може бити благослова Божијег међу супружницима без благослова своје свете Цркве приликом склапања брака и ступања у нови живот?"⁴⁷¹

Овакво стање ствари, додуше са мало више оптимизма, истакнуто је и у посланици за Васкрс 1970. године, из које се може лако закључити о редукцији улоге цркве у народу, при чему се она, уопштено говорећи, појављује као "вршилац", односно чувар традиционалних хришћанских обреда: "...И ми архијереји, видећи око себе тај нагли страшни отпад од вере, клонемо понекад духом и помислимо да је све изгубљено. А већ сутрадан добијемо вести да није све тако црно као што смо мислили. И заиста, изузев неких наших крајева и градова, још увек више од 90% нашега света слави славу, крштава децу и по верском обреду сахрањује умрле. Они који не верују неће то учинити. Забрине нас понекад што је недовољно недељом и празником света по Црквама, али дође Богојављење, дође Свети Сава, дође и по градовима Велики петак, дођу сабори крај Цркве и манастира и храмовне славе, дођу дани када се и наш народ причешћује и ми се сами изненадимо колико света буде по тим до јуче празним Црквама и како је стварно Богу све могуће..."⁴⁷²

Догађаји из новије историје Српске православне цркве, после патријарха Германа (њено оживљавање по градовима, масовна крштавања младих људи, улога цркве у вези са распадом бивше Југославије), могуће је да на изванредан начин представљају епилог онога што се са њом дешавало после Другог светског рата. Да ли ће крај 20. века донети васкрс српске цркве, која ће, услед политичког гоњења, али и дубоке економске и друштвене кризе поново постати уточиште "српског народа", тешко је рећи са ове позиције. Свакако, чињеница је да је читава нововековна историја у ствари сведочанство бурних промена које су се дешавале у свим аспектима живота нашег народа, доводећи до нестајања (мада не пот-

⁴⁷¹ Исто, 233.

⁴⁷² Исто, 234.

пуног) многих институција које су током дугог низа векова карактерисале наше "традицијско друштво", а међу њима и оних које су биле у нераскидивој вези са православљем и његовом специфичном космологијом.

Вршећи своја истраживања југословенске породице између два светска рата, В. Ерлих је затекла различите степене трансформације традицијског модела у различитим крајевима. Наиме, док су институције брака и породице (као и категорија везаних за њих) и код муслиманског и код хришћанског становништва Македоније, као и код босанских муслимана, још увек функционисале по угледу на традицијски модел и вредности, Србија, хришћанска Босна и Хрватска, по истим критеријумима, сврстале су се у подручја "бурног превирања", док се област приморја одликовала тзв. "новом равнотежом".⁴⁷³ Процес трансформације карактерисале су промене у вредностима патријархалног морала од којих бисмо издвојили (у односу на категорије изучаване у овом раду): тешкоће при склапању брака због несразмере у броју мушкараца и жена, као и због наглашеног економског мотива при избору брачног партнера, затим учесталост предбрачних односа девојака и младића и мању заштићеност девојака у случајевима ванбрачног зачећа, тежњу за ограничавањем порода, као и честе браколомне односе који су, по тврдњи В. Ерлих били најиндикативнији за процес трансформације "патријархалног режима".⁴⁷⁴ Правац преобликовања нашег традицијског друштва (приказан у наведеној студији), остао је исти и после Другог светског рата, с тим што се код коришћења етнографске грађе везане за тај период наилази на извешан методолошки проблем; наиме, у њој се често не може разграничити да ли се информације односе на реконструкцију традицијског модела или на затечену ситуацију, па ћемо због тога овде поменути само оне случајеве у којима су појаве прецизно временски лоциране, односно, где се говори о моделу који настаје као резултат поменутих процеса.

Судећи према етнографској грађи, у послератном периоду институција брака и односних категорија у нашем народу садржала је у себи "мешавину" елемената традицијског и нововременског система вредности. Ово се посебно односи на чињеницу да се у ново време неки, по обичајно-правном систему строго кажњиви изгреди од прокламованих правила понашања, гледају са много

⁴⁷³ В. Ерлих, н. д.

⁴⁷⁴ Исто, 150, 159, 120, 118, 262, 293.

више толеранције (иако не са потпуним одобравањем). Тако се, као честа одлика "новог времена" помиње сужавање граница у рачунању степена сродства дозвољеног за ступање у брак, што се највише односи на млађе генерације, у оквиру којих су чак забележени и случајеви "унакрсних" бракова (између два брата и две сестре из различитих фамилија), као и скрнављења веза вештачког сродства, што је у ранијем периоду било незамисливо.⁴⁷⁵ Ово ме у прилог говори и чињеница да, иако по неким истраживањима сродство и сроднички односи и у савременим условима имају функцију сличну оној коју су имали у традицијском друштву,⁴⁷⁶ услед нуклеаризације породице, као и масовних миграција из села у град, савремено друштво одликује све веће отуђивање сродника, односно сужавање круга оних са којима се одржавају блиски и, за живот породице битни контакти.⁴⁷⁷

Склапање брака у другој половини 20. века на читавој територији бивше Југославије било је у надлежности државних, односно, грађанских власти, с тим што је једно истраживање одабраних села централне, западне, источне и јужне Србије, спроведено између 1972-1975, показало занимљиве резултате по којима су, у реченом периоду, у већини пољопривредних домаћинстава супружници, поред грађанског склапали и црквени брак. Од овог правила су одступали они сељаци који су били запослени у граду.⁴⁷⁸

Ново време донело је и слабљење родитељског ауторитета по питању избора брачног партнера, па се у већини крајева и као прокламовани и као реални модел јавља унутарпородично договарање или самосталан избор будућег супружника.⁴⁷⁹ Утицај родитеља по овом питању остао је ипак знатан код малолетних супружника,⁴⁸⁰ а интересантно је да се и у новијој литератури релативно често спомињу "нерегуларни" начини "прибављања" невесте, као што су крађа и одбегивање.⁴⁸¹ Проблем је, међутим, што

⁴⁷⁵ М. Филиповић, *Таковци*, 48; В. Стојанчевић, *Савремене промене*, 120; Н. Пантелић, *Традиција у савременим*, 42; Н. Пантелић, *Неготин*, 309; *Банатске Хере*, 226.

⁴⁷⁶ З. Ивановић, *Градска породица*.

⁴⁷⁷ Исто; Н. Пантелић, *Традиција у савременим*, 41.

⁴⁷⁸ В. Стојанчевић, *Савремене промене*, 127.

⁴⁷⁹ М. Филиповић, *Таковци*, 45; В. Стојанчевић, *Савремене промене*, 127; Н. Пантелић, *Бор*, 118.

⁴⁸⁰ Н. Пантелић, *Бор*, 114.

⁴⁸¹ М. Филиповић, *Таковци*, 47; В. Стојанчевић, *Савремене промене*, 127; Н. Пантелић, *Јадар*, 26.

се код ових информација не прецизира да ли се ради о поступцима којима се прибегава са знањем родитеља или је реч о последицама супротстављања родитељској вољи.

Но, суштинске промене (оне које се тичу промена у схватању идеалног и пожељног реда ствари) у односу на претходно изложени народни модел, понајвише налазимо у појавама које су настале као последица распадања сродничких задруга и разбијања пољопривредних поседа. Ово се поглавито односи на тзв. систем једног или два детета који се у периоду после Другог светског рата јавља као пожељни модел породичне репродукције и који је логично условио пораст контроле рађања и учесталост прекида трудноће као једног од метода те контроле.⁴⁸² Међутим, оно што је индикативно у вези са овим видом чедоморства, није толико сама појава прекида трудноће коме се, додуше знатно ређе, прибегавало и у ранијим временским периодима, колико чињеница да се о овој мери јавно и слободно говори као о једном од могућих начина решења предбрачне (и уопште нежељене) трудноће.⁴⁸³

Слабљење одредби традицијског морала јасно се може видети и у оквиру категорије предбрачних односа младих. Један од најригорознијих захтева тог етичког система, предбрачна чистота невесте, у ново време добија епитет пожељне, али не и обавезне врлине.⁴⁸⁴ У неким крајевима се чак, као уобичајено стање ствари помиње лака промена партнера и стицање сексуалног искуства пре брака (нарочито код младића).⁴⁸⁵ Са друге стране, међутим, имамо и извештаје у којима се истиче чињеница да се "још увек на девојачки образ много полаже", те да су ретки прекршаји овог неписаног закона о предбрачном моралу.⁴⁸⁶

Учесталост невенчаних бракова, у већини извора се везује за ново доба, с тим што су разлози постојања ове, позитивним законом нерегулисане установе, слични онима који су до ње доводили и у ранијим историјским периодима. Као најчешћи узрок одлагања венчања помиње се малолетност брачних партнера, а невен-

⁴⁸² Т. Вукановић, 192; М. Живановић, *Предбрачне слободе*, 190; Г. Живковић, *Криминални побачај*, 155; М. Филиповић, *Таковци*, 59, 77; Љ. Мићовић, 230.

⁴⁸³ М. Живановић, *Предбрачне слободе*, 190.

⁴⁸⁴ М. Живановић, *Предбрачне слободе*, 87; Д. Ђорђевић, 437.

⁴⁸⁵ Н. Пантелић, *Неготин*, 307; Н. Пантелић, *Наслеђе и савременост*, 53.

⁴⁸⁶ В. Николић, *Метохија*, 71.

чано су живели и растављени и обудовели "супружници"⁴⁸⁷ (М. Бошковић - Матић помиње и постојање "брака на пробу", као ви- да невенчане брачне заједнице⁴⁸⁸).

