

PA 18657



УНИВЕРЗИТЕТ У БЕОГРАДУ
ФИЛОЗОФСКИ ФАКУЛТЕТ, БЕОГРАД

МЕНТОР: проф. Др Бранко Трупура
Филозофски факултет Универзитета у Београду
Катедра за етнологију и антропологију

АЛЕКСАНДРА Б. ПАВИЋЕВИЋ

БРАЧНИ И ПОРОДИЧНИ ЖИВОТ У СЕВЕРНОЈ ШУМАДИЈИ У ДРУГОЈ
ПОЛОВИНИ 20.ВЕКА

-докторска дисертација-



Београд, 2005.

УНИВЕРЗИТЕТСКА БИБЛИОТЕКА
"СВЕТОЗАР" БРАТСТВО
Бр. 136401



БРАЧНИ И ПОРОДИЧНИ ЖИВОТ У СРБИЈИ ОД ПРВЕ МАДРИ У ДРУГОЈ
ПОЛОВИНИ 20. ВЕКА

МЕНТОР: проф. Др Бранко Ћупурдија

Филозофски факултет Универзитета у Београду

Катедра за етнологију и антропологију

Апстракт

Студија представља резултат истраживања брака, породице и полних морала у Србији у другој половини 20. века. Наводи се основних теоријско-методолошких питања, проблема и аксиома, у првом делу, прелазе се на критичку анализу друштвене теорије, податке и прелиминарне резултате које су се у релевантном периоду односиле на поменуто питање. Онда су прегледани неки кључни процеси и идеје који су утицали на трансформацију брака и породице од традиционалних до савремених облика. Процеси индустријализације, урбанизације и економског реструктурирања, утицали су у различитим мерицама, модернизације и демократизације друштва условили су специфичан ток трансформације брака и породице у модерном друштву Србије.

Чланови комисије:

Датум одбране:

У раду је издвојено представљање материјалног и материјалног живота, па су у уводно-изводној анализи обрађене основне мере, којима је извршена трансформација материјалног живота основног постојећег традиционалног породице (аграрна реформа, Закон о наслеђивању, Обавезна школа, колективизација) и друштва (миграције услед економских процеса индустријализације и урбанизације), као и различите идеје прокламоване и саопштене верским, политичким и интелектуалним социјалним и културним покретима (апокалиптична и секуларизована, уобичајена обавезна основног образовања, еманипација жена и деце, демократизација брака, поздрављавање породице, идеја алијудног родитељства, алијудног породице, ограничавање ређања).

У изведеним оквирима идеја „слободе“ показана се као систематна идеологија чији је циљ био „слобођење“ човек од сваке врсте принуде, од савомске и религијозне до државне и моралне. У изводу ауторитета идеја се слобода може издвојити као једна од кључних одлика модерног породице, односно се односило на укидање вере у етнотолошко оправдавање историјских реалности, па се „слобођење“ од Божанског ауторитета јавља као услов и узрок једних облика „слободе“ – слобода од реда, слобода (од државне, слобода од мужа, жене, од родитеља, слобода од одговорности, слободне итд.

БРАЧНИ И ПОРОДИЧНИ ЖИВОТ У СЕВЕРНОЈ ШУМАДИЈИ У ДРУГОЈ ПОЛОВИНИ 20. ВЕКА

Апстракт

Студија представља резултат проучавања брака, породице и полног морала у Србији у другој половини 20. века. Након образлагања основних теоријско-методолошких питања, проблема и оквира, у првом делу, прелази се на критичку анализу друштвене теорије, политике и правне регулативе које су се у релевантном периоду односиле на поменуте установе. Овде су практично акцентовани кључни процеси и идеје који су утицали на трансформацију брака и породице од традиционалних до савремених облика. Процеси индустријализације, урбанизације и економског реструктурирања, утемељени у идејама прогреса, модернизације и демократизације друштва условили су специфичан ток трансформације брака и породице у модерном друштву Србије.

У раду је наглашено преплитање идеолошког и материјалног нивоа промена, па су у узрочно-последичној анализи обрађене економске мере којима је извршена трансформација материјалне основне постојања традиционалне породице (аграрна реформа, Закон о наслеђивању, Обавеза откупа, колективизација) и друштва (миграције условљене процесима индустријализације и урбанизације), као и различите идеје прокламоване и спровођене мерама званичне (али и алтернативне) социјалне и културне политике (атеизација и секуларизација, увођење обавезног основног образовања, еманципација жена и деце, десакрализација брака, подруштвљавање породице, идеја слободног родитељства, планирање породице, ограничавање рађања).

У наведеним оквирима идеја „слободе“ показала се као свеобухватна идеологија чији је циљ био „ослобођење“ човека од сваке врсте принуде: од економске и радне до правне и моралне. Укидање ауторитета које се стога може издвојити као једна од кључних одлика изучаваног периода, односило се првенствено на укидање вере у есхатолошко оправдање историјских реалности, па се „ослобођење“ од Божанског ауторитета јавља као услов и узрок свих осталих „слобода“: слободе од рада, слободе (од)љубави, слободе од мужа, жене, оца, родитеља, слободе од одговорности, санкције итд

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

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

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

Последице наведених дешавања најтранспарентије су биле управо у сфери брачних и породичних и односа и полног морала и то у оним њиховим сегментима који су повезани са промењеним понашањем жена, односно, девојака.

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

На крају студије покушано је да се одговори на питање зашто су наведене идеје и процеси, који су начелно били спровођени у циљу хуманизације и демократизације друштва и добробити његових припадника, резултирали крајње неповољним психо-социо-демографским кретањима, описаним у сваком појединачном поглављу ове студије? Овде је сугерисано да целовит антрополошки приступ треба да подразумева одговоре на темељна питања људске егзистенције, што, међутим, није могуће уколико се феномени друштва и културе посматрају искључиво у њиховој „хоризонталној“ равни. Иако предложена „вертикална“ димензија не одговара принципима позитивистички оријентисане и опредељене науке, недостатак увида у условљеност историјског времена „вертикалном“ координатом људског постајања, сваки одговор на горе поменута питања чини непотпуним.

КЉУЧНЕ РЕЧИ: брак, породица, полни морал, модерно друштво, слобода, процеси, идеологије, атеизација

MARRIAGE AND FAMILY LIFE IN NORTH SUMADIJA IN THE SECOND HALF OF XX CENTURY

Abstract

The paper is a result of studies of marriage, family and gender morality in Serbia in the second half of XX century. The elaboration of basic theoretical and methodological issues, problems and framework in the first part is followed by a critical analysis of social theory, policy and legal regulations which refer to the mentioned institutes in the relevant period. The paper emphasizes key processes and ideas which had impact on transformation of marriage and family towards modern trends. The processes of industrialization, urbanization and economic restructuring, founded in the ideas of progress, modernization and democratization of the society, resulted in a specific trend in transformation of marriage and family in modern society in Serbia.

The paper emphasizes interweaving of ideological and material levels of changes; thus, the cause-and-effect analysis elaborates the economic measures for the transformation of material base for existence of the traditional family (agrarian reform, Law on inheritance, compulsory deliveries, collectivization) and the society (migrations caused by processes of industrialization and urbanization), as well as different ideas proclaimed and conducted through the measures of official (as well as alternative) social and cultural policies (introduction of atheism and secularization, introduction of compulsory elementary education, emancipation of women and children, desacralization of marriage, socialization of the family, the idea of free parenthood, family planning, limitation of birthing).

In the stated framework, the idea of "freedom" appeared as an overwhelming ideology aimed at "liberating" a human being from any kind of forced activity: from economic and work-related to legal and moral. Abolishment of authority which may be singled out as one of the key traits of the studied period primarily referred to abolishment of belief in eschatological justification of historic facts, so that "liberation" from Divine authority appears as a cause and result of all other "freedoms": freedom from work, freedom

of/from love, freedom from husband, kids, wife, father, parents, freedom from responsibility, sanctions, etc.

The changes caused by these processes and ideas are documented in the demographic and statistical reports from the period. Thus, the paper contains comparative data on values and rates of birth, fertility, birth rates in different intervals in the second half of XX century, as well as data on the number of marriages and divorces, family structures, the number of abortions, sterility, and all the other data related to transformation of marriage, family, and gender morality in contemporary society in Serbia.

The first part of the paper is thus dedicated to general trends and changes at global society level, while the second part comprises results of the study of marriage and families in the village of Dubona and nearby villages in north Sumadija, which serves as an operational and synthesized example of developments in general.

The village is treated in a monographic manner, and the major part of this segment of the study relates to relevant institutions. Therefore, the emphasis lies upon changes in relations between private and public life in the countryside which largely resulted in changes in structure of social powers and authorities. This is the perspective from which inter-family relations are observed, as well as the change in the position of women, men, children, and the elderly. Reducing social life in the village to ritualized, traditional forms (without traditional meaning and functions, however), suited erosion of authority of male members of the community, which proved to be the key moment in the change of the position (or, rather, behaviour) of women, especially children and youth. The lack of social sanctions that used to exist in the traditional cultural context, which is also connected to the changed relation between the public and the private, caused changes in limits between the forbidden and the allowed, the desirable and the real.

The consequences of the developments mentioned were most transparent in the field of marriage and family relations and gender morality, especially in the segments connected to changed behaviour of women, that is, girls.

The conclusion reached based on the analysis of the collected materials, which may also be applied at the global society level, is that the family no longer represents "the society on a small scale", but a community which is increasingly placed in a gap between more or less traditional values and requirements of modern culture. In such a situation, as well

as in previous ones, the family is still a reflection of social reality, but its value models decreasingly influence behaviour selected by its members and determination of value models of the global society.

The conclusion of the study aims at providing the answer to the question why the stated ideas and processes, which were generally implemented in order to contribute to humanization and democratization of the society and welfare of its members resulted in extremely unfavourable psycho-socio-demographic trends, explained in each chapter of the study. It has been suggested that a wholesome anthropological approach should imply answers to fundamental issues of human existence, which, however, is not possible in case social and cultural phenomena are regarded only on their "horizontal" level. Although the proposed "vertical" dimension does not suit the principles of science oriented and determined in a positivistic manner, the lack of insight into historic periods conditioned by the "vertical" coordinate of human existence makes any answer to the above questions incomplete.

Имајнепрестано

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

Ф. Достојевски, Браћа Карамазови
(Рад, Београд, 1967, 1, 213)



I УВОД

Верујем да велики број научних студија почиње, а неке и завршавају недоумицама, мада је и једнима и другима најчешће циљ да недоумице реше. Ако нису „сакривене” у базичним тезама на којима студија почива (односно, ако полазне хипотезе не представљају истовремено и недоумице), оне се обично тичу њених методолошких и шире, истраживачких оквира.

Може се лако претпоставити да ће и ово моје излагање започети недоумицама, а да ли ће се њима и завршити, прерано је обећавати.

Основна недоумица са којом сам се срела у поставци проблема ове студије мислим да превазилази оквире личног и индивидуалног научног приступа и да се више тиче евидентне кризе идентитета хуманистичких наука. Следећи тренд времена чија је битна одлика унификација културних вредности, те брисање локалних специфичности, оне као да „узмичу“ пред све популарнијом „антропологијом“. Ова криза је оличена понајвише у предметној, али и у методолошкој дезоријентацији појединих дисциплина, те нижем вредновању њихових фундаменталних истраживања, и то не због тога што би она по дефиницији требало да претходе антропологији, него зато што их, као такве, одликује нижи степен општости, универзалности и применљивости. У оквиру етнологије ово доводи до запостављања теренских истраживања уопште, а посебно истраживања руралних предела, затим до занемаривања дескрипције, пренебрегавања историјског и различитих аспеката локалног друштвеног контекста. Овакво стање је свакако одраз свеprisутног процеса културне хомогенизације или, популарније речено, глобализације, али и давања предности, у оквиру научног дискурса, општем и глобалном у односу на појединачно и индивидуално што је управо супротно основним постулатима антропологије.¹ Овај проблем постаје посебно комплексан, када се има у виду чињеница да у научном мњењу не постоји консензус у вези са ближим дефинисањем и одређењем садржаја антропологије и њеног односа са другим дисциплинама.

Веома оперативан пример ове недоречености представља већ дуже времена оспоравано, ексклузивно „право“ које је присвојила етнологија, да као синоним за свој

¹ Zagorka Pešić-Golubović, *Antropologija kao društvena nauka*, Institut društvenih nauka, Beograd, 1967.



назив користи појам „антропологија“.² Ово право оправдавано је вишеструко, најпре примерима употребе ових термина у неким западноевропским и америчким научним круговима и институцијама, затим Леви-Стросовим виђењем фаза (етнолошког) истраживачког рада и, најзад, предметном блискошћу етнологије и антропологије.³ Овде бих се задржала само на последња два објашњења, јер анализа садржаја британске „социјалне антропологије“ и америчке „културне антропологије“ захтева много више простора него што га имамо, као и темељније познавање литературе из ових области.

Мислим да није потребно посебно наглашавати да се примарна одређења хуманистичких наука (овде мислим на етнологију, социологију, археологију, психологију и антропологију), по којима су се нпр. етнологија и антропологија бавиле проучавањем примитивних заједница и традиционалних облика друштвености, а социологија - проучавањем савременог, урбаног друштва, већ одавно не могу сматрати релевантним карактеристикама њиховог актуелног идентитета. Исто је тако давно постало јасно да се као *differentia specifica* појединачних дисциплина не може узимати предмет њиховог истраживања, што је у вези са чињеницом све већег преплитања сфера њиховог интересовања, као и са чињеницом да феномени друштва, културе и „људскости“ представљају њихов заједнички именитељ.⁴ Дакле, уколико би се узела у обзир уска дефиниција назива антропологије, која - као што је већ речено чини један од основа поменуте етнолошке праксе, свака од дисциплина чији се предмет препознаје у том „заједничком именитељу“ има подједнаке разлоге да се назове антрополошком. Чини ми се да у овом светлу треба размотрити и Леви-Стросову фрагментацију истраживачког процеса. Познато је да је у потоњој антропологија виђена као највиши ступањ једног истраживања, чији је циљ уопштавање резултата претходних фаза, те формулисање научних теорија. С обзиром на већ речено, морамо бити свесни и чињенице да, као таква, она не припада искључиво етнологији, јер, аналогно сугерисаном низу *етнографија-етнологија-антропологија*, можемо да уведемо и низ *социографија-социологија-антропологија*, *археографија*, *археологија-антропологија* итд.