Што се тиче браколомних односа, тј. оних које смо претходно у раду подвели под појам прељубе, њихова учесталост такође представља елеменат модела насталог у послератном периоду, мада ни овде не изостаје њихова осуда од стране шире друштвене заједнице.⁴⁸⁹

Одлика новог времена су и чешћи и лакши разводи,⁴⁹⁰ чему свакако доприноси чињеница да је пребацивањем одговорности за сва питања у вези са браком са цркве на грађанске власти, дошло не само до профанисања ове свете тајне него и до њене потпуне трансформације у једну друштвену институцију чији опстанак, сада и законски, зависи искључиво од воље супружника.

Већ из овог летимичног погледа на народни модел брака који је карактерисао (вероватно и данас карактерише) наше послератно и савремено друштво, јасно је да се у њему јављају знатна одступања и од црквеног и од народног, "традицијског" система вредности. Но, велики број питања који се јавља у вези са овим проблемом (утицај писаних закона, процеса урбанизације, миграција, утицаја града на село; који су нови прокламовани модели на селу и у граду и да ли оживљавање црквеног живота у последњих неколико година има суштинског удела у вредновању проучаваних категорија?) обавезује нас да се њиме позабавимо у оквиру посебног истраживања, јер оно (истраживање) свакако прелази оквире у које смо сместили ову књигу.

⁴⁸⁷ Н. Пантелић, *Бор*, 124; Н. Пантелић, *Горња Ресава*, 125; В. Стојанчевић, *Савремене промене*, 124; Д. Ђорђевић, 151; *Банатске Хере*, 219.

⁴⁸⁸ М. Бошковић-Матић, *Народни обичаји, свадбени обичаји*, 135.

⁴⁸⁹ М. Филиповић, *Таковци*, 63; Н. Пантелић, *Ресава*, 158; Н. Пантелић, *Наслеђе и савременост*, 53; Д. Ђорђевић, 156.

⁴⁹⁰ В. Стојанчевић, *Метохија*, 47.

IV

АНАЛИЗА РЕЗУЛТАТА ПРОУЧАВАЊА

Грађа презентирана у досадашњем излагању, глобално говорећи, указује на велике сличности које су постојале између црквеног и народног модела брака код Срба. У прилог овоме иде и запажање М. Филиповића да су, "у раније време", народна схватања о браку и односи у породици били под знатним утицајем црквених прописа,⁴⁹¹ (мада неки аутори тврде да је било и повратне спреге⁴⁹² што није много вероватно, јер канони Православне цркве датирају од времена пре покрштавања Јужних Словена. Могуће је само да су поједини пастири цркве прилагођавали неке канонске одредбе локалним правним обичајима). Но, пре него што извршимо детаљну анализу резултата, напоменимо још неке недостатке метода коришћеног у овом раду односно, извесна ограничења проучавања "модела", која би требало имати на уму при доношењу коначних закључака о проблему о коме је овде било говора.

Грађењем "модела" (који по својој природи представља уопштenu слику ствари по ма ком питању), од, због временске дистанце, уопштених информација о животу нашег традицијског друштва (о чему је већ било говора) бива отежан увид у неке специфичне појаве везане за извесне крајеве или одређени историјски период. Ово се нарочито односи на одступања од прокламованог модела патријархалног морала која су карактерисала одређена подручја насељена српским становништвом, а посебно се та

⁴⁹¹ М. Филиповић, *Височка Нахија*, 79; М. Филиповић, *Структура и организација средњовековног катуна*, 74.

⁴⁹² М. Андрејевић, *Обичајно право Јужних Словена*, 20, 21; Н. Папастасис, *Црква и обичајно право*, 196, 197.

одступања јављају у "новије време", односно, у периоду када је процес распадања наше традицијске културе почео дубоко да продире у друштвену структуру и захвата све њене институције. Како су информације о овим појавама веома битне у поступку "читања" и тумачења модела, као и због тога што нас у овој студији, поред прокламованог реда ствари занима и оно што Д. Рихтман назива "дијалектиком друштвених процеса",⁴⁹³ покушаћемо да у том контексту размотримо резултате нашег проучавања.

Многи истраживачи, како тврди Д. Рихтман, "нарушавање, односно, непостојање модела у стварности сматрају изванредном појавом, дегенерацијом или патологијом до које долази због распадања патријархалних заједница".⁴⁹⁴

Д. Рихтман, међутим, сматра да је тих "друштвених девијација", било "у обиљу" у поменутих заједницама, па, да би то доказала, формира модел који би требао да послужи за "критичко истраживање патријархалних заједница и структуре мишљења која им је својствена".⁴⁹⁵ У том моделу су предвиђене бинарне опозиције појединих вредности и ставова, као што је на пример опозиција – колективна имовина / индивидуална имовина, осебујак (особина) или слога као идеални модел и вредност / сукоб између суседа, у породици, унутар села, међу селима итд.⁴⁹⁶

Међутим, као и код многих других аутора наведених у овој књизи и у студији Д. Рихтман налазе се извесне контрадикторности у временском лоцирању појава. Тако, насупрот њеном већ изложеном ставу, она у оквиру исте студије тврди да се кризне промене у патријархалним заједницама "нису дешавале због маргиналних унутрашњих свађа, него управо због притиска капитализма у глобалном друштвеном систему" и даље, да се одступања од модела дешавају "у заједницама које, покушавајући, не успевају да живе одвојено од битних токова друштва".⁴⁹⁷ Јасно је да оваква размишљања и тврдње само представљају потврду ставова аутора које је Д. Рихтман критиковала, те да су појаве о којима она говори ипак везане за трансформацију и нестанак "модела" патријархалног друштва, док су у ранијим периодима оне представљале изузетак.

⁴⁹³ Д. Рихтман, *О моделу*, 74.

⁴⁹⁴ Исто.

⁴⁹⁵ Исто.

⁴⁹⁶ Исто, 74, 75.

⁴⁹⁷ Исто, 73.

Но, без обзира на ове спорне моменте, клише који је Д. Рихтман предложила на извештајан начин врло је оперативан, односно, прегледан за приказивање "дијалектике" друштвених процеса, па ћемо га и ми (додуше, најпре мало модификованог) овде искористити за анализу резултата овог проучавања. Први део схеме коју презентирамо односи се на црквене, односно, народне "законе", дакле прокламоване моделе понашања, док у другом делу је приказано спровођење, односно, одступање од тих норми у нашем традицијском друштву. Ради лакшег сналажења и повезивања са претходно изложеном грађом и изворима, поред одређених закључака налазе се и бројеви напомена којима се они потврђују.

Анализа резултата

Категорија	Црквени модел	Народни прокламовани модел
Брак	Потпуна афирмација брака и санкција за "саблажњавање" о истом (76)	Брак је логичан след животног тока после детињства (78, 80), а безбрачни се сажалевају и гледају се са подзрењем, што се одражава и на њихов друштвени статус (80, 81, 82, 83, 86).
Заруке	Веридба је обавезујућа те свако безразложно прекидање подразумева санкције (96)	Веридба је обавезујућа, те њено безразложно раскидање подразумева санкције (102, 103).
Благослов родитеља	Брак склопљен без благослова се сматра блудочинством и поништава. Услед поштовања слободне воље, могуће је алтернативно решење: обраћање духовном суду. Предбрачни испит као превенција венчавања младих против њихове воље (108, 109).	Благослов родитеља је светиња која представља предуслов среће у будућем браку. Грех је да родитељ унесрећи своје дете, тако што ће га приморати да пође за "недрага" (110, 115).
Сродство и сроднички односи	Забрана родоскрвних односа у шестом, односно седмом степену крвног сродства и у петом степену двородног и трородног сродства. Забрана скрнављења духовних веза до другог степена.	Родоскрвне везе се сматрају великим грехом (129). Родовска, братственичка и сеоска егзогамија (132) и забрана инцеста уопште (133). Забрана узимања од шестог до деветог колена (138, 139) или од четвртог, уз посебну дозволу црквених власти (142). Духовно сродство је "претежније" него оно по крви. Символички обичај да прву брачну ноћ са невестом спава неко од младожењиних сродника (177). Забрана левирата.

Спровођење	Одступање
Сваки одрастао и здрав мушкарац (и девојка) ступају у брак (77).	Једино лица са физичким и менталним оштећењима не заснивају брачну заједницу.
"Разметање вере" било је ретка појава (98, 100).	У Кучима је повратак прстена донедавно биочест случај (106).
Родитељи никада не нагоне своју децу да се узму, нити уговарају свадбу без њиховог знања (116, 117, 118).	Родитељи праве избор без знања младих, руковођени друштвеним и економским разлозима (112). Веридбе "у колевци" (111). Одбегавање (120).
На сродничке везе се строго пази приликом склапања брака. Родовска, братственичка и сеоска егзогамија су општераширена правила (132). Строго се пази да породице које се пријатеље не носе исто презиме или не славе исту славу. Ретко се, осим уз дозволу црквених власти, узимају у степену сродства испод шестог (142). Духовно сродство се апсолутно поштује. Нема злоупотребе "права прве брачне ноћи" (180). Код православних нема левирата и сорората (190). "Сваст је као сестра" (195). Удовица се никада није удавала у истој задрузи (191).	Сеоска ендогамија - село Свињица (137). Братственичка ендогамија у Кучима - крај 19. века (141). У источној Србији - случајеви узимања у трећем степену сродства (143). "У Хомољу се слабо пази на крвно сродство...ово се односи на новије време..." (144). Горња Пчиња, у односу на околна села, "Содома и Гомора" (145). Лужница и Нишава - у новије време - сеоска ендогамија, односи се највише на кршење двородног и трородног сродства (146). Узимање у роду (Т. Ђорђевић, прва половина 19. века, 147). Снахачење, посебно распрострањено у источној и јужној Србији (161, 162), али увек као изузетак од нормалног реда ствари (158, 159, 160, 161, 163). Левирата је било међу Арбанасима и католицима (189). Сорората је било у источној Србији услед честих домазетских бракова (192).

Категорија	Црквени модел	Народни прокламовани модел
"Прибављање" невесте	Казна анатеме се изриче за отмицаре и за оне који са њима учествују у отимању. Договорена "отмица" подлеже казни за прекршај родитељског благослова.	Једини, традицијом утврђени и одобрени начин "прибављања" невесте јесте поступак који подразумева просидбу, заруке и венчање, односно, довођење младе "по обичају" (207, 210, 218). Негативан став према "самодошлим" невестама (216).
Полни живот пре брака	Предбрачна девственост - хришћанска врлина и неприкосновени захтев који се проповеда у црквеном учењу и канонима. Полни односи ван брака сматрају се блудочинством.	Предбрачна чистота важи као закон и предуслов брачне среће (222, 224), и усађује се у свест младих кроз васпитање. Захтев се односи и на младиће и на девојке (229, 232).
Ванбрачни пород и контрола рађања	Намерни побачај и чедоморство су греси равни убиству и повлаче за собом санкцију доживотног одлучења од причешћа. Ублажена варијанта, у правилу светог Василија Великог.	Ванбрачно рођење се сматра срамотом и извором зла за читаву заједницу (268). "Копилету" се приписују и позитивне и негативне особине (276).

Спровођење	Одступање
<p>Права, насилна отмица је изузетно ретка (200). Најчешће се, у вези са прибављањем невесте, поступа према обичају.</p>	<p>Раније је насилних отмица било више (205, 206). Одбегавање, уговорена отмица.</p>
<p>"Између момака и девојака нема блуда" (223, 243). Контрола кретања младих дозрелих за брак (225, 227, 230, 231). "Између хиљаду момака мучно би се нашло десет да знају шта је женска глава до свог венчања" (234). Друштвени притисак на оне који су пре брака "згрешили" да склопе брак (235). Провера невестине честитости ујутру после прве брачне ноћи. Негативан исход провере био је реткост (250, 254).</p>	<p>Младићи стичу предбрачна сексуална искуства ван своје средине, са "слободнијим" женама и распуштеницама. Ово се чува у тајности да се младић, због будуће женидбе не би искомпромитовао. Ови односи су реткост. Стрцање - источна Србија, без полног акта (233, 238, 240, 246). Странчарење - Срем. Ванбрачни (или невенчани?) живот пре брака северна Далмација (247). Ћосање - источна Херцеговина и Босна - без полног акта (249). Разбијање земљаног суда напуњеног пепелом, услед негативних исхода провере невестине предбрачне чистоте (253). Покушаји "преваре" у потоњем контексту (257).</p>
<p>Појава копилета је изузетно ретка (270). Притисак на ванбрачног оца да се ожени мајком свог детета (286). Да би се спречило чедоморство - контрола ситуација у којима је могло да дође до ванбрачног зачећа (225). Обичај одлагања конзумације брака (287). Велики број деце у породици - уобичајено стање ствари (294).</p>	<p>Чедоморство као претпоставка (278). Један пример да се ванбрачна преступница, чак и после извршеног чедоморства добро удала, јер је било сигурно да може да рађа (288). Намерни побачај се јавља од 17. века, мада се у већини случајева помиње као новија појава (291, 294, 303). Упражњава се после Првог светског рата међу имућнијима (292). Жаришта намерног побачаја - источна и јужна Србија и Славонија (297). Постојање "баба" које "професионално" обављају побачај (300).</p>

Категорија	Црквени модел	Народни прокламовани модел
Ванбрачни односи; блуди и прељуба	Блуд – незаконит однос (полни) човека и жене који нису везани браком (ни међусобно, ни са трећим лицем). Прељуба – незаконити однос човека и жене којим се вређа брачни партнер, односно, треће лице. И блудочинство и прељубодјеније се сматрају гресима. Законити и Богом благословени однос (полни) човека и жене је само онај који проистиче из њиховог законитог (међусобног) брака.	Законит је само полни однос између венчаних супружника. Невенчани брак је у неким ситуацијама прећутно одобрен, мада је и ту венчање супружника уобичајеније (313, 314, 315). Незаконито живљење мужа и жене "свак презире" (319). Проституисањем се баве морално посрнуле особе којима нема места у друштву. Моногамни брак је норма. Појаву "брачног помоћника" народ сматра за грех, али "строго не осуђује" (358). Параграф 24. Васојевићког закона: Онај ко уступи своју жену странцу биће лишен сваке војничке части (366). Класично неверство се сматра грехом (373, 374).
Развод брака	Брак је нераскидив осим: а) због преступа неког од супружника који би повлачио за собом казну смрти; б) услед таквог стања неког од супружника које се сматра једнаким физичкој смрти; ц) када се докаже прељуба у браку; д) услед недостатка физичких услова за вршење брачних дужности. Споразумни развод се одобрава само ради монашења.	Брак је нераскидив, осим због разлога наведених у црквеном моделу и због бездетности (411). Споразумни развод или развод "од беса" се осуђује и сматра срамотом. Развод брака уопште је грех и срамота (472).
Удовиштво	Брак је веза мушкарца и жене у времену и вечности, те црква идеалом сматра неступање у нови брак удових лица. Другобрачни и трећебрачни подлежу епитимији. Четврти брак повлачи одлучење од црквене заједнице и заједнице са црквом. Време жаљења покојника - година дана проведена у посту и молитви.	Обудовели углавном ступају у нови брак, осим ако су престарели. Удовице са децом се ретко поново удају. Удовци се жене скоро искључиво са удовицама (451). До венчања удових не држи се много (452). Време жалости траје годину дана (455). Само се први брак сматра светим (456).

Спровођење	Одступање
<p>Ређи је случај био да се не обави црквено венчање (317). Нема примера невенчаног живота (318, 333). Невенчани бракови се касније венчавају (338). Мало је људи који поред живе жене држе и другу, невенчану, а нигде нема жена које би имале више мужева (351). Жена чека девет година на вест о евентуалној мужевљевој смрти, па се тек онда преудаје (361). Ожењени мушкарци су у апсолутној већини верни својим женама (401). Браколомци проводе четири месеца под надзором, у "брвнари" (388).</p>	<p>Невенчани бракови (али ипак мање уобичајени од венчаних) (320, 321). Млади су понекад живели невенчано док је момак војник (322). Источна и јужна Србија - малолетнички бракови - невенчани (323). Покусни брак, Јадар, Ресава (330). Проституција - "петкаре", Таково (340). Брачни помоћник (350), помиње се као изузетак. Највише помена бигамије - код Срба под Аустријом (353). Двоженство "од силе" - Кучи (359). Гостинска обљуба (368) - Кучи, Васојевићи, Студенички срез, Посавина. Браколомство - честа појава (371).</p>
<p>Развод брака је ретка појава (410). Ако супружници немају породе, народ их наговара да се раставе (412). Брак се разводи због мужевљевих порока: пијанства, скитања, крађе (418) ("разлози једнаки физичкој смрти"). Упорни покушаји мирена завађених супружника од стране родбине, али и угледних сељана (428). Брак се разводи по црквеним прописима (434). Положај "пуштенице" је бедан и срамотан (437, 438). Број разведених у патријархалним срединама је минималан. (440, 441).</p>	<p>Раздвајање чешће у областима са слабијим црквеним утицајима, Црна Гора (415). Развод услед "недопадања", Врањско Поморавље, Височка нахија (417). Распуст "из обести" условљава крвну освету (420, 421, 424). Развод брака пред кадијама (433, 434). Учесталост развода под утицајем оријенталних обичаја (436). Делови источне и јужне Србије и Војводине - крајеви са лабилним брачним везама (442). Учесталост развода као новија појава (443).</p>
<p>Удовице са децом се ретко преудају (448). Удовац се не жени, ако има преко 60 година (449). Старији за другар се жени само ако нема деце, али одмах мора да се одели (453).</p>	

На основу изложене схеме може се закључити да су, иако је на једном општем нивоу постојала велика сличност између народног и црквеног модела, одступања у оба правца присутна; наиме, читањем схеме могу се уочити не само разлике између обичајних закона и њихове реализације, него и (мада знатно мање) супротности између црквеног и народног прокламованог система вредности.

Ове разлике су посебно уочљиве у категоријама неких ванбрачних односа, затим у вези са извесним узроцима који доводе до развода брака, као и по питању поновног ступања у брак удових лица.

Када је реч о ванбрачним односима које смо у раду подвели под појмове блуда и прељубе, генерално говорећи, они су били забрањивани, осуђивани и санкционисани у животу нашег народа. Међутим, видели смо и у тексту и у презентираној схеми, да је, у извесним случајевима, овај прокламовани друштвени став варирао у односу на неке специфичне услове. Тако, на пример, појава невенчаних бракова у неким крајевима (често се ради о етнички хетерогеним срединама, као што су источна Србија, северна Далмација) и у одређеном историјском раздобљу (углавном се односи на време трансформације традицијског друштва) није изазивала подозрење шире друштвене заједнице, мада се и у тим случајевима "регуларно" склапање брака спомиње као чешћа и уобичајенија појава.