² Никола Ф. Павковић, *Антропологија/етнологија - наука о „другима“*, Гласник Етнографског института САНУ ХLI, Београд, 1992, 205-211; Загорка Голубовић, *Осврт, Антропологија и етнологија - једна или две научне дисциплине?* Гласник Етнографског института САНУ ХLIII, Београд, 1994, 225-228; Никола Ф. Павковић, *Поводом осврта „Антропологија и етнологија-једна или две научне дисциплине?“*, Гласник Етнографског института САНУ ХLIV, Београд, 1995, 326-330.

³ Никола Павковић, *Антропологија*, 205, 206.

⁴ Zagorka Pešić-Golubović, *Antropologija*, 12, 19.

Што се тиче метода, он представља тачку посебног преклапања етнологије и антропологије. Иако З. Голубовић у „преписци“ са Н. Павковићем методолошке карактеристике антропологије наводи управо као специфичност која је од етнологије разликује, истина је да се оне налазе управо у сржи етнолошке науке.⁵ *Field studies, life histories, case study* и *cross cultural study* представљају завештање које антрополошка наука „дугује“ етнологији. О овим методолошким „позајмицама“, као и о све евидентнијем методолошком преплитању хуманистичких наука, сведочи и детаљ из једне социолошке студије, објављене 1989. године.⁶ У њој аутор, Ж. Папић, истиче као ново откриће социологије методолошку формулу „приватно јесте јавно“, која би требало да олакша сагледавање и тумачење проблема „женског питања“.⁷ Да ли тенденциозно или случајно, Ж. Папић је изгледа пренебрегла чињеницу да управо етнологија настоји да друштвене, дакле „јавне“ феномене тумачи на основу проучавања индивидуалног и приватног.⁸ Дакле, очигледно је да, покушавајући да ове научне дисциплине разликујемо на основу предмета или пак метода, ипак остајемо на нивоу непостојеће конвенције о њиховим називима и терминологији. Предмет и метод јесу битне одлике њиховог идентитета, али не и њихове различитости. Остаје нам, дакле, још само приступ, који је и у студији З. Голубовић, у коме су формулисани постулати савремене антрополошке науке, истакнут као једини солидан основ разликовања поменутих научних дисциплина.⁹ На наведеном месту је истакнуто да антропологија тежи интеграцији друштвених наука, али и више од тога - она настоји да из постојећих икустава различитих наука сагледа тоталитет човека и његовог односа са друштвом и културом.¹⁰ Као таква, она представља „науку о целовитом човеку“¹¹, коју „одликује специфичан приступ и јединствени циљ: она проучава друштвене и културне појаве као свет који је човек створио и у коме остварује или не успева да оствари своју човечност. Због тога она прикупља такву аргументацију помоћу које ће моћи да објасни суштину човековог живљења, проучавајући различите форме, различита друштва и културе кроз које се он остваривао као људско биће“.¹²

Овакав „тотални“ приступ свакако чини солидну основу идентитета једне самосталне научне дисциплине, што савремена антропологија претендује да буде.

⁵ Загорка Голубовић, *Осврт*, 228.

⁶ Žarana Pačić, *Sociologija i feminizam*, Istraživačko-izdavački centar SSO Srbije, Beograd, 1989.

⁷ Исто, 76.

⁸ Никола Ф. Павковић, *Антропологија*, 208.

⁹ Zagorka Pešić-Golubović, *Antropologija*.

¹⁰ Исто, 13.

¹¹ Исто, 17.

¹² Исто, 19.

Ипак, чини се да, без обзира на овакву темељну концепцију, она не одступа суштински од спорног Леви-Сторосог низа, уз поновљену опаску да је као таква остварива у свакој од поменутих наука. Остварење „тоталног“ или антрополошког приступа (или антропологије као тоталног приступа) зависи, наравно, на првом месту, од циља и концепата од којих креће појединачни истраживач, али и од његове способности да, не занемарујући фундаментални инструментариј своје дисциплине, као ни мултидисциплинарни приступ, види целину појаве коју проучава и факторе људскости у њој. Међутим, и у једном и другом случају је проблем у томе што таква антропологија углавном није остварена. Она је сведена на неоспорно плодан мултидисциплинарни приступ и њу свакако одликује далеко већи степен теоретичности него појединачне дисциплине, али мислим да с правом могу да констатујем да савремена антрополошка терорија (мислим на период од шездесетих година до данас) већ деценијама доследно остаје у равни једнодимензионалног посматрања и тумачења појава.

Проучавање човека и његових творевина и институција искључиво у контексту хоризонталног, историјског протока времена не доводи до спознаје целиге људске природе. Позитивистичка догма, која је већ дуго, као неупитна научна истина, „проткана“ кроз достигнућа хуманистичких наука, чини вертикалу људског постојања недоступном научном посматрању. Мислим, међутим да есхатолошка димензија времена, те људска тежња за апсолутом и за вечношћу, тежња да се савлада данас једина преостала тајна - тајна смрти- има далеко доминантнији утицај на формирање садржаја институција друштва и културе него материјална основа њиховог постојања.

Из наведених размишљања проистекла је потреба да као поетски сажетак и мото ове студије истакнем наведени извод из романа Ф. Достојевског, који је потврдио претходне недоумице. Оне се не тичу садржаја и уверења у истинитост онога што је тамо речено, већ применљивости истог у оквиру савремене научне мисли. Свесна да сам избором овог текста себе, на изванредан начин обавезала да резултат овог писанија буде „целина“, нисам могла да прескочим питање значења целине у овом случају. Са становишта науке и научника, као што је већ поменуто, императив целовитог приступа, обично се тумачи као нужност мултидисциплинарног приступа истраживаним феноменима. И заиста, полазећи са тог становишта, овоме се не може ништа замерити, па ћу и ја покушати да проблем наведен у наслову прикажем у светлу историјских, демографских, социолошких, правних, економских, етнолошких чинилаца и

истраживања. Међутим, остаје питање, да ли је то „целина” о којој говори чувени руски писац или је тај приступ управо оно што он критикује?

Но, вратимо се предметно-методолошким недоумицама које намеће концепт савремене етнолошко-антрополошке науке.

У свом настајању базично повезана са проучавањем села и „традиције”, етнологија је дуго времена остала у оквирима истраживања пасторалних предела и сакупљања грађе о „ заосталим” облицима народног живота и културе. Но, промена концепта традиције, те спознаја динамичне природе њеног садржаја, као и рапидне промене социо-културног рељефа у нашим крајевима довели су наравно и до промена у истраживачким оријентацијама унутар етнологије. Као и општи друштвени токови и етнологија је на извешан начин оставила село по страни, пребацивши тежиште својих интересовања на проучавање урбаних феномена. То је, као што је напоменуто сасвим логично исходиште ствари, јер су и, историјски гледано, битни друштвени, економски, политички и културни процеси у другој половини 20. века имали правац истовешан масовним миграцијама на релацији СЕЛО-ГРАД. Дакле, намеће се питање, има ли уопште смисла данас проучавати село?

Како је за просторни оквир истраживања чији ће резултати бити изложени у овој студији изабрана управо сеоска средина, морам одмах позитивно одговорити на постављено питање, али, наравно, са извесним образложењем. Осим што верујем да још увек, а с обзиром на глобалистичке трендове и процесе можда управо сада, постоји потреба за периодичном израдом обласно - предметних монографија, свако проучавање друштвених институција у историјској перспективи, требало би да узме у обзир горе поменути правац преношења културних вредности и њихов извор.¹³ Но, чак и ако бисмо занемарили дијахронијски приступ, не можемо да превидимо чињеницу да ова трансмисија (преношење) није једносмерна. Интезивно кретање становништва ка градским средиштима, које карактерише читаву другу половину прошлог века, допринело је да културни амалгам који се у градовима стварао, не остане само унутар зидина *urbis*, него да се, заједно са онима који никада нису у потпуности прекинули везу са завичајем пренесе и на село. Тако је оно, чак и ако је изгубило углед творца и преносиоца традиције, за нас истраживаче постало изолован и на извешан начин

¹³ У Србији је 1866. године било 9,5% градског становништва (38 градова са 115.928 становника). У последњој деценији 19. века тај проценат је 13,2%, односно, 71 насеље са 286.466 становника), 1921-16,6%, 1931-17,5%, 1948-19,8%, 1953-21,9%, 1961-28,3%. До краја осамдесетих година 20. века, проценат се пење на 46,5%, Милош Немањић, *Културни образац урбанизације у Србији од 60-тих до 80-тих година XX века*, ГЕИ САНУ XLIV, Београд, 1995, 61-71; Мирјана Петровић, *Земљорадничко задругарство у Србији (1945-1953)*, Токови револуције XVI-XVII, Београд, 1982, 171-324, 227.



синтетизован, па због тога и врло оперативан пример промена које се дешавају на глобалном друштвеном нивоу.

Због нужности сагледавања проблема у наведеним релацијама, већи део ове студије посвећен је општим процесима који су се, у вези са браком и породицом у Србији, дешавали током друге половине 20. века. Након тога су изложени резултати истраживања брака и породице у селу Дубона и околним селима, у младеновачкој области. С обзиром да су теренска истраживања обављена крајем 90-тих година 20. века, посебан нагласак биће стављен на ситуацију која се са садашњег истраживачког становишта може сматрати епилогом, али која никако није и коначно исходиште овог периода бурне трансформације.

Проучавање брака и породице постаје посебно актуелно у време друштвених промена, превирања и кризних ситуација. Ово стога што ове институције представљају тачку најинтимнијег сусрета колективног и индивидуалног, општег и појединачног те се исходишта свих врста економско-социјално-политичких процеса и „захвата” на њима најбоље могу читати и анализирати. Трансформација брака и породице у Србији почела је много пре периода који представља временски оквир ове студије. Делатност просветитеља с краја 18 века, устанци с почетка 19-ог, те усвајање нових законодавних аката насталих под знатним утицајем правних система западно-европских земаља, представљали су „иницијалну капислу” и подлогу каснијих промена и реструктурирања србијанског друштва¹⁴, па и оних које су наступиле у периоду после Другог светског рата. Потоње се често повезују искључиво са владавином комунистичке идеологије и то вероватно због тога што је доласком на власт њених заговорника процес трансформације нагло убрзан, односно, својеврсан еволутивни ток ствари попримио је одлике револуције. Директно или индиректно, насилно или или „дипломатски” сугерисано или наметано, напуштање свега старог, заиста је и довело до, у почетку често принудног, али врло брзо затим и добровољног одрицања од тековина националне историје. Импликације ових дешавања на институције брака и породице мање-више су познате и проучене. Но, чињеница је да без обзира на евиденте промене структуре, форме, неких функција, те положаја у ширем друштвеном систему и без обзира на предвиђања њиховог нестанка, брак и породица опстају као основне социјалне заједнице. Оно што је скоро из корена промењено јесте унутрашњи

¹⁴ Митрополит Амфилохије Радовић, *Светосавско просветно предање и просвећеност Доситеја Обрадовића*, Основи православног васпитања, Врњачка Бања, 1993, 247-275.

(унутарбрачни и унутарпородични) и спољашњи (друштвени) систем вредности којим се регулишу односи везани за ове облике, као и њихов међусобни однос. Релативизација онога што је некада било апсолутна вредност (макар и само као идеалтипски модел) која се често истиче као главна одлика поменутог периода понајвише је утицала на промену вредновања разних категорија полног морала, односа супружника, родитеља и деце, те вредновања родитељства уопште. Промењен је однос колективног и индивидуалног, јавног и приватног, идеалног и реалног. Ове промене биле су праћене различитим политичким, демографским, социјалним, економским и другим процесима, али и идејама, усуђујем се да кажем и идеологијама, којима су исписиване стране новије југословенске историје. Моја интелектуална радозналост била је потакнута управо потребом да на једном месту сажмем, за предмет овог истраживања битне стране те историје, те да одговорим на питање у којој мери и на који начин су поменути процеси, а посебно идеје утицали на трансформацију институција брака, породице и полног морала. С друге стране, покушај да се одговори на претходно постављена питања у вези са концептом, смислом и циљем антропологије, намеће потребу не само да се унутар поменутих оквира као њихов творац и главни „конзумент“ акцентује човек, него и да се тај човек сагледа и изван његове друштвене и културне условљености, дакле изван хоризонталне димензије постојања. Мислим да нас само спознаја универзалних људски потреба и стремљења, у комбинацији са претходно поменутих знањима може довести до одговора на питања антрополошког значења и смисла друштвених институција, као и до прогнозе њиховог даљег развоја.

II ИДЕЈЕ, ПРОЦЕСИ И СТРАТЕГИЈЕ

1) Одлике времена

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

Појам који можда најбоље резимира многобројне процесе и идеје, те друштвено-економско-политичко-културне промене њима изазване, јесте *модернизација*. Иако с једне стране дефинисана са позитивном конотацијом, „као процес усмеравање промене преко које нека нација постиже економски раст, политички развитак и самосталност, односно, друштвену обнову засновану на начелима јединства, повећаних слобода и задовољавања базичних потреба“¹⁵, с друге, модернизација се скоро у апсолутном смислу повезује са кризом која је евидентна на свим нивоима друштвеног система.¹⁶

Може се рећи да се модернизација првенствено односила на историјске процесе, као што су: индустријализација, урбанизација, развој привреде, техничко-технолошки напредак, миграције, институционализација, изградња инфраструктуре, развој школства и писмености, секуларизација, демократизација, комерцијализација, рационализација, транзиција, културна интеграција и хомогенизација¹⁷ ... а криза, на поремећај система вредности који је овим процесима био проузоркован.

На основу више критеријума период од последњих педесет година двадесетог века може се поделити на „период обнове и социјалистичке изградње“, период стагнације, затим регреса и период нове транзиције. Епитет придодат последњем

¹⁵ Jovica Trkulja, *Aporije neuspele modernizacije u prvoj i drugoj Jugoslaviji*, Tokovi istorije 1-2, INIS, Beograd, 1993, 17-30, 18.

¹⁶ Vladimir Cvetković, *Usud moderniteta*, Srbija u modernizacijskim procesima XX veka I, INIS, Beograd, 1994, 35-58, 60.