Што се тиче прељубе, тј. ванбрачних односа којима се, по дефиницији "вређало треће лице", показали смо да су њени "класични" облици (овде се мисли на класично брачно неверство и браколомство) били увек недвосмислено осуђивани. Међутим, у народном животу наилазимо и на случајеве у којима су одређени видови прељубе били прећутно одобравани и то најчешће у вези са јаловошћу брачне везе (те су резултирали институцијама "полиандрије", "полигиније", односно брачног помоћника). Највећи проблем у тумачењу ових "прећутно одобрених" категорија је у томе што су оне постојале упоредо са супротним вредносним ставовима по којима су венчани брак, моногамија и брачна верност егзистирали као закон који се у највећем броју случајева спроводио, те није увек јасно да ли дотичне појаве треба посматрати као подмодел у оквиру прокламованог модела или као одступање од истог.

Ставови у вези са (не)раскидивошћу брачне везе као и узроцима због којих се она може развести, у црквеним канонима и народном обичајном праву углавном се поклапају изузев, по питању развода брака због бездетности. Наиме, проучавајући ову категорију, у књизи смо видели да је један од најчешћих узрока ко-

ји је доводио до раскидања брачне везе (и који је по народном мњењу био оправдан) била јаловост, односно, неиспуњена жеља за потомком. По православној учењу деца нису била циљ брака него резултат благословеног односа мужа и жене, те, сходно томе, у црквеним законима бездетност није наведена као бракоразводни узрок.

Тумачење категорије удовиштва и појава у вези са њим, вероватно је најмање спорно. Удова лица су најчешће ступала у други брак, чије је склапање, додуше, пролазило без већег славља и углавном заклоњено од очију шире заједнице, али није подразумевало никакву осуду или односне санкције (осим у случајевима престарелости удовца или удовице).

На овом месту треба још поменути да свадбени обичај који је подразумевао да прву брачну ноћ са невестом не проводи младожења него неко од његових (не увек) мушких сродника, свакако није био хришћански, али будући да је он у свим случајевима наведеним у књизи (и напоменама) био само симболичан, не можемо га сматрати последицом идеологије која је била супротна хришћанском учењу о брачном моралу.

Други део презентираних схеме, међутим, указује да је одступања од обичајног закона, односно од прокламованог народног модела било у оквиру скоро свих проучених категорија, с тим што и у овом случају треба размотрити сваку од њих посебно, да би се стекао увид у контекст у коме су та одступања настајала.

Родитељски благослов за ступање у брак са одређеном особом, иако је сматран светињом, често је пренебрегаван, па је "одбегавање", "ускакање" и "крађа" девојака било раширено у скоро свим крајевима насељеним српским становништвом. У "раније" време, судећи по грађи, ни насилна отмица није била непозната, с тим што се она чешће помиње у динарским областима са племенском друштвеном организацијом.

Што се тиче распрострањености одбегавања, ту је спорно да ли се радило само о одступању од прокламованог друштвеног модела који се односио на традицијом утврђени поступак склапања брака, или и о прекршају родитељског благослова. Ово због тога што је, како је речено, "одбегавања" могло бити и уз сагласност родитеља, што међутим, у већем делу грађе, у појединачним случајевима није прецизирано.

Одредбе обичајног права које се тичу проблема сродства и сродничких односа у вези са склапањем брака, у највећем броју примера су поштоване и као закон строго одржаване, мада и у

овом случају имамо изванредан број одступања од ставова и понашања прокламованог од стране јавног мњења нашег традицијског друштва. Тако, насупротив распрострањене и углавном поштоване забране ендогамије на нивоу села и братства, имамо примере кршења ових норми традицијског права. У литератури се, додуше, помињу само два примера која директно говоре о дотичним појавама и то један који се односи на установу сеоске ендогамије у румунском селу Свињици, где је она вероватно имала улогу очувања националне хомогености српског становништва које је насељавало ово село, и пример братственичке ендогамије међу кучким Србима која се, међутим, везује за новије време (од 1875. год.) и која је вероватно имала сличну функцију као и сеоска ендогамија у горњем случају. Међутим, на основу излагања аутора који су забележили постојање ових институција, не може се закључити да ли је у оквиру њих било директног родоскрнављења или су бракови опет склапани између особа које су биле у даљем степену сродства и између несродника.

Родоскрвни односи ("без резерве") се помињу, као релативно распрострањени у деловима источне Србије, селима Горње Пчиње, у области Лужнице и Нишаве, Боке Которске и Далмације.

Када је у питању источна Србија, треба имати у виду и то да се она од осталих крајева насељених српским становништвом издвајала и по чињеници да је брак омогућен (по народним схватањима) већ између рођака у трећем степену сродства, мада се у овој области (а исто важи и за Лужницу и Нишаву), бар судећи по изворима, извештаји о непоштовању сродничких веза углавном тичу скрнављења сродства "по тазбини" (односно, двородног и трородног сродства). За област јужне Србије тврди се да су ове појаве "новијег датума", док Т. Р. Ђорђевић, опет за источну Србију наводи примере скрнављења родбинских веза, из архиве кнежеве Канцеларије, дакле из прве половине 19. века.

Одступање од прокламованог реда ствари свакако представљају и снахачење, левират, сорорат.

Иако изгледа познат у већини наших крајева, "обичај" снахачења је ипак био изузетак од уобичајеног и регуларног односа између свекра и снахе, а судећи по литератури и наведеним узроцима који су до њега доводили, снахачество се најчешће везује за области источне и јужне Србије.⁴⁹⁸ Поред тога, постоје и индिका-

⁴⁹⁸ Д. Дрљача, *Женски сениорат*, 155.

ције да се оно почело чешће упражњавати у "новије" време, што наравно не значи да га раније није било.

Обичај сорората се директно помиње само у источној Србији где се доводи у везу са честим домазетским браковима, док леви-рат изгледа само "теоријски" егзистира у литератури. Наиме, не само да је правило да се удовица удаје ван задруге било апсолутно међу српским становништвом у свим проучаваним крајевима, него се практично спровођење овог "обичаја" нигде и не помиње у монографијама.

Насупрот прокламованог и, по свему судећи изнад свих осталих вредности поштованог закона који се односио на предбрачну невиност супружника, у оквиру ове категорије полног морала најлазимо на обичаје "стрнцања" (источна Србија), "странчарења" (Срем) и "ћосања" (Херцеговина и Босна), као и на податке да је у неким крајевима било случајева да "момак промени и по неколико девојака и са сваком живи неко време", пре него што ступи у брак (северна Далмација). У крајевима из којих потичу горње информације, ове појаве нису осуђиване од стране шире друштвене заједнице, мада је овде битно рећи да обичаји стрнцања, странчарења и ћосања најчешће нису подразумевали прекршај закона о предбрачној невиности. Што се тиче кршења ове норме у области северне Далмације, питање је да ли се овде радило о класичном "спровођењу блуда", како то види Т. Ђорђевић или о институцији невенчаних бракова који се, по мишљењу и истраживању З. Рајковић нису "разводили" чешће него они, по закону склопљени.

Но, иако се захтев за предбрачном "девственошћу" односио и на младиће, у неким областима су они ипак стицали сексуална искуства (додуше) ван своје средине, оглушујући се тиме о ову одредбу – традицијског полног морала.

По црквеном закону, ванбрачне мајке нису биле осуђиване због рођења ванбрачног детета, него због (ванбрачног) односа који је до тога довео, док је евентуално чедоморство било безрезервно санкционисано као свако друго убиство. Иако се и у нашем народном животу убиство нежељеног детета сматрало неопростивим грехом, овом (зло)делу се ипак приступало због немогућности да се поднесу све последице које је рођење "копилета" доносило са собом. У нашем традицијском друштву су, са једне стране постојали одређени механизми контроле (друштвени и ритуални) који су имали улогу да спрече нежељени поступак (чедоморство), док је, са друге стране, став јавног мњења, који је подразумевао негативан однос према ванбрачном рађању уопште, као и

према ванбрачној мајци и њеном чеду и односне санкције, у великој мери доприносио да се изабере овакав начин решавања проблема.

Што се тиче намерног побачаја, и он се, по свему судећи, спроводио упркос црквеним забранама и одредбама обичајног права, с тим што се већа распрострањеност ове појаве опет везује за "новије" време, односно, време раслојавања традицијског друштва, као и за области са "разноврсним" националним саставом какве су источна и јужна Србија, као и Славонија која се наводи као "жариште" овог облика контроле рађања.

Због различитих узрока, као што су: прибављање невесте отмицом, недовољан број свештеника у појединим областима, малолетност супружника и друге каноничке сметње, појава невенчаних бракова била је релативно честа појава међу српским становништвом у различитим крајевима. Међу разлоге постојања ове институције неки аутори убрајају и специфично народно схватање по коме брак отпочиње самим доласком у младожењин дом, те (формални) законски чин венчања овде није неопходан. Међутим, оваква тврђења су у супротности са оним које преовлађује у грађи и по коме се, у највећем броју случајева, при склапању брака, у народу поступало по традицијом утврђеном реду који је подразумевао, између осталог, и црквено венчање. Ови, законом нерегулисани бракови, били су најраспрострањенији опет у области северне Далмације и источне Србије у којој је главни узрок њиховог постојања била честа малолетност супружника (или једног од њих).

"Брак на пробу", као облик невенчаног брака, по свему судећи није као такав постојао у свести народа, односно, ова функција спорног брачног односа спомиње се само у Јадру и Горњој Ресави (бар се тако може закључити на основу коришћене литературе).

Иако има неких индикација и извештаја у грађи, да је установа невенчаног брака "новијег" датума, разни узроци који су до ње доводили указују да ни у времену "интактности патријархалног режима" ова појава није била непозната.

Проституција, у правом смислу те речи, у проученом материјалу се не помиње, осим у случају "петкара", наведеном у табели.