¹⁷ Цветко Костић, *Перспективе промене у нашем друштву и култури*, Симпозијум, Етнолошко проучавање савремених промена у народној култури, ЕИ САНУ, Београд, 1974, 129-136, 131; Мирослава Малешевић, *Демографске промене у неким насељима у околини Београда*, ЗБЕИ САНУ 14-16, Београд, 1984, 19-56, 19; Милош Марјановић, *Нека методолошка искуства у проучавању друштвених и културних промена на селу*, ГЕИ САНУ XXIV, Београд, 1985, 9-25, 19; Dubravka Stojanović, *Srpska socijaldemokratska partija između političke moderne i revolucionarne ortodoksije*, Srbija u modernizacijskim procesima, 297-307, 299; Vera Gudac, *Politika Komunističke partije Jugoslavije, 1945-1953. godine kao faktor blokiranja modernizacijskih procesa na selu*, Srbija u modernizacijskim procesima, 151-159, 151.

периоду намерно је наглашен због чињенице да се читаво раздобље друге половине прошлог века може посматрати као период трајне (још увек незавршене) транзиције. Ово наравно, уколико се има у виду шире значење овог појма, дакле, ако се он преводи као сваки *транзит*, односно, прелаз из једног друштвено-економско-политичког стања у друго, а не само као прелаз из социјализма у несоцијализам који карактерише последњу фазу овог процеса.¹⁸ Заједничко свим временским деловима поменутог процеса су њихова кризна, или језиком антрополошке анализе говорећи, лиминална обележја.¹⁹

Основна идеја модернизације, прокламована од стране њених првих, послератних (Други светски рат) носилаца, рушење „старог“ и изградња „новог“, постала је максима читаве поменуте транзиције, односно њена суштина, при чему се обрачун са „старим“ из деценије у деценију настављао (мада је, захваљујући честој промени идеја и концепција, и оно ново брзо постајало старо и ообрнуто), а ново, односно, „коначно“ ново (ако такво уопште постоји унутар хоризонталног тока времена) никако није формирано. Парадоксалност, амбивалентност, инверзност, конфликтност, хаотичност, као одлике ове ситуације, свој сликовит израз налазе у чињеници да је често криза вредности тумачена као једна од основних кочница модернизације²⁰, мада је, она (криза) била прво, средње и последње чедо овог мегаломанског процеса, дакле, оно без чега се модернизација није могла замислити.

Основно питање које се у вези са овим јавља је истовремено и „најболнија“ тачка научних анализа ових феномена. То је, наиме питање шта је то „старо“, а шта „ново“, односно, које су одлике полазне и крајње тачке процеса транзиције? Проблематичност овог питања лежи у чињеници да је и сама научна мисао током истраживаног раздобља потпадала под поменута правила лиминалности, односно да је она, некада и унутар истих истраживања, ишла од идеализације до потпуне рационализације предмета истраживања. Наравно, у односу на период у коме су научни радови писани, као и на идеолошко усмерење аутора варира и предмет који је идеализован, односно, рационализован. Као последица ове релативизације јављају се многобројне дихотомије - и у реалном, друштвеном животу и у његовим научним

¹⁸ Silvano Bolčić, „*Post-socijalistička tranzicija*“: *Kontekst promena društva Srbije početkom devedesetih*, *Društvene promene i svakodnevni život: Srbija početkom devedesetih*, ISI Filozofskog fakulteta u Beogradu, Beograd 1995, 13-30, 14; Slobodan Naumović, *Upotreba tradicije*, *Kulture u tranziciji*, Beograd, 1994, 95-119, 101.

¹⁹ Mirjana Prošić, *Predgovor*, *Kulture u tranziciji*, 9-11, 10.

²⁰ Zagorka Golubović, *Kulture u tranziciji u istočnoj Evropi i Jugoslaviji: Raskorak između kulturnog i nacionalnog obrasca*, *Kulture u tranziciji*, 35-43, 38.

анализама. Најбитније међу њима су оне које су произиласиле из основних усмерења социјалне, економске и културне политике:

ТРАДИЦИЈА/МОДЕРНИЗАЦИЈА

ТРАДИЦИЈА/РАЗВОЈ

КОЛЕКТИВНО/ИНДИВИДУАЛНО

ПАТРИЈАРХАЛНОСТ/ДЕМОКРАТИЈА

а оне су се до 70-тих година практично практично могле подвести под једну, основну:

СЕЛО/ГРАД

Територијално и идеолошки, вредности „старог“ биле су смештене у сеоску средину, те су и њихови носиоци били житељи села. Већ је добро познато да је, дефинишући село и сељака као главног непријатеља промена и прогреса, КПЈ спровела низ мера које су, декларативно биле усмерене на унапређење пољопривредне производње и побољшање животних услова на селу, али су реално довеле до његовог пропадања.²¹ Мора се, међутим рећи да су осим економских захвата, типа аграрне реформе, национализације, колективизације, обавезног откупа, система трговине по везаним ценама који су, будући често насилни, наилазили на отпор сеоског становништва²², идеје о томе шта модернизација јесте релативно лако калемљене на, још у 19 веку, засађено дрво жеље за „бољим“ и „лакшим“ животом., у „модерном европском друштву“.²³ Већ тада, дакле, рођена (и још увек неиспуњена) жал за Европом, била је погодно тле новог (социјалистичког) хуманизма који је проповедао укидање традиционалне својинске структуре, културну и образовну еманципацију и политички активизам сваког појединца, подруштљавање породице, те рушење патријархалних начела на којима је функционисала, ослобађање личности, планирање породице, употребу контрацептивних средстава, као и смањење наталитета.²⁴ Имајући у виду њену свеобухватност, може се рећи да је модернизација мање била процес, а

²¹ Момчило Митровић, *Аграрна реформа 1953*, Токови 1, Институт за историју радничког покрета Србије, Београд, 1991, 151-164, 151.

²² Исто, 155,160; Мирјана Петровић, нд 290.

²³ Smiljana Đurović, *Industrijalizacija Srbije-legitimitet za moderni svet XX veka*, Srbija u modernizacijskim procesima, 133-142, 135.

²⁴ Žarko Jovanović, *Modernizacijski procesi na srbijanskom selu u XX veku*, Tokovi istorije 1-2. INIS, Beograd, 1993, 105-108, 106,107; Zagorka Pešić, *Marksističko shvatanje slobode ličnosti*, Rad, Beograd, 1958, 45; Vera Gudac, нд, 155; Olivera Burić, *Teorijski okvir za istraživanje povezanosti porodice i društvenog sistema*, Porodica i društveni sistem, ur.Olivera Burić, Institut za socijalnu politiku, Beograd, 1980, 13-47, 28; Vojislav Đurić, *Urbanizacija kao proces širenja gradskog načina života na selo*, Sociologija sela 29-30, Zagreb, 1970, 130-140, 138.

више идеја у чијој конкретизацији је највећу улогу одиграла индустријализација, из које су практично произишли сви остали, наведени процеси.

Иако у првом послератном петогодишњем плану пољопривреда није била изостављена, за њу је предивиђен далеко спорији темпо развоја него за индустрију. Како је Југославија тада била изразито аграрна земља, главни, односно, једини могући носилац развоја индустрије била је пољопривреда.²⁵ Реализација плана је значила запошљавање сеоског становништва у индустрији, чиме је требало да буде решено питање извесног „вишка” радне снаге на селу. На плану пољопривредне производње, ово је довело до њеног пада, а на плану демографије до озбиљних поремећаја, од којих је познати рурални егзодус можда и најмањи. Но, о томе ће више речи бити у посебном поглављу.

Захваљујући умешном коришћењу традиционалних колективистичких образаца, те позивању на принцип надређености колективних над индивидуалним интересима, експресном брзином развијена индустрија у Југославији заиста је остварила изузетан успех који је државу уврстио у ред средње развијених земаља.²⁶ Међутим, били су ту у питању економски резултати, који су само, и то не задуго, прикрили суштинску кризу друштвеног система. Разни аспекти и нивои ове кризе биће обрађени у посебним поглављима, а овде треба поменути да је она суштински била повезана са кризом идентитета проузрокованом променом односа глобалног друштва према селу и сељаштву, а затим и променом у вредностима самоодређења овог друштвеног слоја. Иако је пољопривредно становништво чинило велику већину у професионалној структури тадашње државе, оно је сматрано назадним елементом и препреком на путу остварења комунистичких идеала. Омаловажавајући однос према сељачком занимању и селу уопште, значио је деградацију једне историје, традиције и културе и, испоставило се врло брзо, императив њеног заборавља.²⁷ Насупрот синдрому „сељачког конзервативизма”, селу се све чешће могао приписати „синдром новачења”²⁸, а процес прихватања иновација резултирао је (скоро)потпуном интеграцијом сеоске културе са

²⁵ Мирјана Петровић, нд. 225,227.

²⁶ Јовица Тркуља, нд. 21. Mladen Lazić, *Osobnost globalne društvene transformacije Srbije*, *Društvene promene i svakodnevni život*, 57-108; Zagorka Pešić, *Marksističko shvatanje slobode ličnosti*, 40.

²⁷ Svetozar Livada, *Socijalno-demografske promene u selu i poljoprivredi*, *Sociologija sela* 99-100, Zagreb, 1988, 35-49, 43.

²⁸ Милош Марјановић, нд 20. Vlado Puljiz, *Seljaštvo u Jugoslaviji*, *Sociologija sela* 99-100, Zagreb, 1988, 5-25, 13.

глобалном. Због тога се савремено село, што је већ наговештено на почетку овог излагања, не може сматрати представником „традиционалне”, патријархалне културе.²⁹

Потреба за ретрадиционализацијом друштва наступила је упоредо са „откривањем” озбиљне системске кризе. Она се често испољавала кроз идеализацију сеоског начина живота и наглашавање позитивних карактерних особина сељака.³⁰ Мотиви и елементи заборављене, односно, напуштене националне историје поново су постајали актуелни, а величање „традиционалне културе” било је све присутније у политичким памфлетима и у јавном животу. Ово је наравно пропраћено научном критиком која је често ишла до потпуног негирања постојања релативно утврђене структуре, вредности и система функционисања традиционалних, патријархалних, заједница, а све под геслом „измишљених традиција“. Ове критике међутим нису садржале темељније научне доказе.³¹

Уопште, чињеница да се о институцијама традиционалног друштва говори са извесне временске дистанце, нужно претпоставља формирање „модела” који по својој природи представљају избор најфреквентнијих друштвених образаца. Одступања од њих увек постоје, али се у моделима она често не виде. Реалност модела могла би се меритити квантитетом одступања од прокламованог реда ствари, тако да би свака тврдња да модел није био реално постојећи, морала да буде поткрепљена чињеницама, а не претпоставкама. Међутим, нови концепти традиције, пропуштање једне од најбитнијих одлика процеса кроз које је формиран нови културни миље, као и идеолошка опредељеност самих проучаваоца народне културе довели су до својеврсне релативизације историје чији је резултат чињеница да дефинисање сопствене (националне) традиције данас представља озбиљан (не само интелектуални) проблем.

Осамдесете, а посебно деведесете године двадесетог века Југославија (Србија) је дочекала са уништеном пољопривредом, пропалом индустријом, опустошеним селима, пренасељеним градовима, мањком радне снаге у аграру, недостатком запослења у метрополама. Ново, „хумано” друштво, грађено за „новог”, „ослобођеног” и „разотуђеног”³² човека завршило је у социјалној и економској беди, сиромаштву и

²⁹ Миљана Радовановић, *Традиционално наслеђе и савременост и нека питања примењене етнологије*, Симпозијум: Етнологско проучавање савремених промена у народној култури, ПИ ЕИ САНУ, Београд, 1974, 15-21, 17.

³⁰ Илдико Ердеи, *Опозиција село-град, представе и реалности*, ГЕИ САНУ XLIV, Београд, 1995, 105-113, 108.

³¹ Dunja Rihtman Auguštín, *Tradicionalno mišljenje*, Sociologija 1, Београд, 1974, 73-86, 73; Dunja Rihtman, *O modelu patrijarhalne zajednice*, Предмет и метод изуčавања патријархалних заједница у Југославији, САНУ, Титоград, 1981, 71-76; Zagorka Pešić, *Marksističko shvatanje slobode ličnosti*, 7.

³² Zagorka Pešić, *Marksističko shvatanje slobode ličnosti*, 49.

ратовима.³³ Све у свему, може се рећи да модернизација у Југославији није успела.³⁴ Одговор на питање зашто је то тако, такође је замагљен пропуштањем битних одлика модернизацијских процеса на Југословенском простору. Услед свеprisутног економског детерминизма, у анализама поменутог процеса устаљено је мишљење да су промене у систему вредности и криза из њих произишла били условљени првенствено захватима економске политике и техничко технолошким прогресом. Међутим овако постављен след узрочно-последичних односа неизбежно би морао да резултира упитном констатацијом: није ли економски развој могао да се одвија без тако дубоког уплива у вредносни систем, односно, паралелно са његовим еволутивним развојем?! Зашто је економска трансформација морала да значи радикалну промену дотадашњег друштвеног устројства и није ли управо та, насилна идеолошка интервенција и дала смер и карактер модернизације на простору Југославије? Дакле, може се из тенденције ових питања претпоставити да је овде изнета теза, коју ћу током рада покушати и да одбраним, а то је да је модернизација, са свим својим сегментима и подпроцесима била процес првенствено „духовне“ трансформације, а прекид континуитета са вредностима традиционалне културе и националне историје, те императив изградње грађанског друштва на темељима порушеног сељачког, морао је, већ у самом старту, имати лоше прогнозе.³⁵ Понуђене замене за садржаје вертикале нису биле довољно темељне за трајно проналажење новог смисла људске егзистенције, али су биле довољно примамљиве да у заборав баце „стари“.

2) Лице и наличје економских реформи

Аграрна реформа, Закон о наслеђивању, обавеза откупа и колективизација

Када је отишао на Сремски фронт, Стеван К. имао је деветнаест година. У своје родно село у Војводини вратио се тек `48-ме, али се у њему није дуго задржао. Пошто међу победницима није било много писмених, њега су као бившег дипломца трговачке школе поставили на место политичког комесара у оближњој вароши. Но, није тај критеријум био одлучујући у додели ове важне функције. Стеван је био један од ватрених прегалаца у изградњи новог, комунистичког друштва. Утемељен у вери у

³³ Silvano Bolčić, *O „svakodnevnici“ razorenog društva Srbije početkom devedesetih*, Kulture u tranziciji, 137-145,137.

³⁴ Mira Bogdanović, *Modernizacijski procesi u Srbiji u dvadesetom veku*, Srbija u modernizacijskim procesima I, 35-58,37.

³⁵ Silvano Bolčić, *O svakodnevnici razorenog...*,137.

исправност стратегија своје партије, он је ревностно спроводио све наредбе које су стизале „са врха“. Између осталог, издавао је и налоге за „обавезу“, како је народ у том крају скраћено називао обавезу давања „вишка“ од свих приноса са индивидуалних имања, зарад исхране војске и снабдевања градова. Износ „вишка“ одређивао се на лицу места, у стилу:

-Дај, газда пола амбара кукуруза!