Како је по народном схватању, једна од основних улога брачне заједнице била рађање потомства (за мужевљево лозу), то у извесном броју етнолошких студија (углавном општијег карактера), налазимо помене полиандрије и полигиније које су биле израже-

не кроз установу брачног помоћника. С обзиром на њихов садржај, по црквеном тумачењу, ове појаве се недвосмислено могу уврстити у категорију прељубе, док у обичајно-правном систему вредности оне, можемо слободно рећи, заузимају гранични статус. Овај статус је изражен чињеницом да се, иако су (теоријски) били "прећутно одобрени", практична примена ових обичаја није износила "на добош". Управо због чињенице да су ови односи углавном чувани као тајна, на основу извештаја у литератури, не можемо да, утврдимо колико су они били чести и распрострањени у нашем народном животу.

Поред ових, дакле релативно одобрених полигамних веза (уколико се оне уопште, са правног становишта могу означити као такве), у литератури, међу Србима под Аустријом, односно, на територији данашње Војводине и међу Кучима, помињу се, истина као изнимне, и појаве двоженства "од силе" или "од беса", мада су у овом случају, као што је већ речено, спорни извори у којима се налазе ове информације.

Обичај гостинске обљубе, ако је упражњаван у нашем народу, свакако морамо узети за "дубоку старину", јер, будући да о њему немамо директних информација, ставови аутора који се баве овим питањем, а која представљају праве спекулације на задату тему, не можемо узимати као чврст научни доказ. На основу података који постоје у литератури, може се донети само закључак да је дотични обичај био и толерисан и кажњаван у истом друштвеном контексту, а врло тешко о мери (квантитету) његовог спровођења. Но, тумачење овог проблема оставићемо за неку другу прилику, имајући на уму да је он свакако представљао одступање од црквених закона који су се тицали овде обрађених категорија односа међу половима.

Безрезервно одступање од прокламованих друштвених вредности представљају случајеви класичне прељубе којих је вероватно било и раније, али се њихова учесталост углавном везује за процес преобликовања нашег традицијског друштва.

Прокламовани модел понашања био је нарушаван и појавом "споразумних" развода бракова, који се најчешће карактеришу као "самовоља" супружника, посебно изражена у областима са slabим црквеним утицајем. Чести разводи и "лабилне брачне везе" помињу се већином у монографијама новијег датума, које се при томе, односе на делове источне Србије, Војводине и селâ Врањског Поморавља, а опште је позната (мада се на основу грађе не може утврдити колико је била распрострањена) појава раз-

вода хришћанских бракова пред кадијама којој се приступало кад је, због законских сметњи било немогуће добити црквени развод. Овде бисмо направили малу дигресију у виду питања које се односи на претходно помињану категорију невенчаног брака. Наиме, да ли је могуће да је народ који је толико држао до формалног развода, да је чак ради тога одлазио и неверним судијама, "формално" венчање брака у цркви могао сматрати излишним, односно невенчани живот нормалним и регуларним?!

Што се тиче удовиштва, већ смо нагостили да се пракса углавном није разликовала од прокламованог народног модела, који, међутим, у себи није садржавао хришћански идеал првог и јединог брака.

Но, пре него што погледамо шта смо добили као резултат ове наше анализе, треба обратити пажњу на то, како би изгледао дословно преузет (из студије Д. Рихтман) дијалектички модел друштвених процеса:

- АФИРМАЦИЈА БРАКА / БЕЖЕНСТВО (ЦЕЛИБАТ)
- ЗАРУКЕ СУ ОБАВЕЗУЈУЋЕ И НЕ РАСКИДАЈУ СЕ / ЗАРУКЕ СЕ ЧЕСТО РАСКИДАЈУ
- РОДИТЕЉСКИ БЛАГОСЛОВ ЈЕ СВЕТИЊА И КАО ТАКАВ СЕ ПОШТУЈЕ / ПОСТУПАЊЕ ПРОТИВ ВОЉЕ РОДИТЕЉА
- ПРИБАВЉАЊЕ НЕВЕСТЕ ПРОСИДБОМ / ОТИМАЊЕ, ОДБЕГАВАЊЕ
- СТРОГА РОДОВСКА ЕГЗОГАМИЈА / РОДОСКРВНИ ОДНОСИ
- ПРЕДБРАЧНА НЕВИНОСТ / МЛАДИЋИ И ДЕВОЈКЕ СТИЧУ СЕКСУАЛНА ИСКУСТВА ПРЕ БРАКА
- БРАК ЈЕ ЈЕДИНИ ЛЕГАЛНИ ОКВИР ПОЛНИХ ОДНОСА МУШКАРЦА И ЖЕНЕ / БЛУД, ПРОСТИТУЦИЈА, НЕВЕНЧАНИ БРАКОВИ
- БРАЧНА ВЕРНОСТ / БРАКОЛОМСТВО, ПРЕЉУБА
- БРАК ЈЕ НЕРАСКИДИВ / РАЗВОДИ СУ УОБИЧАЈЕНИ
- ПРЕСТАРЕЛА УДОВА ЛИЦА И УДОВИЦЕ СА ДЕЦОМ НЕ СКЛАПАЈУ НОВИ БРАК / УДОВИ СКЛАПАЈУ НОВИ БРАК БЕЗ ОБЗИРА НА ЖИВОТНО ДОБА И ДЕЦУ

Ако овако постављен модел тумачимо на начин који је предложен у раду Д. Рихтман, као главни проблем не јавља се директно географско и историјско лоцирање појава, него степен одступања од прокламованог реда ствари (који је најчешће повезан са

првим). Наиме, код овог аутора се, као што је већ речено и овде презентирано, налазе бинарне опозиције појединих ставова и вредности који се тичу одређених категорија. Ово, међутим, подразумева равноправну заступљеност ових опозиција, што, како се може закључити из досадашњег излагања, није реално стање ствари у времену "интактности патријархалног режима". У том раздобљу прокламоване друштвене и моралне вредности постојале су као стварни модел ставова и понашања које је из њих произлазило, а одступање од овог модела је ипак, у највећем броју случајева било изузетак настао под специфичним околностима.

Због свега тога, можемо рећи да народни модел брака и категорија везаних за ову установу код Срба није био устројен по клишеу који смо навели, односно, он није подразумевао равноправно заступљене опозиције у оквиру појединачних категорија, те одступање од прокламованих вредности можемо сматрати врстом "подмодела" чије је квантитативно приближавање или удаљавање од модела варијало у различитим крајевима и у односу на степен утемељености патријархалног друштвеног уређења и морала који га је карактерисао.

V ЗАКЉУЧАК

На основу изложеног можемо рећи да, уопштено узевши, црквени и народни модел (не само прокламовани него и реални) показују висок степен сличности у вредновању проучаваних категорија везаних за брак. Понашање супротно овим моделима било је присутно, али углавном као изузетак од обичаја утврђеног у нашем традицијском друштву и систему вредности који је у њему владао.

Међутим, било би корисно, као елеменат закључка овог истраживања, погледати још једанпут у којем контексту су се та одступања јављала.

Ако пажљиво проучимо презентирану табелу, запазићемо да се појаве супротне прокламованом моделу јављају у најчешће: а) у етнички хетерогеним срединама, б) као последица "оријенталних" утицаја /што се може подвести и под а)/, ц) у време трансформације нашег традицијског друштва (које је у коришћеној литератури, као и у раду најчешће означавано као "новије" време).

Наведени оквири у којима су разлике између закона и његове реализације биле чешће, не сведоче међутим о суштинском размимилажењу црквеног и народног система вредности. Наиме, у национално мешовитим срединама (као и уопште услед вишевековне турске владавине), одступања су вероватно настала као последица контаката са припадницима других етничких скупина и вероисповести, у оквиру којих су постојала релативно различита тумачења полног морала у односу на оно које је карактерисало светосавску мисао и уопште православну догму и каноне.⁴⁹⁹

⁴⁹⁹ Т. Вукановић, 209; М. Филиповић, *Левират и сорорат*, 313, 314; Д. Дрљача, 154; В. Николић, *Врањско Поморавље*, 353; Ј. Хаџи Васиљевић, н. д., II.

Исто се може рећи и за промене које у традиционалном систему вредновања изучаваних категорија настају у време продора капиталистичких односа у наше традицијско друштво, те у њега уносе дух западне културе, организацију друштвених институција својствену овом културном систему, као и антицрквене и анти-религијске идеје које су међу нашим становништвом почеле дубље хватати корена крајем 19. и почетком 20. века. Погрешно би наравно било закључити да кршења закона није било у ранијим периодима, али је неспорна чињеница да се овде ради о ситуацији у којој се мера одступања од идеалтипског модела може посматрати као показатељ утемељености партријархалног режима.

Ипак, прекршаји против црквених, односно закона обичајног права, дешавали су се, мада знатно ређе и ван поменутих оквира. Ову врсту одступања можемо тумачити на два начина. Са једне стране, у одређеним случајевима (узроци за развод брака, невенчани бракови, удовиштво, брачни помоћник), она представљају израз особитог "народног" система вредности који се (у овом контексту) најпре односи на специфично тумачење главне функције брака, али и на нужност задовољења, опет специфичних економских потреба везаних за организацију традицијске породице. Са друге стране, неке поступке супротне прокламованом реду ствари треба тумачити као девијантно понашање појединаца, које се у нашем традицијском друштву ипак јавља само изнимно (брачно неверство, предбрачни односи, родоскрнављење, проституција, чедоморство, раскид веридбе).

Као што смо поменули раније, извесни аутори неке овде проучене појаве у нашем народном животу (снахачество, левират, сорорат) сматрају остацима архаичне друштвене организације претхришћанског доба. Међутим, с обзиром на (не)распрострањеност ових "обичаја", као и њихово друштвено вредновање, сматрамо да је много логичније сместити их у неки од претходно наведених оквира.

Раније у књизи је поменуто да се веза нашега народа са православном црквом и религијом најпре може окарактерисати као традиционална, односно она која "своје корене вуче из прошлости, а снагу из нераздвојне повезаности и сраслости религије и Цркве са етницитетом српског народа".⁵⁰⁰ Сходно овоме, могли бисмо рећи да моралне норме не треба тумачити само као средство против нарушавања друштвено прокламованих вредности,

⁵⁰⁰ М. Благојевић, 43.

него и као средство против нарушавања закона вере, што нас даље упућује на општи закључак да није само одређена религија одраз друштвеног система, његове организације и потреба, него да управо одређени друштвени систем представља огледало специфичног религијског концепта, те да у проучавању једне социјалне заједнице морамо бити свесни религијског уверења њених припадника.

У уводном делу говорили смо о потреби за познавањем основних хришћанских догми као и за проучавањем слоја хришћанске културе у нашем народном животу. Међутим, у вези са овим треба рећи да се наша антропологија у многоме развијала под утицајем западне, а ова је опет потицала (и потиче) из културне средине која је неоспорно била под утицајем западне црквене мисли и погледа на свет. Јасно је да је овај поглед битно различит од онога присутног у нашем народу, посебно у нашем традицијском, сеоском друштву, које би сходно томе, било логично проучавати у оквиру категорија источне културе, чији је нераздвајни део и знак идентификације била православна религија, односно вера и њено тумачење човека и значења његових установа.

ЛИТЕРАТУРА

Скраћенице

- АНУ БиХ – Академија наука и уметности Босне и Херцеговине
ВЈЕМ – Vjesnik Etnografskog muzaja
ГЕИ – Гласник Етнографског института
ГЕМ – Гласник Етнографског музеја
ГЦМ – Гласник Цетињског музеја
ГЗМ – Гласник Земаљског музеја
ЕП – Етнолошки преглед
ЕС – Етнолошке свеске
ЗБНЖОЈС – Zbornik za narodni život i običaje Južnih Slavena
ЗРЕИ – Зборник радова Етнографског института
ЈАЗУ – Jugoslavenska akademija nauka i umjetnosti
МС – Матица српска
РКФ – Рад конгреса фолклориста
САНУ – Српска академија наука и уметности
СГЗ – Српски грађански законик
Сезб – Српски етнографски зборник
СКА – Српска краљевска академија

1. Andrejev Mihail, Le droit coutumier des Slaves du Sud et leurs organisations d' autogestion pendant la domination ottomane, зб. Обичајно право и самоуправе на Балкану и у суседним земљама, Посебна издања Балканолошког института, Београд, 1974, 13-22.

2. Антонијевић Драгослав, Алексиначко Поморавље, СЕЗБ LXXXIII, Живот и обичаји 35, САНУ Београд, 1971.

3. Бабовић Глиша, Оролик, СЕЗБ LXXVI, Живот и обичаји 34, САНУ Београд, 1963.

4. Бандић Душан, Табу у традиционалној култури Срба, Београд, 1980.

5. Бандић Душан, Народна религија Срба у 100 појмова, Београд, 1991.

6. Бандић Душан, Царство земаљско и царство небеско, Београд, 1990.

7. Банатске Хере, Зборник радова, Посебна издања Војвођанског музеја I, Нови Сад, 1958.

8. Барјактаровић Мирко, Петрово село и живот његових становника, ГЕМ 22-23, Београд, 1960, 123-158.
9. Барјактаровић Мирко, Један народни обичај развода брака, Зборник Етнографског музеја у Београду, 1901-1951, Београд, 1953, 235-237.
10. Барјактаровић Мирко, О неким примерима двожењства код Црногораца, ГЕИ IX-X, (1960-1961), САНУ Београд, 1961, 231-233.
11. Барјактаровић Мирко, Архаични елементи у српским свадбеним обичајима, РКФ XII, Љубљана, 1968, 139-145.
12. Begović Nikola, Život Srba graničara, Zagreb, 1887.
13. Bijičić Pavlina Bogdan, Grabež devojke (Konavli u Dalmaciji), ЗБНЖОЈС XXVI, Загреб, 1928, 382-384.
14. Благојевић Мирко, Приближавање православљу, Ниш, 1995.
15. Благојевић Наталија, Обичаји у вези са рођењем, женидбом и смрћу у ужичком, пожешком и косјерићком крају, ГЕМ 48, Београд, 1984, 209-310.
16. Богишић Валтазар, О облику названом инокоштина у сеоској породици Срба и Хрвата, Београд, 1884.
17. Bogišić Valtazar, Privatno pravo, Zagreb, 1867.
18. Богишић Валтазар, О значењу правних обичаја, Београд, 1986.
19. Богишић Валтазар, Зборник садашњих правних обичаја у Јужних Словена, I-II, ЈАЗУ Загреб, 1874.
20. Бошковић-Матић Милица, Народни обичаји, Свадбени обичаји, ГЕМ 25, Београд, 1962, 135-170.
21. Братић Добрила, Поновно сахрањивање убијеног ванбрачног детета – ритуална контрола културе над природом, ЕС VI, Београд-Светозарево, 1985, 41-47.
22. Братић Добрила, Промене у аграрним обредима, Истраживање у околини Новог Пазара, ЗРЕИ, Београд, 1985, 97-156.
23. Булгаков Сергеј, Православље, Нови Сад, 1991.
24. Бурић Оливера, Истраживање породице, брака и домаћинства у Југославији 1866-1973, Институт за социјалну политику, Београд, 1973.
25. Хаџи Васиљевић Јован, Јужна Стара Србија, I-II, Београд, 1913.
26. Везел Уве, Мит о матријархату, Београд, 1983.
27. Велимировић Николај, Средњи систем, Изабрана дела владике Николаја II, Београд, 1996, 287-311.
28. Влаховић Петар, Ванбрачно дете и неке његове особине по нашем народном предању, Рад XII конгреса Савеза фолклориста Југославије у Дојрану 1966, Скопље, 1968, 373-378.
29. Врчевић Вук, Три главне народне свечаности, Панчево, 1883.
30. Врчевић Вук, Помање српске народне свечаности, Панчево, 1888.
31. Вукановић Татомир, Контрола рађања у Источној и Јужној Србији, Врањски гласник VI, Врање, 1970, 157-214.
32. Вукмановић Јован, Архаични елементи у црногорским свадбеним обичајима, РКФ XII, Љубљана, 1968, 145-153.

-
33. Гавриловић Љиљана, Судска пракса као начин превазилажења колизије између обичајног и позитивног права, ЕС XIII, Београд-Крушевац, 1987, 141-145.
 34. Godelije Moris, Marksizam i antropologija, Zagreb, 1982.
 35. Грбић Саватије, Српски народни обичаји из среза Бољевачког, СЕЗБ XIV, Живот и обичаји 8, САНУ Београд, 1909.
 36. Грђић-Бјелокосић Лука, Из народа и о народу, Београд, 1896.
 37. Грујић М. Радослав, Бигамија и полигамија код Срба, Летопис МС 256, 257 за годину 1909, Нови Сад, 1909, 30-43, 49-66.
 38. Даглас Мери, Чисто и опасно, Београд, 1993.
 39. Даниловић Јелена, О Валтазару Богишићу, предговор у Класици југословенског права, Валтазар Богишић, Београд, 1986.
 40. Дивац Зорица, Трансформација сеоске породице у савременим условима, ЗРЕИ 17-18, САНУ Београд, 1985, 9-97.
 41. Драгојловић Драгољуб, Институција колективне кривичне одговорности код балканских Словена у средњем веку, Обичајно право и самоуправа на Балкану и у суседним земљама, Посебна издања Балканолошког института, Београд, 1974, 419-427.
 42. Дрљача Душан, Женски сениорат у браку становника југоисточне Србије, Етнолошко-културолошки зборник, књ. I, Сврљиг, 1995, 151-159.
 43. Дробњаковић Боривоје, Свадебни обичаји православних Срба у околини манастира Тавне у Босни, ГЕМ XII, Београд, 1937.
 44. Дучић Стеван, Живот и обичаји племена Куча, СЕЗБ XLVIII, Живот и обичаји 20, СКА Београд, 1931.
 45. Ђорђевић Драгутин, Живот и обичаји народни у Лесковачкој Морави, СЕЗБ LXX, Живот и обичаји 31, САН Београд, 1958.
 46. Ђорђевић Р. Тихомир, Неколико архивских података о нашим народним обичајима, ГЕМ 13, Београд, 1938, 1-8.
 47. Ђорђевић Р. Тихомир, Девојачка невиност у нашем народу, ГЕМ III, Београд, 1928, 14-20.
 48. Ђорђевић Р. Тихомир, Грађа за српске народне обичаје из времена прве владе кнеза Милоша, I, СЕЗБ XIV, Живот и обичаји 8, Београд, 1909.
 49. Ђорђевић Р. Тихомир, Грађа за српске народне обичаје из времена прве владе кнеза Милоша, II, СЕЗБ XIX, Живот и обичаји 11, Београд 1913.
 50. Ђорђевић Р. Тихомир, Наш народни живот, I, II, Београд, 1984.
 51. Ђорђевић Р. Тихомир, Из Србије кнеза Милоша, становништво - насеља, Београд, 1924.
 52. Ђорђевић Р. Тихомир, Из Србије кнеза Милоша, културне прилике од 1815-1839, Београд, 1983.
 53. Ђорђевић Р. Тихомир, Село као суд у нашем народном обичајном праву, Зборник Философског факултета Универзитета у Београду I, Београд, 1949, 267-291.
-