-Како ћу, људи, нахранити свиње?

-А кол`ко свиња имаш?

-Пет.

-Добро. Дај овамо три! Товари!

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

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

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

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

-Нема. Однели твоју!- одговорио је старац јетко, али смирено.

-Који, бре моји?

-Твоји. Комунисти.

Како је завршен овај разговор, није остало у сећању оних који су ми га препричали. Свакако, већ после неколико месеци, Стеван је смењен са места политичког комесара. О томе зашто и како се то десило није никада причао. „Отварање срца“ нису донели чак ни касни ноћни сати које је углавном дочекивао у некој од сеоских кафана. Одмор од пијанчења налазио је у својој младићкој соби, читајући Достојевског и „друге Русе“. Средином педесетих ипак је „стао на луди камен“, добио два сина и то прославио вишедневним весељем које је остало запамћено у усменој сеоској хроници. Али ни брачна идила није имала дуг век. Схвативши да имати за „супарницу“ биртију значи водити у старту изгубљену битку, супруга га је убрзо оставила, вративши се својој кући. У ствари, оставила их је сву тројицу. Месеци и дани током наредних година Стевиног живота, нису се много разликовали један од

другог. Кафана, соба, соба, кафана, књиге, ракија, књиге... У јесен '75-те, решио је да тај монотони низ сурово прекине. Отац га је нашао обешеног у амбару.

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

Традиционална везаност сељака за земљу учинила је да стратегије економске политике буду, у техничком смислу примарне у процесу модернизације. Њихов прокламовани циљ био је елиминисање експлоатације људске радне снаге кроз промену својинске структуре, а њихово исходиште (да не кажемо и латентна намера) била је промена односа сељака према властитом имању и последично, пропадање пољопривреде.³⁶

Аграрна реформа која је започела одмах након ослобођења, није била прва реформа те врсте на југословенским просторима. За разлику од претходних, међутим, Законом о аграрној реформи и колонизацији од 23.августа 1945, био је предвиђен стриктан и доследан земљишни максимум од 25-45 ha обрадиве површине за велика пољопривредна и шумска добра, 10 ha за манастире и „друге верске установе”, 3-5 ha за неземљораднике и за оне којима земљорадња није основно занимање. Део вишка земље додељен је беземљашима и сиромашним сељацима, а део друштвеном сектору југословенске пољопривреде. Законом о земљишном фонду општенародне имовине, 1953.године земљишни максимум је смањен на 10, изузетно 15ha обрадиве земље, а земљишни фонд добијен на овај начин у целости је припао социјалистичком сектору пољопривреде, односно разним облицима задруга које су почеле да се оснивају од 1949. године.³⁷ Главна девиза аграрне реформе била је да земља припада ономе ко је обрађује - дакле нико није могао имати више земље него што је могао сам, без најамне радне снаге да одржава. Занимљив је податак да је додељени, односно, дозвољени земљишни максимум могао бити већи - до 15 ха у случају породичних задруга и у крајевима где се

³⁶ Alija Hodžić, *Urbanizacija kao element kulturne transformacije sela*, Sociologija sela 79-81, Zagreb, 1983, 127-138, 129.

³⁷ *Pravni leksikon*, Savremena administracija, Beograd, 1964., pod *Agrarna reforma*; Мирјана Петровић, нд.

земља обрађивала екстензивно и где је била слабијег квалитета.³⁸ Овај „попуст“ важио је само док би задруга постојала, што је, чини се, требало стимулативно да делује на опстанак ове институције. Међутим, добро позната чињеница да је време о коме говоримо управо оно које је било обележено нестанком патријархалних, породичних задруга, иде у прилог наше хипотезе о примарности вредносних над економским трансформацијама.

Аграрна реформа, као и порези највише су били усмерени ка имућнијим сељацима. Реформом је дошло до нестајања велепоседа и повећања броја „средњака“, а високе пореске стопе биле су уређене тако да је иоле богатији домаћин био дестимулисан за производњу. Промена својинске структуре и кочење пољопривредне производње нису, међутим биле једине последице овакве економске политике. Имућнији сељаци одувек су представљали својеврсну сеоску елиту која је свој углед и положај унутар локалне друштвене хијерархије стицала не само на основу материјалног богатства, него и на основу чињенице да су они сами и њихове породице били носиоци и изразити представници највиших друштвених вредности и морала.³⁹ Њиховим уклањањем са „главне сцене“ друштвених збивања нестао је и својеврсни узор на основу кога је формиран пожељан модел понашања, а захтеви етичког система су прилагођени новој стратификацији. Прилагођавање новим условима производње довело је до тога да се читав живот почео организовати око економских вредности, што је значило „редукцију целог социоекономског и културног миљеа сељачког начина живота.“⁴⁰

За земљу одузету одредбама Закона о аграрној реформи, била је предвиђена новчана надокнада коју је држава била обавезна да плати у року од 20 година, у годишњим ратама без камате.⁴¹ Поред тога, држава је контролисала и забрањивала трговину земљом, чак и у ситуацијама када се радило о количини испод земљишног максимума. Забрањена је била и куповина крупнијих пољопривредних машина,⁴² а генерално, супротно прокламованој идеји прогреса која је подразумевала и механизацију аграра, употреба механизације је била отежана уситњавањем поседа.⁴³

³⁸ Момчило Митровић, нд, 156.

³⁹ Мирјана Петровић, нд, 207; Stipe Šuvar, *Neki aspekti konfliktnih odnosa selo-grad u našem društvu*, Sociologija sela 35-36, Zagreb, 1972, 3-16, 14.

⁴⁰ Alija Hodžić, нд, 129.

⁴¹ Pravni leksikon, pod *Agrarna reforma*

⁴² Вера Гудац, нд, 153

⁴³ Мирјана Петровић, нд, 228.

Земљишни максимум био је регулисан и Законом о наслеђивању, из 1955. године, по коме наследник није могао да наследи више земље него што је то Законом о аграрној реформи било дозвољено (чл.153). Вишак земље постајао је општенародна имовина.⁴⁴ Ово генерално не би требало да буде спорна одредба, јер је Закон о наслеђивању донет у време када је аграрна реформа већ била спроведена, тако да имања која су се налазила у власништву појединаца нису могла ни да прелазе одређени земљишни максимум. Но, питање је шта се дешавало са земљом која је била у власништву породичних задруга које су, као што је већ речено имале право на већи максимум земље, и чије је власништво, макар формално морало да буде везано за једно лице? С обзиром да се у члану 154 Закона о наслеђивању каже да „заоставштину члана породичне задруге наслеђују његови наследници по општим правилима о наслеђивању...” могло би се закључити да је вишак који је прелазео земљишни максимум за индивидуална газдинстава постајао, после смрти формалног „власника” задружне имовине, друштвено власништво.

Одредбе обичајног права доведене су у питање и у члану 4 овог Закона у коме су мушка и женска лица изједначена у наслеђивању. Овде се нећемо дуго задржавати на познатој чињеници правног дуализма који је настао као последица неусаглашености два правна система, али ћемо поставити једно питање, односно хипотезу . Познато је да су се на територији Србије, без обзира на могућност коју им је пружио послератно законодавство, женска деца, односно, сестре, најчешће одрицале свог дела имања у корист браће. Кажемо *најчешће* јер је ипак у овом периоду дошло до извесног пораста броја супротних случајева. Питање у вези са овим је, да ли је могуће да је ова пракса отпочела због потребе да се сачува породично имање, па су сестре, макар и формално прихватале свој део наслеђа који би у другом случају отишао у руке државе?

Упоредо са аграрном реформом, сељацима је био наметнут „**обавезан откуп**” пољопривредних производа за потребе снабдевања градова, војске и индустрије, а од 1948. године почиње да се спроводи конфискација земљишта као врста санкције за неизвршење ове обавезе.⁴⁵ Откуп се вршио по ценама које је држава одређивала, а с обзиром да су износи били испод реалних вредности производа деловао је крајње дестимулативно на развијање пољопривредне производње.⁴⁶

⁴⁴ *Zakon o nasleđivanju, Komentari i objašnjenja*, Arhiv za pravne i društvene nauke, Beograd, 1955, 47.

⁴⁵ Момчило Митровић, нд, 152.

⁴⁶ Вера Гудац, нд, 153.

Обавеза откупа укинута је 1952. године, али је у међувремену селу наметнут нов јарам у виду процеса **колективизације**. У теорији, оваплоћеној у послератном законодавству, колективизација, односно, задружни систем удруживања требало је да представља „сажетак традиционалног задружног система и задружног менталитета“⁴⁷. Задруге су, по дефиницији у члану 1. Основног закона о задругама замишљене као „добровољне организације радног народа чији је циљ организовање производње, снабдевање и расподела робе...“⁴⁸ Међутим, како се то често дешава, теорија је била далеко од праксе. Задруге заиста, по својим спољним обележјима јесу подсећале на традиционалне, али су се принципи њиховог функционисања не само битно разликовали од потоњих, него су одступали и од оних прокламованих законом. Основно одступање односило се на принцип добровољности. Иако је постојање приватног поседа било законом одобрено, притисак за приступање задругама вршен је на два начина. С једне стране за задружна имања, односно њихове носиоце (оне који су своју земљу „приложили“ задружној) биле су предвиђене многобројне економске олакшице. С друге стране, пошто је, без обзира на исте, постојао велики отпор сељака колективизацији спровођене су многе мере економског и психолошког притиска.⁴⁹ Задруге су имали право да оснивају само сиромашни сељаци и колонисти, а евентуално напуштање ове организације било је отежано чињеницом да задругар није могао назад да добије своју земљу, него парцелу коју би му одредила локална власт и која се по правилу налазила на земљишту лошијег квалитета од оног унетог у задругу.⁵⁰ За тему ове студије посебно занимљив принцип, прокламован као саставни део процеса колективизације био је принцип равноправности. Њиме се директно желело утицати на укидање сениората мушких над женским и старијих над млађим који је карактерисао традиционалне облике породице. На учешће у раду и одлучивању у новој задрузи имали су право сви чланови породице, мада су се као формални представници појединих породица и даље јављале старешине домаћинстава. Оно што је битно је да су се одлуке доносиле већином гласова, а право на гласање имале су жене и омладинци од 16 година, па на даље.⁵¹ Ово је практично био први званични канал преношења идеја равноправности и еманципације које ће, што ће бити приказано у наредним

⁴⁷ Matija Golob, *Neka sociologijska gledišta o nasleđivanju na seljačkim gospodarstvima*, Sociologija sela 75-76, Zagreb, 1982, 45-52, 47.

⁴⁸ Мирјана Петровић, нд. 183.

⁴⁹ Исто, 266; Момчило Митровић нд. 153.

⁵⁰ Мирјана Петровић, нд. 200;

⁵¹ Исто, 183, 195, 200.

поглављима, дати значајну смерницу трансформацији породице и уопште модернизацијским процесима у Србији и Југославији.

Било како било, колективизација је доживела прави дебакл. У првом периоду је, што због позитивних уверења и обећања, што због притиска и принуде, број задруга стално растао, да би затим почео нагло да опада. Системом задруга је до те мере уназађена пољопривредна производња да су, без обзира на све отежавајуће околности, многи одлучили да из њих иступе.⁵²

Основни облик задружног система требало је да буду земљорадничке задруге, али је, крајем 40-тих. с обзиром на општи однос државе према земљорадњи, дошло до форсирања сељачких радних задруга, а на штету земљорадничких. Најмасовнији задружни облик биле су набавно-продајне задруге чија је намена била трговина индустријским производима на селу. Ове задруге су биле и посредници у „трговини по везаним ценама”, која је практично подразумевала размену пољопривредних добара за индустријске производе. И ова економска мера је имала негативно дејство на пољопривредну производњу јер се показало да фонд индустријских производа намењен овој трговини није довољан да покрије укупну количину пољопривредних артикала. Бонови које су за потоње добијали сељаци остајали су, дакле, често неискоришћени.⁵³

Тежиште послератне југословенске привредне политике било је, очигледно, на развоју индустрије. Иако је основни и људски и материјални потенцијал за овај процес почивао на аграру, мере економске политике које смо поменули биле су погрешне у оба правца – оне су довеле до пропадања пољопривредне производње и села уопште, а тиме је изгубљено и тло за успешну индустријализацију. Обавезан откуп за потребе снабдевања градских подручја, општа привилегованост градске радничке класе, те чињеница да је у периоду ових интензивних реформи доходак по глави непољопривредног становништва био три пута већи од оног за пољопривреднике (иако је пољопривреда имала изразито преимућство у укупном националном дохотку)⁵⁴ били су одлична основа за развијање осећања инфериорности сељака у односу на житеље града. Само у песничким фразама „тиха”, чежња за градом постала је снажан покретач процеса урбанизације, који, за разлику од осталих који су обележили почетак друге половине 20. века (пр, индустријализација) траје и данас.

⁵² Од 1.679 задружних имања колико их је било у Србији 1952. године, 1953. године остало је свега 662; Момчило Митровић, нд, 154; Мирјана Петровић, нд, 289.

⁵³ Мирјана Петровић, нд, 174, 220, 241.

⁵⁴ Предраг Ј. Марковић, *Теорија модернизације и њена критичка примена на међуратну Југославију и друге источно-европске земље*, Годишњак за друштвену историју, Година I, свеска I, Београд, 1994, 11-34, 16; Мирјана Петровић, нд, 209, 228.

3. Живот (је) око ауто-пута

Проблем вишка радне снаге на селу, који је требало да буде решен развојем индустрије, био је посредно њиме и изазван. Модернизација је, у оквиру стратегија развоја земље, често схватана у њеном најужем смислу, односно, свођена је на индустријализацију⁵⁵, тако да су скоро све економске мере спровођене на југословенском селу, имале латентно усмерење ка развоју индустрије, што је пољопривреду стављало у други план. Земља која је остајала у власништву породице након спровођења аграрне реформе, заиста више није била довољна да запосли, а често ни да прехрани све чланове домаћинства, а осим овог, конкретног проблема, долазило је, негде брже, негде спорије и до идеолошког преусмеравања - од традиционалних ка модерним културним обрасцима.⁵⁶ Основна тековина потоњих била је идеја о лакшем животу који је најчешће замишљан као онај који се одвија унутар града, далеко од плуга и мотике.

Иако се сматра да је индустријска револуција у Србији почела још 1910. године, након завршетка Царинског рата⁵⁷, свој прави замах она је доживела у периоду после Другог светског рата. Након прикупљања почетне акумулације које је вршено поменути економским мерама, дакле, потпуним ослањањем и на уштрб пољопривредне производње, између 1953. године и друге половине 60-тих прешло се на интензивну индустријализацију која је подразумевала масовни прелазак пољопривредника у непољопривредне делатности. Крај овог периода обележен је као почетак економске кризе који је праћен исто тако масовним запошљавањем домаће радне снаге у иностранству.⁵⁸ Сама чињеница економске кризе говори о томе да статистичке анализе о порасту учешћа индустрије, а смањењу учешћа пољопривредних производа у укупном друштвеном производу нису значиле и реалан успех индустријализације⁵⁹ него само деаграризацију привреде. Овоме у прилог иде и податак да је број оних који су у Југославији живели од рада на сопственој земљи пао

⁵⁵ Вера Гудац, нд, 151.

⁵⁶ Петар Влаховић, *Етничка структура и миграције становништва*, ГЕМ 44, Београд, 1980, 21-40, 25; Zdravko Mlinar, *Socijalistički razvoj sela: Materijalna izgradnja i mijenjanje svijeta*, Sociologija sela 65-66, Zagreb, 1979, 16-29, 28.

⁵⁷ Смиљана Ћуровић, нд, 135.

⁵⁸ Vlado Puljiz, nd, 13, 16.

⁵⁹ Године 1947, пољопривреда је чинила 39,1%, а индустрија 33,3% укупног друштвеног производа. У 1961. индустрија учествује са 47%, а пољопривреда са 22,9%, види у: Petar Marković i Darinka Kostić, *Strukturalne promene na jugoslovenskom selu u posleratnom periodu (1945-1962)*, Sociologija 3-4, Beograd, 1964, 170-183, 172.

са 75% колико је износио 1945. године, на 36%, 1971.⁶⁰ У Србији је овај број ишао од 80% 1940. године, до 50%, а у неким крајевима и 35%, 1980. године.⁶¹

Процес урбанизације, који је у почетку био саставни део процеса индустријализације, а касније настављен и независно од ње (у периоду од 1981-1991, градско становништво је порасло са 46,65% на 50,7% у централној Србији⁶²), у најужем смислу подразумевао је пораст броја градског смањењем сеоског становништва. Поред тога, урбанизација је спровођења и формирањем приградских насеља, најчешће око фабричких димњака а понајвише преношењем тековина и вредности урбаног живота на село. Потоње, које је понајвише допринело стварању нове и најзад глобалне културе, вршено је путем више канала. Могло би се рећи да су у почетку овог процеса примарну улогу имали тзв. „полутани“, сељаци који су се запошљавали у непољопривредним делатностима не остављајући у потпуности живот на имању, а затим и изградња инфраструктуре путева, институција и услуга, те електрификација и експанзија употребе радио и ТВ апарата. Овде наравно треба поменути и увођење апарата за домаћинство и механизацију пољопривреде, која је довела до смањења радног, а повећања слободног времена, а тиме и до стварања нових потреба које, међутим често нису могле да буду задовољене унутар сеоске средине.⁶³ Економски мотиви, мотиви престижа путем достизања економског благостања постају примарни, али њихова реализација не доноси целовитије испуњење. Експанзија науке и генерална рационализација живота доприносе банализовању и омаловажавању сељачког занимања⁶⁴, те већина оних којима се указала прилика напуштају село, а они који остају, и дан данас на дошљаке из града, посебно Београда, гледају са извесним дивљењем, које у себи прикрива комплекс ниже вредности.

Основна последица оваквих уверења и процеса по живот села била је промена старосно-полне структуре сеоских насеља. Она је с једне стране довела до феминизације пољопривреде⁶⁵, јер су у првим таласима запошљавања у

⁶⁰ Stipe Šuvar, nd, 6.

⁶¹ Мирко Барјактаревић, *Традиционално привређивање*, ГЕМ 44, Београд, 1980, 41-52, 50.

⁶² Marina Blagojević, *Demografska slika Srbije devedesetih: Dihotomija i stagnacija*, Србија почетком деvedesetih, Институт за социјална истраживања..., 31-55, 35.

⁶³ Милош Немањић, нд, 65; Петар Влаховић, нд, 28; Алија Hodžić, nd, 134; Vlado Puljić, nd, 14; Милка Јовановић, Преображај народне културе у сеоским и приградским насељима Србије, ГЕИ САНУ 41, Београд, 1992, 157-162, 158.

⁶⁴ Svetozar Livada, *Socijalno-demografske promene u selu i poljoprivredi*, Sociologija sela 99-100, Zagreb, 1988, 35-49, 38; Đuro Stefanović, *Uticaј industrializacije poljoprivrede na ugled zanimanja seljaka*, Sociologija sela 105-106, Zagreb, 1989, 285-291, 287, 288.

⁶⁵ Marina Blagojević, *Demografska slika Srbije devedesetih: dihotomija i stagnacija*, Društvene promene i svakodnevni život: Србија почетком devedesetih, ur. Silvano Bolčić, ISI FF, Beograd, 1995, 31-55, 52.

непољопривредним делатностима учествовали углавном мушкарци, а затим и до сенилизације не само пољопривреде, него и села уопште.⁶⁶ Дневним миграцијама из села у неки индустријски центар најчешће су били обухваћени ожењени мушкарци са већ формираним породицама, док су се на трајна пресељења одлучивали млади људи, у репродуктивном узрасту који су своје породице формирали у новом окружењу. Временом се губе сва правила у вези пола, старости и брачног статуса „исељеника”, па село напуштају сви: девојке, младићи, мушкарци, жене, породице, па чак и старије генерације.⁶⁷

Но, процес урбанизације није значио миграције само на релацији село-град. У потрази са лакшим, бољим и „новим” животом становништво Југославије селило се „од југа ка северу, од извора према ушћу, с планина у подножја...”⁶⁸, из сиромашних предела у богатије⁶⁹... ближе путевима, варошима, индустријским центрима.⁷⁰ Удаљеност од „жељеног” и данас се мери удаљеношћу од ауто-пута који, као каква аорта напаја преостала, махом запустела сеоска насеља импулсима жељеног градског живота.

4. Промене изражене бројевима

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

Поред интензивних миграција и смањења пољопривредног становништва, послератну и новију југословенску историју карактерисали су и други демографски процеси који су се дешавали не само у вези са сеоским становништвом, него и на нивоу укупне популације. Ново економско устројство, односно, примарна усмереност ка економским вредностима и постигнућима, у комбинацији са идејама слободе,

⁶⁶ Svetozar Livada, nd.37, 38; Vlado Puljiz, nd.17. Mladen Lazić, *Osobenost globalne društvene transformacije Srbije*, u Srbija početkom devedesetih, 57-108, 113.

⁶⁷ У периоду од 1948-1981. године, у Југославији је из села у градове прешло око 6,5 милиона миграната. Види у: Mladen Lazić, nd, 113.

⁶⁸ Svetozar Livada, nd. 37.

⁶⁹ Miroљub Rančić, *Migracije, urbanizacija i prirodno kretanje stanovništva*, Stanovništvo 1-4, Beograd, 1985, 5-13, 6.

⁷⁰ Владимир Ђурић, *Промене у насељима у ФНР Југославији*, Сзб LXXIV, Насеља и порекло становништва 36, Београд, 1960, 356.

демократије, хуманизма, прогреса, еманципације и културног плурализма, о којима ће, појединачно, бити речи нешто касније, најдиректније су утицали на демографску слику земље и то примарно на оне њене елементе који се тичу брака и породице. Тенденцију опадања током читавог поменутог периода показивале су опште и специфичне стопе наталитета, фертилитета, природног прираштаја, затим величина породице, број склопљених бракова, а у порасту су број разведених бракова, ванбрачно рођене деце и намерних побачаја. Овде ће бити речи о основним кретањима наталитета, фертилитета и природног прираштаја, док ће остали демографски подаци пратити поглавље у којима ће поједини процеси бити подробније анализирани.

Процес опадања наталитета у већем делу данашње уже Србије започео је још деведесетих година 19. века⁷¹ од када се, све до данас, ово подручје сматра нисконаталитетним. Овај тренд је напуштен само за врло кратко време током тзв. компензационог периода, после Другог светског рата. Силазна путања важила је за читаво подручје Југославије (1921. године, југословенски наталитет је износио 35 промила, а 1965, 20,8), с тим што је брзина опадања била различита у различитим регионима.⁷² Уочи Другог светског рата (1935-1939), просечна годишња стопа наталитета износила је у ужој Србији 25,7 промила, у првом поратном међупописном периоду порасла је на 27,2, да би, одмах затим, у интервалу између 1950-1954. године опала на 26,1 промила. Као што је речено, смањивање стопе се наставило, па је за период од 1955-1959, она износила 19,6 промила, од 1960-1964. 16,2 промила, а од 1971-1981, 15 промила.⁷³ Попис из 1991. године показао је да је стопа наталитета у Србији два пута нижа него што је била 1950. године. У централној Србији она је опала са 28,1 промила (1950. године), на 11,6 промила (1991.г)⁷⁴

Миграције су првенствено утицале на смањење наталитета на селу, које је, све до 70-тих година 20. века имало већински удео у проценту укупног броја живорођене деце у земљи. Наиме, још 1961. године, у селима уже Србије рађано је 58%, а у градовима 35% поменутог броја, а 1981, овај однос је скоро обрнут: у селима је рођено 39%, а у градовима 53%. (остатак и у једном и другом периоду одлази на тзв. мешовита

⁷¹ Jovan Ilić, *Kvantitativno-dinamička klasifikacija teritorijalnih jedinica na primeru poratnog menjanja broja stanovnika u SR Srbiji*, Stanovništvo 1-4 za 1982-1983, Beograd, 1983, 29-35, 39.

⁷² M. Sentić i D. Breznik, *Demografske karakteristike etničkih, religioznih i rasnih grupa*, Stanovništvo 3-4, Beograd 1968, 141-183, 178; Miroљub Rančić, nd,7.

⁷³ Jovan Ilić, nd., 38; Dušan Breznik, *Demografski pregled*, Stanovništvo 1, Beograd 1963, 98-111, 99; *Statistički prilog*, Stanovništvo 2-3, Beograd, 1965, 202.

⁷⁴ Marina Blagojević, nd.35.

насеља).⁷⁵ Међутим, с обзиром да су повезане са комплекснијом променом система вредности (а не само са чињеницом географског померања становништва) стопе наталитета опадају и у градским срединама. Без обзира што је, дакле, услед руралног егзодуса дошло до знатног подмлађивања градске популације, ова предност није изазвала раст ових демографских показатеља у градским срединама. Наиме, иако је, на пр. 1981. године, на подручју Београда рођено 26% укупног броја живорођене деце у Србији (без покрајина)⁷⁶, ово подручје је 1994. године било међу двадесет других (у Србији са покрајинама) које је имало негативан природни прираштај (свега 9 је имало позитиван).⁷⁷ Као додатна илустрација ових кретања могу послужити и подаци о наталитету пољопривредног односно, непољопривредног становништва. И у једној и у другој категорији стопе су опадају: код пољопривредног 1953. године оне износе 26,8 промила, а 1961. 18,5, а код непољопривредног са 22,6 промила 1953.г., падају на 15,7, 1961. г.⁷⁸

Као што се може и претпоставити, у фокусираном периоду опадају и опште и специфичне стопе фертилитета. У року од тридесет година ова вредност се, на подручју уже Србије скоро двоструко смањила, од 100,7 колико је била 1950. године, на 55,1, 1980-те.⁷⁹

Изражена укупним бројевима живорођене деце, ова демографска кретања постају још читљивија. У Србији је 1991. године рођено 142 641 дете, од чега у централној Србији 67 443, што је за 44% мање него 1950. године.⁸⁰

Занимљиво је поменути да број ванбрачно рођене деце све до осамдесетих година 20. века не показује битније осцилације. На нивоу Југославије, он је износио око 8,5% од укупног броја живорођене деце, а на територији уже Србије овај проценат иде од 11,22%-1960. године, преко 10,66%-1962, 11,35%-1963 до 11,27%-1964.⁸¹ По неким тврдњама, у периоду од 1981 до 1991, знатно је повећан број ванбрачних рађања.* Марина Благојевић пише да је „у Србији 1991. године рођено преко 20 000 ванбрачне

⁷⁵ Исто, 38.

⁷⁶ Miroљub Rančić, nd, 11.

⁷⁷ Marina Blagojević, *Roditeljstvo i fertilitet*, Srbija devedesetih, ISI FF, Beograd, 1997, 129.

⁷⁸ Bratislava Maksimović, *Prelazak poljoprivrednog stanovništva u nepoljoprivredne delatnosti*, Stanovništvo 1, Beograd, 1964, 5-21, 13.

⁷⁹ Miroslav Lalović, *Plodnost stanovništva i učestalost abortusa u Jugoslaviji*, Stanovništvo 1-4 за 1984 и 1985, Beograd, 1985, 64-74, 68, 70.

⁸⁰ Marina Blagojević, *Demografska slika Srbije devedesetih: Dihotomija i stagnacija*, u: Srbija početkom devedesetih, ur. Silvano Bolčić, ISI Filozofskog fakulteta u Beogradu, Beograd, 35.

⁸¹ Dušan Breznik, *Razvitak stanovništva Jugoslavije u posleratnom periodu*, Stanovništvo 3-4, за 1973 и 1974, Beograd, 1974, 11-58, 32; *Statistički prilog*, Stanovništvo 3, Beograd 1964, 320.