-
-
54. Enciklopedija živih religija, Nolit, Beograd, 1992.
 55. Ердељановић Јован, Доње Драгачево, СЕЗБ IV, Насеља и порекло становиштва 1, САНУ Београд, 1902.
 56. Ердељановић Јован, Етнолошка грађа о Шумадинцима, СЕЗБ LXIV, Расправе и грађа 2, Београд, 1951.
 57. Ердељановић Јован, Кучи, племе у Црној Гори., СЕЗБ VIII, Насеља и порекло становиштва 4, Београд, 1907.
 58. Erlih Vera, Jugoslavenska porodica u transformaciji, Zagreb, 1971.
 59. Живановић Милица, Предбрачне слободе младих у албанском и српском селу, Етноантрополошки проблеми VI, Београд, 1984, 83-93.
 60. Живановић Милица, Неки методолошки проблеми проучавања трансформација традиционалне породице, ЕС VIII, Београд-Крушевац 1987, 29-36.
 61. Живковић Гордана, Криминални побачај у етномедицини региона Зајечар, ЕС IV, Београд 1982, 153-161.
 62. Зечевић Слободан, Ванбрачно дете у народном веровању источне Србије, ГЕИ XI-XV, Београд, 1969, 119-143.
 63. Ивановић Зорица, Градска породица у систему сродничких односа, ЕС IX, Београд 1988, 155-167.
 64. Илић Тихомир, Српска народна етика по народној књижевности, Београд, 1975.
 65. Јелић Илија, Неколико спорних питања из српског обичајног права, Београд, 1920, (сепарат из "Бранича" бр. 16, за 1930).
 66. Јелић Илија, Васојевићки закон од дванаест точка, СКС, Посебна издања, LXXII, Београд, 1929.
 67. Јелић Илија, Трагови гостинске обљубе код нашег народа, Београд, 1931.
 68. Јелић Илија, Члан 16. Грбаљског законика, из часописа "Полиција", бр. 11 и 12 за 1930, Београд, 1930.
 69. Јелић Илија, Правна природа снахачења, ГЕМ 6, Београд, 1931, 11-16.
 70. Јовановић Алекса, Историјски развитак српске задруге, са додатком, Приноси за историју старог српског права, Београд, 1896.
 71. Јовановић Бојан, Ђорђевићев приступ нашем културном наслеђу, поговор у Т. Ђорђевић, Из Србије кнеза Милоша, културне прилике од 1815-1839, Београд, 1983, 186-202.
 72. Jovičević Andro, Porodica, Privatno pravo u Riječkoj nahiji u Crnoj Gori, ЗБНЖОЈС XVIII, ЈАЗУ Zagreb, 1913, 161-178.
 73. Кадлец К., Првобитно словенско право пре X века, Београд, 1924.
 74. Кајмаковић Радмила, Женидбени обичаји Срба и Хрвата у Босни и Херцеговини, ГЗМ XIII/НС, Сарајево, 1958, 51-75.
 75. Каниц Феликс, Србија, земља и становништво, Београд, 1991.
 76. Карацић Вук, Црна Гора и Бока Которска, Београд, 1887.
 77. Карацић Вук, Рјечник, Београд, 1969.
 78. Карић Владимир, Србија, Опис земље народа и државе, Београд, 1887.
-

79. Кнежевић Сребрица и Јовановић Милка, Јарменовци, СЕЗБ LXXIII, Расправе и грађа 4, САНУ, Београд, 1958.
80. Kovačević Ivan, Semiologija rituala, Beograd, 1985.
81. Kotarski Josip, Lobar, ЗБНЖОЈС, XXI, Загреб 1917.
82. Крстић Ђурица, The Role of Customary Law in Serbian and Greek Legal Systems in the 19 century, Посебна издања Балканолошког института САНУ 14, Београд, 1982, 75-78.
83. Крстић Ђурица, Метод проучавања правних обичаја у прошлости и данас, Симпозијум о методологији етнолошких наука, Научни скупови II, САНУ Београд, 1974, 151-161.
84. Крчмарић Богдан, Смиљан с околицом у Лици, ЗБНЖОЈС X, Загреб, 1905.
85. Кулишић Шпиро, Балкански супстрат у динарској родовској организацији, АНУ БиХ, Годишњак XIII, Центар за балканолошка истраживања, књ. 11, Сарајево, 1976, 361-374.
86. Кулишић Шпиро, Матрилокални брак и материнска филијација у народним обичајима Босне, Херцеговине и Далмације, ГЗМ XIII/НС, Сарајево, 1958, 51-78.
87. Лексикон српског средњег века, Београд, 1999.
88. Лопичић Ст., Биљешке из обичајнога права у Старој Црној Гори, ЗБНЖОЈС XXIV, Загреб, 1919, 273-294.
89. Лукић Лука, Варош, ЗБНЖОЈС XXVI, Загреб, 1928.
90. Мајендорф Јован, Брак у светлости православне теологије, Теолошки погледи 3, Београд, 1974, 153-185.
91. Мала енциклопедија, Просвета, Београд, 1986.
92. Медаковић В., Живот и обичаји Цроногораца, Нови Сад, 1860.
93. Мертон Роберт, О теоријској социологији, Загреб, 1979.
94. Мијатовић Станоје, Темнић, СЕЗБ III, Насеља и порекло становништва 6, Београд, 1905.
95. Мијатовић Станоје, Левач и Темнић, СЕЗБ VII, Живот и обичаји 4, Београд, 1907.
96. Миладиновић Михаило, Етнолошка грађа из Радовишког у Јужној Србији, ГЕМ 13, Београд, 1938, 60-70.
97. Милаш Никодим, Правила православне Цркве са тумачењима I, Задар, 1894.
98. Милаш Никодим, Правила православне Цркве са тумачењима II, Нови Сад, 1896.
99. Милићевић Ђ. Милан, Живот Срба сељака, СЕЗБ I, Београд, 1894.
100. Милосављевић Сава, Обичаји српског народа из среза Хомољског, СЕЗБ XIX, Живот и обичаји 11, САНУ Београд, 1913.
101. Мићевић Љубо, Живот и обичаји Поповаца, СЕЗБ LXV, Живот и обичаји 29, САНУ, Београд, 1952.
102. Наметак А., Родоскрнављење, ЗБНЖОЈС XXXII/ 1, Загреб, 1939.
103. Николић Видосава, Брак код Срба у Метохији, ЕП 3, Београд, 1961, 58-104.

104. Николић Видосава, Врањско Поморавље, СЕЗБ LXXXVI, Живот и обичаји 36, САНУ Београд, 1974.

105. Николић Видосава, Српска породична задруга у метохијским селима, ГЕИ САНУ VII, Београд 1958, 109-121.

106. Николић-Стојанчевић Видосава, Савремене промене у традицијским сродничким односима, браку, породичном и друштвеном обичајном животу, ЗБЕИ X, САНУ Београд, 1980, 117-135.

107. Николић Владимир, Етнолошка грађа и расправе из Лужнице и Нишаве, СЕЗБ XVI, Грађа и расправе 9, СКА Београд, 1910.

108. Pavičić-Šunjić Mato, Nešto o narodnim običajima iz Lovinca (Lika), ВЈЕМ II, Zagreb, 1936, 98-105.

109. Павковић Никола, Етнографски записи Јеврема Грујића, СЕЗБ ХСVI, САНУ Београд, 1992.

110. Павковић Никола, Правна етнологија, Часопис за друштвену критику и теорију, Гледишта бр. 2, фебруар, 1979.

111. Павковић Никола, Традицијско право и савремена сеоска породица, ГЕИ САНУ XXXII, Београд, 1983, 41-46.

112. Павковић Никола, Из савремене методолошке проблематике правне етнологије, Симпозијум о методологији етнолошких наука, Научни скупови II, САНУ Београд, 1974, 161-171.

113. Павковић Никола, Друштвена организација, ГЕМ 44, Београд, 1980, 145-161.

114. Павковић Никола, Село као обредно-религијска организација, ЕС I, Београд, 1978, 51-65.

115. Павковић Никола, Заједница живота на нивоу породице и села као основа искључења ендогамије, ЕП 11, Београд, 1973.

116. Павковић Никола, Теоријски оквири проучавања обичајног права у југословенској етнологији права, ЕП 17, Београд, 1982, 123-141.

117. Павловић Јеремија, Качер и Качерци, Београд, 1928.

118. Павловић Јеремија, Живот и обичаји народни у Крагујевачкој Јасеници у Шумадији, СЕЗБ XXI, Београд, 1921.

119. С. Панов, Маргиналије, ...

120. Pantazopoulos N., Church and Law in the Balkan Peninsula during the Ottoman Rule, Institute for Balkan Studies, Nr. 92, Thessaloniki, 1967.

121. Пантелић Никола, Традиционални елементи у женидбеним обичајима у североисточној Србији и делу централне Србије, АНУБиХ, Годишњак XIX, Центар за балканолошка истраживања 17, Сарајево, 1981, 199-231.

122. Пантелић Никола, Село, сродство и породица, Етнолошка истраживања у Ресави, ГЕМ 28-29, Београд, 1966, 153-172.

123. Пантелић Никола, Из друштвеног и породичног живота, Етнолошка истраживања Бора и околине, ГЕМ 38, Београд, 1975, 115-122.

124. Пантелић Никола, Женидбени обичаји у околини Бора, ГЕМ 38, Београд, 1975, 123-146.