деце, што значи да је на хиљаду живорођених 140,6 било изван брака⁸² Судаћи, међутим по расположивим статистичким подацима, вредност ванбрачног фертилитета била је слична и 1960. године када је у Србији 20 061 дете рођено ван брака.⁸³

На крају треба поменути и вредности природног прираштаја, које можда најдиректније говоре о драматичности промена у демографској сфери. Наиме, по неким тврдњама, од почетка деведесетих, у Војводини и централној Србији престаје биолошко обнављање становништва.⁸⁴ То значи да је у овом периоду већи морталитет од наталитета, односно да се вредности природног прираштаја исказују негативним бројкама. Висока вредност природног прираштаја која је карактерисала читаво југословенско подручје између два рата⁸⁵, након педесетих година 20. века почиње да пада, задржавајући тај правац све до данас. Овај тренд није погађао све регионе, као ни све етничке заједнице подједнаком јачином. Најизраженији пад природног прираштаја био је, као што је поменуто у Војводини и на ужем подручју Србије, у оквиру кога су предњачили нишки регион, област источне Србије, средишњи део Шумадије и Колубара.⁸⁶ Док је педесете године централна Србија учествовала са 77% у укупном природном прираштају републике са покрајинама, 1992. г 85% овог износа чини албанска популација.⁸⁷ Ова тенденција највише је погодила „неградска” насеља централне Србије и Војводине која су сва, у периоду између 1981. и 1990. године имала негативан природни прираштај.⁸⁸ Године 1981. села су учествовала са 7% у укупном природном прираштају у Србији.⁸⁹ Природни прираштај у ужој Србији износио је 1959. године 10,3%, 1969 -6,6%, 1979 -5,6%, 1982 -4,3%, 1991 -0,8%. Оваква кретања чине да је, на основу демографских класификација и пописа 2002. већи део Србије, без Косова и Метохије сврстан у области које се налазе на *прагу демографске старости*, а не мали број региона је окарактерисан као они у *најдубљој демографској старости*. Према последњем попису у Србији је деце од 0-4 године било 342 344, док је људи од 70-75

⁸² Marina Blagojević, *Demografska slika*, 36.

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

⁸³ *Statistički prilog*, Stanovništvo 3, Beograd, 1964, 320.

⁸⁴ Светлана Радовановић, *Становништво градова и села у Србији после Другог светског рата*, ГЕИ САНУ XLIV, Београд, 1995, 55-60, 56

⁸⁵ Владимир Ђурић, нд, 354.

⁸⁶ Jovan Ilić, нд, 41.

⁸⁷ Светлана Радовановић, нд, 56.

⁸⁸ Исто, 58.

⁸⁹ Jovan Ilić, нд, 41; Bratislava Maksimović, нд, 12.

године било 387 284. Најбројнија је категорија оних између 45-49 године, 621 553, а затим следи популација између 50-54 године старости, 571 353.⁹⁰

5) Идеје и идеологије или

„Смрт фашизму СЛОБОДА народу“

Покретачка снага модернизацијских процеса, као што је већ наговештено биле су различите идеје у вези са уређењем новог, модерно конципираног друштва. Неке од њих биле су у самој основи дешавања, а неке су опет из њих произилазиле дајући друштвеним токовима нове и нове димензије. Не изузимајући и пежоративни смисао појма, ове идеје често можемо посматрати и као идеологије јер су оне представљале раширене системе убеђења и начина мишљења који су се односили на све облике људске делатности и постојања.⁹¹ Раскид са старим, „назадним“, „конзервативним“, патријархалним... био је, у ствари секундарна идеја, односно, већ последица једне темељније и свеобухватне идеологије „слободе“. Изгледа да се, у наслову поглавља наведена максима Другог светског рата, није односила само на војну победу и ослобођење окупираних територија од непријатеља, него да је њу требало спровести у односу на много шире схваћену „слободу народа“ - слободу и право рада, избора, љубави, савести, личности, жена, деце, слободу од нужности, рада, Бога... Идеја (идеологија) слободе била је заједнички именован процес (и идеја) демократизације друштва, еманципације његових чланова (посебно жена и деце), „новог хуманизма“ и прогреса.

Проблем слободе се често појављује као проблем односа индивидуалног и колективног. Ово је посебно било изражено у идеолошким поставкама креатора послератне југословенске политике и друштва, јер је прокламована комунистичка етика требало да произилази из „признања приоритета друштвених интереса над личним“⁹², а индивидуална слобода је била замишљена као добровољно прихватање и увиђање оправданости норми којима су „централни органи“ настојали да ускладе колективне и

⁹⁰ *Osnovni skupovi stanovništva*, Popis, 2002, knjiga 16, Beograd, 2005, 9. *Политика*, Субота 10. мај 2003, *Старимо све брже*, Бранислав Радивојша.

⁹¹ *Political science and Political Theory, Social Science Lexicon*, ed. Jessica Kuper, London, New York, 1987, vidi: Ideology; *Oksfordski filozofski rečnik*, Novi Sad, 1951, pod: Ideologija; *Rečnik sociologije i socijalne psihologije*, Zagreb, 1977, pod: Ideologija.

⁹² Zagorka Pešić, *Marksističko shvatanje slobode ličnosti*, 40.

индивидуалне интересе.⁹³ Однос индивидуалног и колективног који је постојао у српској традицији најчешће је анализиран површно и као могући модел усаглашавања ова два ентитета у савременом друштву, не само да је одбациван него је и жестоко критикован.⁹⁴ Као да је новом социјалистичком друштву претходила каква преисторијска, пећинска заједница, извесни аутори који стварају у јеку процеса социјалистичке изградње, сматрају да је нови, ослобођени човек онај који се издиже изнад нагона и страсти и „неконтролисаног, стихијног делања“. Следећи изгледа максимум и уверење да је рад створио човека исти аутори као оновну полугу слободе истичу слободу рада кроз који би човек требало да развија своје људске вредности.⁹⁵ И заиста, како је истакнуто у једном новијем раду „у првој транзицији хтело се *ослободити рад*, подстаћи непосредни произвођач на предан, заинтересован и креативан однос према раду, тиме што ће радници, осим радне, добити и управљачку улогу. Деприватизација путем национализације, односно социјализације средстава за производњу била је начин и средство да се омогући ослобађање рада и да се повећа продуктивност...“⁹⁶ О (не)остварењу прокламованих циљева национализације већ је, мислим, довољно речено, а овим, чини ми се и о слободи која је са њима била повезана. Карактер друге или „пост-социјалистичке“ транзиције која је била „у знаку враћања дојучерашњих социјалистичких друштава на њихову неприродно прекинуту путању пред-социјалистичког развоја“⁹⁷ довољно речито говори о неуспеху послератних економских стратегија. Међутим, снажан унутрашњи импулс *слободе* модерног друштва овим сазнањем није могао бити угашен.⁹⁸

Сматрајући категорију људске природе друштвено условљеном, односно не прихватајући њено објективно постојање, па тиме ни законе као начин устројавања те природе, марксистички орјентисани теоретичари предвиђали су тренутак када ће нови човек бити довољно нов и довољно слободан да му закон неће бити потребан, односно, када његова слобода неће бити одређена законима него способношћу да влада самим собом и спољашњим светом.⁹⁹ Други, пак нису ишли тако далеко, па су, уместо у вредностима новог хуманизма остајали заробљени у идеји прогреса који је био условљен управо сталним сукобљавањем индивидуе и друштвених норми. Тренутак

⁹³ Радован Павићевић, *Ауторитет и слобода у будућем друштву*, Анали Правног факултета у Београду 4, Београд, 1961, 599-614, 599,603.

⁹⁴ Svetozar Livada, nd, 43.

⁹⁵ Zagorka Pešić, *Marksističko shvatanje slobode ličnosti*, 16.

⁹⁶ Silvano Bolčić, *Post-socijalistička tranzicija*, 15.

⁹⁷ Isto, 18.

⁹⁸ Владимир Цветковић, nd, 60.

⁹⁹ Zagorka Pešić, *Marksističko shvatanje...*16.

дефинитивног решења ове утакмице они су видели као крај прогреса, што је за њих очигледно представљало озбиљан, не само филозофски него и егзистенцијални проблем.¹⁰⁰

Било како било, коракнувши „из царства нужности у царство слободе” у коме је, на крају крајева, све постало дозвољено¹⁰¹, човек (друштво) се пробудио у сред из темеља уништеног друштва чија се разореност „исказује у свакодневном масовном делању људи као да друштво више не постоји, у суштинској испражњености базичних институција друштва, у масовном окретању леђа свим прописима...”¹⁰² Међутим, иако можда делује парадоксално, рекло би се да економска криза заузима скоро маргиналну позицију на листи узрока разорености друштвеног система. Криза друштвених и људских вредности, а на првом месту криза смисла до које је, поред осталог, дошло намерним или случајним изостављањем егзистенцијалних и метафизичких питања (и одговора) од стране „марксиста”, „хуманиста”, „слободњака” и „прогресиваца”, чини нашу садашњицу посебно комплексном, а нашу сутрашњицу, ако не апокалиптичном, онда, свакако неизвесном.

¹⁰⁰ Радован Павићевић, нд, 606.

¹⁰¹ Zagorka Golubović, *Kulture u tranziciji...* 38.

¹⁰² Silvano Bolčić, *O svakodnevici razorenog ...* 137

5.1 Слобода од Бога

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

„Укидањем Бога”, а тиме и вертикалне димензије људског постојања, укида се и смисао многих базичних елемената у функционисању друштва што се огледа у неминовној релативизацији свих вредности које су до тада, директно или индиректно биле регулисане догмом, канонима и (или) личном вером.¹⁰³

Чега је, у ствари, требало да буде ослобођен човек? Кључна тачка критике религије у марксистичкој интерпретацији односила се на тезу да се религија налази у служби одређене друштвене стратификације, односно, да она служи као њено оправдање и да тако омогућава експлоатацију људске радне снаге од стране владајуће

¹⁰³ Vera Grbić i Milica Vesković, *Religioznost kao porodična snaga*, Zbornik antropologija bolesti i zdravlja, Beograd, 2000, 74-81, 77.

класе.¹⁰⁴ Иако је овакво тумачење мање-више историјски утемељено, посебно на подручју западне Европе, оно садржи битан недостатак. Наиме, ова теорија није узела у обзир разлику између институционалне (или институционализоване) религије и личне, индивидуалне вере. Поред тога, пратећи развој глобалног друштва и економије, убрзо је постало јасно да секуларизација и атеизација нису довеле до нестанка класа, нити укидања експлоататорских односа између њих. Било како било, човек „нове ере“ требало је да буде ослобођен сваке нужде и принуде (од радне до моралне). Он је требало да буде и закон и судија, а његова савест мерило истине, исправности и објективности. До тада несавршеном човеку, парадоксално је приписана могућност потпуног ослобођења. Глобални правац кретања цивилизације довољно сведочи о томе колико је он за то био неспреман.

У марксистичкој критици религије хришћанство је, логично, прво било на удару. Оно је сматрано „кочницом развоја“ и „најтипичнијим представником фаталистичке теорије“.¹⁰⁵ Непознавање хришћанског учења о слободи или, једноставно, лично уверење аутора довело су до погрешног тумачења појма слободе, а кроз опет погрешно тумачење односа човека и Бога, и исхитреног закључивања да је, у хришћанској философији „све апсолутно предодређено божанском промишљу“, те да човек сам није способан да било шта учини „нити својом мисли, нити вољом, нити љубављу, нити делом“.¹⁰⁶

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

Но, другачије схватање слободе од овога, те „човекоцентризам“ који је из њега произишао ипак је дао свет поприлично супротан оном жељеном.¹⁰⁷ Обожење човека неупитно усмереног ка *прогресу* дешавало се на глобалном нивоу, дакле, независно од експлицитане комунистичке или социјалистичке идеологије. Нови, „човекобог“

¹⁰⁴ Радмила Радић, *Држава и верске заједнице 1945-1970*, I књига, Београд, 2002, 341.

¹⁰⁵ Zagorka Pešić, *Marksiističko shvatanje...*, 16, 19.

¹⁰⁶ Исто, 16.

¹⁰⁷ Gordana Živković, *Kriza moderne racionalnosti i pravoslavlje*, Religija i razvoj, JUNIR, Niš, 1995, 71-78, 72.

(насупротив хришћанском Богочовеку) „имао је права да све проблеме и све муке свога духа решава по својој нахођењу, па је стога у замену за Христа понаизмишљао себи безброј терапија, идеја, хипотеза, илузија и утеха. Међу њима: материјализам, атеизам и социјализам".¹⁰⁸ Иако је атеизам био замишљен као „елемент социјалистичког програма за целовиту личност",¹⁰⁹ људска потреба за светим и божанским учинила је да он прерасте у фанатичну веру. „Била је то вера без страха од одговорности за оно што се чини, због одсуства ауторитета који то што се чини види, просуђује и може да санкционише. Ако је ауторитета и било, он је умео само безусловно да заповеда, али не и да разуме и да прашта."¹¹⁰

Но, да се вратимо на почетак.

а) „Српско православље"

Специфичност „српског православља" већ је добро позната чињеница и ван научних кругова. Повезаност верске и националне историје, те конфесионалног и етничког идентитета (које нису једине специфичности српског православља нити су само њему својствене) не престаје, међутим да се изнова и изнова појављује као проблем, али и плодно поље социо-политичког деловања.¹¹¹

Да ли је и колико српски народ био црквен, можемо судити на основу малобројних докумената (архивских, историјских, етнолошких) из различитих периода његове историје. Генерално, у науци, па и у широј јавности влада мишљење да своју опредељеност за хришћанство Срби нису примарно изражавали масовнијим учешћем у литургијском животу и познавањем хришћанских догми, већ више кроз извесно народно, обредно православље и неупитно признавање основних и догматских и етичких постулата хришћанства.¹¹² Међутим, извештаји о редовности поста, исповедању, припреми за причешће, повезаности са манастирима, слављењу

¹⁰⁸ Dragan Subotić, *Pravoslavni Bogočovek i evropski čovekobodog i mogućnost za toleranciju i ekumenizam*, Religija i razvoj, JUNIR, Niš, 1995, 70-84, 81. Božidar Zarković, *Svetosavska filozofija progresna arhimandrita Justina Popovića*, Religija i razvoj, JUNIR, Niš, 1995, 100-102, 100.

¹⁰⁹ Esad Ćimić, *Ateizam i religija*, Sociologija 3-4, Beograd, 1970, 387-397, 391.

¹¹⁰ Ljubinko Milosavljević, *Hrišćanstvo i njegove alternative*, JUNIR, Niš, 2001, 118-120, 120.

¹¹¹ Владимир Ђоровић, *Покрет и дела*, Београд, 1920, 46; Ђоко Слијепчевић, *Историја Српске православне цркве I*, Београд, 1991, 38. Mirko Blagojević, *Društveni sukobi i revitalizacija religije*, u Religija i razvoj, 138-143, 142; Radmila Radić, *Verska elita i modernizacija i teškoće pronalazjenja odgovora*, Srbija u modernizacijskim procesima 19-20. veka 3, Beograd, 2003, 153-190, 153.

¹¹² Вера Грбић и Милица Весковић, нд, 76; Мирко Благојевић, Приближавање православљу, Ниш, 1995, 106; Tomislav Žigmanov, *Etička paradigma kršćanstva i kriza vjere*, JUNIR, 2001, 39-47, 44.

црквених празника, обавезује нас на извесну дистанцу у односу на изворе за проучавање овог питања.¹¹³

Претпоставке о (могућем) утицају Српске православне цркве на народни живот, често смо принуђени да правимо посредно, на основу извештаја и чињеница о различитим сегментима некадашњег живота нашег народа, који често и нису директно повезани са црквом или религијом. Један од таквих података је онај који говори о угледу и положају свештеника у стратификацији традиционалног друштва. Они су се, поред „добрих домаћина, оних који су најбоље водили имање и највише се придржавали патријархалног морала” и сеоског учитеља, налазили на врху лествице друштвене хијерархије.¹¹⁴ Иако слабо образовано, често и неписмено, свештенство је било тесно повезано са својом паством у којој је уживало велики углед, чак, како пише Слијепчевић, „много већи него касније, образованији свештеници који су се почели туђити од народа”.¹¹⁵ Радмила Радић наводи да је, осим што је било необразовано, недисциплиновано, разуздано и грамзиво, свештенство било и малобројно.¹¹⁶ Наиме по подацима из наведене студије, Србија је 1846. године имала 825 хиљада људи, од чега 783 хиљаде сељака, 748 свештеника и 412 калуђера. По рачуници коју овде износи аутор, на хиљаду верника долазио је 0,91 свештеник,¹¹⁷ што заиста делује недовољно. Међутим, ако узмемо да је, у најгорем случају, просечна величина домаћинства у то време у Србији износила 4 члана, онда ревидиран резултат даје једног свештеника на око 250 домаћинстава и то, ако се искључи могућност да је међу наведеним бројем калуђера било и свештеника, односно јеромонаха. У данашње време, када је број свештеника свакако већи, парохија од 250 домаћинстава, сматра се мањом парохијом. Поред утицаја свештеника, веза народа са црквом могла је бити ојачана и чињеницом да су током 19. века, све до установљења учитељских школа учитељи били школовани у Богословијама.¹¹⁸ Не можемо, а да овде не поменемо да су у нашем народу постојали и негативни стереотипи у вези са свештеницима, као ни реалност њихових, горе поменутих негативних особина, али ће о томе више речи бити касније.

¹¹³ Видосава Николић, Врањско Поморавље, СеЗб LXXXVI, Живот и обичаји 36, САНУ Београд, 1974; Александра Павићевић, *Народни и црквени брак у српском сеоском друштву*, ПИ Етнографског института 46, Београд, 2000, 16-21.

¹¹⁴ Stipe Šuvar, nd, 14.

¹¹⁵ Ђоко Слијепчевић, *Историја Српске православне цркве II*, Београд, 1991, 479; Александра Павићевић, nd, 18.

¹¹⁶ Radmila Radić, *Verska elita...* 161.

¹¹⁷ Исто, 161.

¹¹⁸ Ljubinka Trgovčević, *Образовање као чинилац модернизације у Србији у 19. веку*, Србија у модернизацијским процесима I, INIS, Београд, 1994, 217-232, 222.

Индикативно може бити и поштовање и ослањање на црквени календар, као и обележавање црквених празника, којих је, поред недеља, у току године било 170. Реформа канонизације до које је дошло у 19. веку, наишла је на отпор и народа и свештенства.¹¹⁹

Оно што је, међутим условило „дубинско” прожимање цркве и српског народа био је однос који је црква имала према организацији нашег традиционалног друштва. Наиме, она је прихватила, озаконила и штитила његов патријархални поредак усвајајући скоро све вредносне аспекте који су га карактерисали.¹²⁰ Иако, како је већ поменуто, ова веза најчешће није подразумевала ревносну црквеност, као ни темељно познавање хришћанских догми, „црква је у прошлости толико дубоко зашла у културни и и духовни живот народа, да је традиционалне вредности било немогуће замислити без цркве”.¹²¹

Посебан проблем у проучавању односа Српске православне цркве и нашег народног живота у прошлости, представља и извесна амбивалентност мишљења аутора који су се овим питањем бавили. Ово не би требало много да чуди, јер ова „неодлучност” у изрицању дефинитивног става и „научне истине” по реченом питању, произилази из чињенице духовно- историјског дисконтинуитета са тековинама националне (тима и религијске) историје, као и генералне релативизације вредности о којој је већ било говора и од које ни „научна објективност” није поштеђена. Тако аутор чији смо цитат горе навели, у коме су практично изједначене традиционалне вредности са онима које је пропагирала црква, на другом месту каже да су „патријархална свест и патријархални морал дубље укоренењени од црквеног учења”.¹²² И даље, што је, усуђујем се да тврдим, и спорније од претходног, да се „...народ противио догми и принуди. Бога је сматрао поштеним партнером у послу, а цркву друштвеном, државном и земаљском формом...”¹²³ Моралне норме обичајног и црквеног права у многоне су биле сличне, али умногоне и различите. Још је већа била разлика између црквених канона и реалног модела народног живота.¹²⁴ Но, оно што је извесно је да је тзв. традиционална вера (ако можемо тако да назовем српско православље) била чврст

¹¹⁹ Radmila Radić, *Verska elita*, 157.

¹²⁰ Александра Павићевић, нд, 19.

¹²¹ Радмила Радић, *Неки проблеми историографског истраживања односа државе и верских заједница на југословенског простору*, Годишњак за друштвену историју, година I, свеска 2, Београд, 1994, 213-215, 214.

¹²² Radmila Radić, *Verska elita*, 156.

¹²³ Исто, 156.

¹²⁴ Александра Павићевић, нд, 115-131.

систем утврђених вредности.¹²⁵ Оно што га је разликовало од чисто етичког система који се развија у новом веку, а што га приближава, ако не и идентификује са изворним православљем, јесте онтолошка усмереност, односно, неупитност вере у личну бесмртност, која „отвара простор за безприговорно остварење моралних захтева”.¹²⁶ Посматрање проблема кроз ову призму, можда би резултирало барем делимичним научним консензусом о овом, као и о многим другим питањима. Само, да ли би сагласност била овако инспиративна?

Ипак, не смемо губити из вида још једну специфичност српске вере која свакако даје свој допринос академским тумарањима по неисписаним странама наше културне историје. Та посебност лежи у чињеници да је оно што називамо српским православљем представљало у ствари мешавину различитих религијских система и слојева. У овом систему своје место нашли су и елементи паганске обредне праксе и хришћанска философија и обредност, као и орјентални култови који су нашем народу постали блиски услед дугог периода турске владавине.¹²⁷ Оваква ситуација логично је резултирала и питањем, додуше не баш експлицираним, преминације неких од ових система, односно, питањем основног карактера српске побожности. Одговор је у многоме зависио од (идеолошког) усмерења оних који су се њиме бавили, а понајвише је био последица суштинског непознавања хришћанске вере, која не би требало да чуди јер су ови аутори углавном припадали генерацијама које су о православљу мало могли бити информисани у званичним институцијама образовања.¹²⁸ Због недостатка информација, као и личне саживљености са црквом, аутори су „упадали у логичке грешке, па је целокупна религијска традиција и обичајна традицијска култура била једноставно проглашена претхришћанском, уз позивање на резултате претходника”.¹²⁹ Дакле, у науци је преовладавао став о паганском карактеру српске религије, а расправе, уколико их је уопште било, углавном су се кретале око питања ритуалне побожности.¹³⁰ Сматра се да је православна побожност почела да нестаје са пропашћу српске државе у средњем веку, те да она тада добија примарно ритуална обележја, док се, на другом месту (код истог аутора) тврди да је „ритуално веровање код

¹²⁵ Владан Поповић, *Православље и проблем хришћана у сектору наглих социјалних промена*, Гласник СПЦ7, Београд, 1963, 264-278, 269.

¹²⁶ Tomislav Žigmanov, *nd*, 44.

¹²⁷ Душан Бандић, *Народна религија Срба*, Београд, 1991; Александра Павићевић, *nd*, 8.

¹²⁸ Вера Грбић и Милица Весковић, *nd*, 77.

¹²⁹ Драган Антонић, *Однос етнологије према проучавању хришћанства*, ГЕИ САНУ XLI, Београд, 1992, 227-233, 231, 232.

¹³⁰ Бојан Јовановић, *Читање традиције*, ГЕИ САНУ XLIII, Београд, 1994, 137-140; Radmila Radić, *Verska elita*, 156, 167.

православног света на ниском ступњу".¹³¹ Но, питање преминације хришћанског или паганског у српској обредној пракси, није посебно значајно за тему ове студије. О томе да партиципација у ритуалу не мора нужно да подразумева и познавање његовог изворног („оригиналног“) идеолошког утемељења сведочи чињеница да се у данашње време народни живот и живот цркве много више и много чешће поклапају само у форми(ритуалу) него у идеји о значењу одређеног сакралног поступка. Чини се да смо у прошлости имали обрнуту ситуацију.

б) Атеизација и секуларизација

Повезаност нације и религије у мултиетничкој држави каква је била Југославија, комунисти су сматрали једним од основних проблема у остварењу концепције братства и јединства и једнакости свих народа.¹³² Због тога се на удару реформи најпре нашла Српска православна црква, која је из Другог светског рата изашла већ поприлично оштећена и духовно и по питању људских и материјалних губитака, као и по питању унутрашње организације.¹³³ Ипак, слабост Српске православне цркве није била само последица њеног страдања током окупације. Комунистички идеолози и реформатори који су цркву сматрали највећом препреком напретка и креирања новог друштва, имали су релативно мало проблема у спровођењу свог програма „искорењавања вере“¹³⁴. Секуларизација друштва која је отпочела много раније била је одлична подлога за ширење идеја „новог доба“.

Ако постоје суштински и мање суштински расцепи у култури, онда би се онај који се у Србији десио или почео дешавати средином 18. века морао уврстити у прву групу. Радам просветитеља међу којима је свакако најистакнутији био Доситеј Обрадовић, а затим и делатношћу Вука Караџића и нешто касније Светозара Марковића, отпочео је процес разградње и трансформације онога што данас називамо традицијском културом, у ужем смислу те речи. Последица овог расцепа било је стварање трајне амбиваленције између националног и космополитског, религијског и рационалног, патријархалног и демократског, између усмерености ка Истоку и жудње за Западом, која и дан данас узима свој данак сликовито испољен у догађајима новије српске и политичке и културне историје. Овај историјски, унутрашњи опортунизам

¹³¹ Radmila Radić, *Verska elita*, 156, 167.

¹³² Исто, 153; Радмила Радић, *Држава и верске заједнице*, 127.

¹³³ Radmila Radić, *Verska elita*, 177.

¹³⁴ Ђоко Слијепчевић, *Историја Српске православне цркве III*, Београд, 1991, 5.

српског националног бића имао је своје достојне представнике у Доситеју Обрадовићу, који се, напустивши монашки подвиг, претворио у једног од најжешћих критичара цркве, православља и народног живота, и, као такав, светску славу стекао под својим монашким именом.¹³⁵ Други је био Вук Караџић коме ни репутација „верујућег“ није била сметња да своју мисионарску делатност усмери ка секуларизацији образовања у Србији и упрошћавању језика на коме су се одвијале црквене службе.¹³⁶ Ово су, морамо рећи, били само најистакнутији реформатори, али су значајан допринос на овом послу дали и многи други, као што су: Јован Рајић, Димитрије Давидовић, Стерија Поповић, Јоаким Вујић...који су сви школовани у евангелистичким гимназијама у Аустрији. Наведени су припадали правцу који је донекле остао близак изворном православљу док је Доситеј Обрадовић био заступник идеја западно-европског просветитељства.¹³⁷

Делатност Светозара Марковића, карактерисала је већ развијена социјалистичка мисао и концепт друштвеног преуређења у коме се он залагао за потпуну победу науке над религијом, те за револуцију којом ће се буржоаско друштво преобразити у социјалистичко „засновано на науци“.¹³⁸

Као резултат идеја које су стизале „са Запада“, углавном, дакле, преко домаће интелигенције школоване у неком од центара Западне Европе (мада је међу просветитељима било доста оних који су се школовали у Русији), читав 19. век карактерисало је смањење друштвеног утицаја цркве, које се дешавало паралелно са променом односа цркве и државе, које су настојале да једна другој ограниче сфере деловања и власти.¹³⁹ Будући да је у народу била присутна преко углавном слабо образованог свештенства, црква није била у стању да парира развоју модерне државе. Већ почетком 20. века наилази се на јавне и отворене критике лошег стања у цркви које су се односиле првенствено на образованост, али и на моралне иступе свештенства, а затим и на „обредни формализам и запуштеност моралне улоге“ коју је до тада црква у народу имала.¹⁴⁰ Програмом Комунистичке партије Југославије из 1919. године било је предвиђено одвајање цркве од државе, а 1920. године и аграрна реформа црквених поседу. Уставом из 1921, и 1931. Српска православна црква је изгубила статус државне цркве, али није у потпуности била одвојена од државе. Она је практично било

¹³⁵ Митрополит Амфилохије (Радовић), *Светосавско просветно предање и просвећеност Доситеја Обрадовића*, Основи православног васпитања, Врњачка Бања, 1993, 247-275; Иван Ковачевић, *Историја српске етнологије* I, Београд, 2001.

¹³⁶ Radmila Radić, *Verska elita*, 166.

¹³⁷ Иван Ковачевић, нд, 23, 27.

¹³⁸ Андрија Б. Стојковић, *Јован Жужовић о религији и цркви*, ГЕИ САНУ XXIX, Београд, 1980, 33-43, 33.

¹³⁹ Radmila Radić, *Verska elita*, 153, 159; Александра Павићевић, нд., 19.

¹⁴⁰ Radmila Radić, *Verska elita*, 167, 168.

изједначена са другим, већим верским заједницама. Потоње су, као и СПЦ задржале неке функције државе, као што су: регистрација, рођења, венчања и смрти и биле су надлежне у брачним споровима. Српска црква је била повлашћена само у томе што је православна веронаука била обавезан предмет у редовним школама, с тим што треба поменути да је и католичкој цркви било дозвољено да држи неке основне и средње школе.¹⁴¹ Други извор, међутим, упућује на то да је СПЦ законом од 9. новембра 1929. године била одвојена од државе, што се првенствено односило на финансијске послове, мада је држава задржала себи право на експропријацију појединих црквених поседа, као и на утицај на избор патријарха. Поред тога „црквени судови су, у циљу извођења доказа могли тражити правну помоћ од редовних државних судова“.¹⁴²

Колико су и на који начин учене идеје могле допрети до обичног народа, тешко је рећи. Свакако, најпре лагани, а затим и револуционарни прелазак из грађанског у социјалистичко друштво подразумевао је нове норме и правила.¹⁴³ Продор материјализма, позитивизма и секуларизације одразио се на све сфере народног живота, а концепт који је имао најделокосежније и по изворно православље најбогубније последице била је идеја хуманизма, изражена кроз протестантско поимање религије. По овоме је религију требало ослободити „догматизма и метафизике“, те је преобликовати у „социјалну религију“, која би као таква требало да се бави регулисањем социјалног морала и решавањем друштвених проблема.¹⁴⁴ На опасност од оваквог „приземљења“ вере, упозоравали су ученији православни теолози¹⁴⁵, али, се захухтала *кочија прогреса* тешко могла зауставити.