-
125. Пантелић Никола, Свадбени обичаји у Јадру, ГЕМ 30, Београд, 1967, 113-128.
126. Пантелић Никола, Сродство и задруга, ГЕМ 27, Београд, 1964, 369-400.
127. Пантелић Никола, О друштвеном животу и породици у пожешком крају, ГЕМ 48, Београд, 1984, 193-208.
128. Пантелић Никола, Село и породица, Етнолошка истраживања у Горњој Ресави, ГЕМ 25, Београд, 1962, 105-134.
129. Пантелић Никола, Наслеђе и савременост, Чачански и горњемилановачки крај, ЕИ САНУ, Београд, 1991.
130. Пантелић Никола, Друштвени живот у Неготинској крајини, ГЕМ 31-32, Београд, 1968-1969, 297-326.
131. Пантелић Никола, Снахачество у Србији, ГЕМ 36, Београд, 1973, 33-42.
132. Пантелић Никола, Породични односи и свадбени обичаји у Свињици, ЗБЕИ 5, САНУ, Београд, 1971, 57-73.
133. Пантелић Никола, Традиција у савременим сродничко-суседским и породичним односима у западној Србији, Етноантрополошки проблеми VI, Београд, 1984, 39-47.
134. Papastatis Haralambos, L'église et le droit coutumier au Balkan pendant la domination ottomane, Обичајно право и самоуправе на Балкану и у суседним земљама, Посебна издања Балканолошког института САНУ, Београд, 1974, 196-197.
135. Пејтон Арчибалд, Србија, Путовање по планинама и шумама у унутрашњости 1843-1844, Нови Сад, 1996.
136. Петровић Атанасије, Народни живот и обичаји у Скопској Црној Гори, СЕЗБ VII, Живот и обичаји 4, Београд, 1907, 333-529.
137. Петровић Ђурђица, Значај законских одредби у односима традиција-савременост, Етноантрополошки проблеми VI, Београд 1989, 7-13.
138. Петровић Едит, Нека разматрања о појму "традиција", Етноантрополошки проблеми VI, Београд 1989, 15-22.
139. Петровић Ж. Петар, Живот и обичаји народни у Грузи, СЕЗБ LVI-II, Живот и обичаји 26, САНУ Београд, 1948.
140. Петровић Ж. Петар, Шумадијска Колубара, СЕЗБ LIX, Насеља и порекло становништва 31, Београд, 1949.
141. Петровић Ж. Петар, Свадбени обичаји у Галичнику, ГЕМ 6, Београд, 1931, 90-99.
142. Пирх Ото, Путовање по Србији у години 1829, САНУ Београд, 1899.
143. Православни брак и породица, Зборник радова, Цетиње, 1995.
144. Радовић Амфилохије, Светосавско просветно предање и просвећеност Доситеја Обрадовића, у Основи православног васпитања, Врњачка Бања, 1993, 247-275.
145. Радојчић Никола, Душанов законик, 1348-1354, Нови Сад, 1950.
146. Rajković Zorica, Obilježja etnografske građe i metoda njezina terenskog istraživanja, ЕП 12, Љубљана, 1974, 129-134.
-

147. Rajković Zorica, Tradicijski oblici nevjenčanog braka kod Hrvata i Srba u svjetlu pojma "pokusni brak", Institut za narodnu umjetnost, Zagreb, 1975.

148. Ракић Мил., Качер, СЕЗБ III, Насеља и порекло становништва 6, Београд, 1905.

149. Рихтман Дуња, Вредноте као предмет етнолошког истраживања, Симпозијум о методологији етнолошких наука, Научни скупови II, САНУ Београд, 1974, 305-311.

150. Рихтман Дуња, О моделу патријархалне заједнице, Предмет и метод изучавања патријархалних заједница у Југославији, Црногорска академија наука и уметности, Титоград, 1981, 71-76.

151. Ружић Никанор, Номоканон о браку, Београд, 1880.

152. Светиња живота и чедоморство, Зборник радова, Цетиње 1995.

153. Свето писмо Старог и Новог завета.

154. Слијепчевић Ђоко, Историја Српске православне Цркве, I-III, Београд, 1991.

155. Слијепчевић Милош, Tragovi arhaičnog u svadbenim običajima Hercegovine, РКФ XII, Ljubljana, 1968, 153-159.

156. Станојевић Станоје, Сви српски владари, Београд, 1989.

157. Сто педесет година од доношења Српског грађанског законика (1844-1994), Зборник радова САНУ, Одељење друштвених наука књ. 18, Београд, 1996.

158. Стојановић Петар, Распуст брака и његови друштвени корјени у Црној Гори, ГЦМ VII, Цетиње 1974, 53-77.

159. Стојановић Петар, Прелјуба као повреда брачне вјерности у прописима и обичајном праву бивше Црне Горе, ГЦМ V, Цетиње, 1972, 273-282.

160. Стојанчевић В., Политичке и друштвене прилике у Србији,

161. Тарановски Теодор, Историја српског права у Немањинској држави, Београд, 1996.

162. Тројановић Сима, Снахачество у Срба, Караџић, година III, Алексинац, 1901, 78-79.

163. Ћирковић Сима, Сеоска општина код Срба у средњем веку, Симпозијум Сеоски дани Сретена Вукосављевића V, Пријепоље, 1978, 81-89.

164. Ћоровић Владимир, Покрет и дела, Београд 1920.

165. Ћупурдија Бранко, Аграрна магија у традиционалној култури Срба, ПИ ЕИ САНУ, књ. 23, Београд, 1982.

166. Филиповић Миленко, Народна песма и народни живот, ЕП 8-9, Београд, 1967, 37-55.

167. Филиповић Миленко, Таковци, Етнолошка посматрања, СЕЗБ LXXXIV, Расправе и грађа 7, САНУ Београд, 1972.

168. Филиповић Миленко, Различита етнолошка грађа, СЕЗБ LXXX, Расправе и грађа 5, САНУ Београд, 1967.

169. Филиповић Миленко, Живот и обичаји народни у Височкој Нахији, СЕЗБ LXI, Живот и обичаји 27, САНУ Београд, 1949.

-
-
170. Филиповић Миленко, Структура и организација средњовековног катуна, Симпозијум о средњовековном катуну, 1961, Сарајево, 1963, 45-120.
 171. Филиповић Миленко, Контрола рађања на Гласинцу, "Преглед", Сарајево, 1933, 666-669.
 172. Филиповић Миленко, Човек међу људима, Београд, 1991.
 173. Филиповић Миленко и Персида Томић, Горња Пчиња, СЕЗБ LXVIII, Расправе и грађа 3, САНУ Београд, 1955.
 174. Franić Ivo, Etnografske zabeleške iz sreza Slavonsko-Požeškog, ВЈЕМ II, Загреб, 1936, 98-105.
 175. Цвејић О., Брачно право,
 176. Цвијић Јован, Антропогеографски и етнографски списи, Сабрана дела књ. 4, (том I), Београд, 1991.
 177. Чајкановић Веселин, О читању Библије, Студије из српске религије и фолклора 1910-1924, Београд, 1994, 65-76.
 178. Чубрило Стеван, Правни обичаји у Срба, Правдање - правни обичај у Лици и Крбави, Карацић година III, Алексинац, 1901, 78-79.
 179. Čulinović Vesna, Pregled istraživanja tradicionalnih oblika pribavljanja neveste – otmica i varijante njenih oblika u naroda Jugoslavije, Ljetopis ЈАЗУ, књ. 73, Zagreb, 1969, 445-458.
 180. Шепард Филип, Бизант, Загреб, 1972.
 181. Шкарић Милош, Живот и обичаји Планинаца под Фрушком гором, СЕЗБ LIV, Живот и обичаји 24, СКА Београд, 1939.
 182. Škarić Miloš, Dvanaest sela u Fruškoj gori, ЗБНЖОЈС XXIV, Zagreb, 1919, 239-272.

FOLK AND CHURCH MARRIAGE IN SERBIAN RURAL SOCIETY

From historical fact of overlapping life of Serbian folk and its orthodox church result imperative of studying and observing institution of marriage among Serbs in the light of Christian orthodox church dogma and ideology. Short review of history of Serbian Orthodox Church points at substantial part that it had taken in different aspects of Serbian folk life what is shown through study exhibited in this work.

As a basic (ideological) frame of studying the categories related to the marriage it is taken church law respectively system of norms from customary law which show high rate of mutual similarity (which origin as a result of mutual influence of those two systems), but also certain differences which are notified as a fruit of specific social, historical and cultural conditions.

Methodological problems that are notified in work, point out necessity of more thoroughly studying of so called "traditional society" model that would consider first of all, serious critic of ethnological sources and redefinition of certain ideas and concepts.

As temporal frame of researched models it is taken the period of relative stability of traditional family and system of ethical norms that it represents and which ends when the process of "stormy transformation" started in the beginning of 20 th. century.

Still, in work there are shortly presented also the elements of newage model of marriage which only purpose was to point out the direction of changes in mentioned spheres and necessity for their thoroughly research.

СР – Каталогизација у публикацији
Народна библиотека Србије, Београд

173.1:392(497.11)

ПАВИЋЕВИЋ, Александра

Народни и црквени брак у српском сеоском друштву / Александра Павићевић. Београд : САНУ, Етнографски институт, 2001 (Београд : Чигоја штампа). – 147. стр. ; 21 см. – (Посебна издања / [САНУ, Етнографски институт] ; књ. 46)

Напомене уз текст. – Библиографија: стр. 137-145. – Summary: Folk and Church Marriage in Serbian Rural Society.

ISBN 86-7587-021-3

173.1:281.961(497.11)

а) Народни брак – Србија б) Црквени брак – Србија

ИД=89684748