Опадање друштвеног значаја религије постало је видно већ током прве половине 20. века. Осим наведеног извештаја с почетка столећа, наилазимо и на један архивски документ из 1935. године који се тиче односа сељана из околине Београда према цркви: „Народ, са малим изузецима, заборавио је и на цркву и на веру не мисли, због великих такси за чинодејства, јер их свештеници одређују по пракси од раније (наплаћују папрено без обзира на правилник законом одређен). Цркве су празне, а народ и празником ради и тера стоку као и радног дана.“¹⁴⁶ Оно у чему је црква и даље неизоставно учествовала била су венчања, домаће славе и погребни. Занимљив је

¹⁴¹ Радмила Радић, Држава и верске заједнице, 124, 135.

¹⁴² Ђоко Слијепчевић, Историја III, 12.

¹⁴³ Драган Антонић, нд, 231; Вера Грбић и Милица Весковић, нд, 77

¹⁴⁴ Андрија Б. Стојковић, нд, 35.

¹⁴⁵ Архмандрит др Јустин Поповић, нд; Владика Николај Велимировић, *Изнад Истока и Запада*, Београд, 1996.

¹⁴⁶ Radmila Radić, *Verska elita*, 175.

податак да, за разлику од свих других у којима је црква узимала учешће, број посмртних ритуала није опао ни током друге половине 20. века¹⁴⁷ што би могло да иде у прилог (хипо)тези да је у концепту „новог света“ направљен битан пропуст, који ће се касније показати као лош темељ једне наизглед сјајне грађевине.

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

Од свих вероисповести и религија, православље се у послератној Југославији понајвише нашло на удару реформи. Овакав третман био је повезан са уверењем да су српски национализам и Српска православна црква као његов главни носилац били највећа препрека мира и напретка у новој држави.¹⁴⁸ Иако се велики број празника православне цркве прослављао међу партизанима током трајања рата, а мртви „другови“ сахрањивали са крсним знамењем¹⁴⁹, у уништавању и скрнављењу цркава, као и у унутрашњој, братоубилачкој борби често учествовали и домаћи комунисти, тј. партизани.¹⁵⁰

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

Равноправност православне, католичке и муслиманске вероисповести, без обзира на број следбеника сваке од њих, била је уређена, као што је поменуто, већ Уставом из 1921. Ово је био један од принципа будуће заједничке државе, усвојен на Крфској конференцији 1917. године.¹⁵¹ И Устав из 1946. гарантовао је слободу вероисповедања свим верским заједницама, али је њиме проглашено и начело потпуне одвојености цркве од државе. Вера је постала приватна ствар, која је, иако законом

¹⁴⁷ *Шематизам Епархије шумадијске*, Српска православна епархија шумадијска, 1947-1997, приредио Негован Јованчевић, Крагујевац, 1997

¹⁴⁸ Вера Грбић и Милица Весковић, *ид.*, 77; Radmila Radić, *Verska elita*, 177.

¹⁴⁹ Радмила Радић, *Држава и верске заједнице*, 133; Radmila Radić, *Uticaj razvoja SPC*, 352

¹⁵⁰ Ђоко Слијепчевић, *Историја III*, 119.

¹⁵¹ Димшо Перић, *Прилог проучавању питања веронауке у периоду од 1945-1992*, Гласник СПЦ, Април, 1993, Београд, 67-71, 67.

дозвољена, сузбијана на све могуће начине.¹⁵² Државни званичници већ су 1945. године сасвим отворено писали и говорили о нужности ограничавања утицаја цркве на народ, а 1953. г. Тито је у једном свом говору указао на обавезу државе да спречи утицај религиозних родитеља на омладину.¹⁵³

Примена нових закона подразумевала је, између осталог, да регистрација рођених, венчаних и умрлих прелази у надлежност државних органа, а цркви је било дозвољено да за своје потребе води евиденцију оних, који су, опет по датој могућности слободног вероисповедања, могли приступити овим обредима под окриљем цркве. Међутим, ово ново устројство које се најдиректније односило на промене у обичајном животу народа, није спровођено без проблема. Наиме, по Закону о државним и матичним књигама, грађани су били дужни да свако рођено (чл. 23, чл.24) и умрло лице (чл. 37, чл.38, чл.39) пријаве надлежним органима, а по Основном закону о браку, из 1946. г. црквени обред венчања могао се обавити тек након регистрације извршене од стране матичара.¹⁵⁴ На основу једне преписке из 1947 године, између Земаљске комисије за верске послове Н.Р. Србије и Светог Архијерејског Синода, види се да су се и грађани и свештеници масовно оглушавали о обавезе које су им законом биле прописане, а посебно када је у питању била пријава новорођених и умрлих лица. Тако се у објави Светог Архијерејског Синода свештенству и надлежним архијерејима, апелује на свештенике да не врше венчања и опела пре увида у потребне потврде издате од стране државних органа. Обред крштења није био условљен овим потврдама, а посебно је наглашено у поменутој преписци да свештеници нису дужни да сами пријављују случајеве рођења и смрти који се дешавају у њиховим парохијама.¹⁵⁵ Законом о Правном положају верских заједница који је ступио на снагу 4. јуна, 1953. године, само су потврђене до тада примењиване одредбе о правној једнакости свих верских заједница, слободи вероисповести, вршењу верских обреда итд. Занимљиво је да је члан 14 овог закона предвиђао да је за крштење и обрезане малолетника старијег од 10 година био потребан његов пристанак, а за похађање верске наставе, које је третирано у члану 19, поред пристанка малолетника неопходан је био и пристанак оба

¹⁵² Димшо Периф, *Место црквеног права у систему правних наука и његова потреба данас*, *Анали Правног факултета у Београду* 1-3, Београд, 1997, 110-121, 110; Радмила Радић, *Верска елита*, 177.

¹⁵³ Радмила Радић, *Држава и верске заједнице*, 179, 341.

¹⁵⁴ Мехмед Беговић, *Породично право*, Београд, 1961.

¹⁵⁵ *Упутство о вршењу обреда крштења, венчања и сахране у вези с новим државним законима*, *Гласник СПЦ*, Београд, 1947, 274-275; *Примена члана 39. Закона о државним и матичним књигама*, *Гласник СПЦ*, Београд, 1947, 276-277.

родитеља.¹⁵⁶ Примедба која је стављена на Предлог овог закона, а која се тичала захтева да појединац на одлужењу војног рока има иста верска права као и остали грађани, као и да свештеници могу посећивати особе у затворима, одбијена је, мада се у члану 16 Закона каже да „Лица која се налазе у болницама, домовима старца, интернатима и сличним заводима и установама, могу у границама кућног реда вршити исповедање своје вере, а може их походити и свештеник, ако они то захтевају”.¹⁵⁷ Тридесетак година касније, из Саопштења ванредног заседања Светог Архијерејског Сабора Српске православне цркве, одржаног октобра, 1987. сазнајемо да је приступ свештеника у казнено-поправне домове и посећивање верника у болницама од стране свештенства, потпуно онемогућено, а да се војницима на одлужењу војног рока забрањује одлазак у цркву и исповедање вере.¹⁵⁸

Што се тиче закона о аграрној реформи, он је посебно погодио манастире, а економска база цркве била је уздрмана и конфискацијом имовине, ревалоризацијом црквених фондова, укидањем патријаршијских приреза и генерално смањивањем средстава које је држава издвајала за потребе цркве.¹⁵⁹ На основу горе наведеног саопштења Светог Архијерејског Синода, може се закључити да до краја осамдесетих година двадесетог века, национализована црквена имовина још није била враћена свом власнику.¹⁶⁰

Ако принуда и присила и нису биле присутне у самим законима, који су, без обзира на прокламовано начело слободе вероисповедања, знатно отежавали живот цркве и верних, оне су свакако пратиле скоро сваки покушај реализације онога што је Уставом било одобрено и прописано, а што се тичало вере. Вербални обрачуни са клирицима постали су сасвим уобичајени, а не ретки су били и физички напади на свештенство и на чланове епископата.¹⁶¹ Познати феномен „морално-политичке подобности” која је била услов не само професионалног напредовања, него често и опстанка у одређеном колективу, религијска осећања и испољавања претворио је у породичну тајну. Налазећи се дуго иза добро закључаних кућних двери, садржај ове тајне је често трансформисан у нешто што је само подсећало на изворно православље:

¹⁵⁶ Закон о правном положају верских заједница, Гласник СПЦ, Београд, 1953, 102-103.

¹⁵⁷ Исто, 103; Радмила Радић, *Држава и верске заједнице*, 379.

¹⁵⁸ Саопштење ванредног заседања Светог Архијерејског Сабора Српске православне цркве, Гласник СПЦ, Београд, 1987, 250.

¹⁵⁹ Radmila Radić, *Verska elita*, 177.

¹⁶⁰ Саопштење ванредног заседања, 250.

¹⁶¹ Радмила Радић, *Verska elita*, 177.

прослава крсног имена, Божића и Васкрса, знатно скраћени периоди постова, ретко или никакво исповедање и причешћивање...

На удару реформи били су и црквени празници који су традиционално били праћени великим народним светковинама. У документима којима је ово питање требало да буде регулисано, прославе Светог Саве, Божића и Васкрса нигде нису експлицитно забрањиване, али су постојале извесне „препоруке” просветним радницима да ђаци не учествују у обележавању ових празника. Опште је позната ствар да су „препоруке“ практично биле наређења чије је непоштовање повлачило оштре санкције.¹⁶² По уредби Министарства просвете НР Србије из 1946. године, прослава школске славе, Светог Саве, морала је бити одвојена од верског обреда, а по закону из 1949, за званичне, школске празнике и нерадне дане признати су 1. и 2. мај, 29. и 30. новембар, 1. и 2. јануар, а за ученике православне вероисповести 7. јануар и дан крсне славе. У пракси се, међутим дешавало да су ученици који би изостали на дан Божића или крсне славе били кажњавани.¹⁶³ Од 1947. године и литије су уврштене у ред забрањених „окупљања”, „са образложењем да органи црквене власти нису поступили по Закону о удружењима, зборовима и другим јавним скуповима”.¹⁶⁴ Посебно занимљив метод десакрализације до тада признатих светиња састојао се у концепту и датумима нових празника. Наиме, новоуведена прослава Дана републике која се због нерадних дана врло брзо усталила као време „свињокоља” (и уживања у разним прерађевинама од свињског меса), поклапала се са првом седмицом Божићног поста, док се прослава Нове године, по новом календару дешавала на почетку последње седмице овог традиционално посног периода. И прослава Дана рада често је коинцидирала са данима Великог, Васкршњег поста, а Првомајски уранак био је поприлично добра алтернатива Ђурђевданском. С обзиром на нагло повећање броја запослених у индустрији и уопште ван пољопривредног имања, о коме је било речи у претходним поглављима, јасно је да је нови „годишњи циклус” обичаја врло брзо био прихваћен као једини могући. Поред овога, на имањима или чак и у самим портама појединих манастира отворане су кафане, грађени базени, спортски центри¹⁶⁵, а и разне летње школе које су манастири били дужни да приме под свој кров, олакшале су продирање „светског духа” у монашки живот. И Завод за заштиту споменика, посебно Републике Србије, дао је свој допринос овом процесу секуларизације. Унутрашња и спољашња рестаурација храмова које је

¹⁶² Димшо Перић, *Прилог проучавању*, 69.

¹⁶³ Радмила Радић, *Држава и верске заједнице*, 228.

¹⁶⁴ Исто, 229.

¹⁶⁵ *Саопштење Ванредног заседања...*, 250

овај Завод обављао најчешће је подразумевала својеврсну „опсаду” црква које су дуго година остајале заробљене зидарским скелама и неупотребљиве за одржавање редовних служби.

Непосредно после Другог светског рата, од свих гласила Српске православне цркве наставио је да излази само *Гласник*, мада је црква и у његовом издавању наилазила на проблеме који су у једном тренутку довели и до обуставе излажења овог листа.¹⁶⁶ Са друге стране, званична штампа била је моћно средство пропагирања идеја комунизма, па су се у њој не ретко налазили написи против цркве као институције, као и они у којима је оспоравана вредност и смисао православне догме. Тако је у наслову једног текста који је поводом Васкрса 1946. године изашао у листу *Република* и који је издвојила Р. Радић, на известан начин садржан читав процес секуларизације на југословенском простору : од појаве идеја просветитеља до развијеног социјализма и комунистичке идеологије. Идеја експлицирана у наслову „Уместо на `оном` данас тражимо спас на `овом` свету”, сликовито указује на правац којим се кретала духовност савременог света.¹⁶⁷

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

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

Разлог због кога смо образовање сврстали у поглавље везано за цркву и процесе атеизације и секуларизације лежи у чињеници да је оно било главни канал преношења нових идеја, те је, као такво, морало бити посветовњачено веома брзо и то прилично оштрим мерама. Секуларизовано школство је било најпозданији залог будућности новог друштва, па су школе убрзо после рата претворене у институције у којима се отворено пропагирао атеизам као научни поглед на свет и у којима су васпитаване младе генерације атеиста.¹⁶⁸

С друге стране, разлог због кога би проблем образовања можда требало разматрати у посебном поглављу је чињеница да се током читаве друге половине 20.

¹⁶⁶ Радмила Радић, *Држава и верске заједнице*, 326.

¹⁶⁷ Исто, 228.

¹⁶⁸ Исто, 341.

века развијала извесна „идеологија образовања“, која је проистицала из концепта модернизације друштва који је, између осталог подразумевао побољшање укупног образовног нивоа становништва. Нова знања требало је да допринесу „променама унутар менталитета, које се могу свести на потискивање традиционалног схватања морала, митова и веровања, на прихватање плурализма у сфери идеја, религија и култура и на измене у животу породице“.¹⁶⁹

Без обзира на већ поменуте идеје просветитељства које су се односиле на реформу образовања, веронаука је, као обавезан предмет у српским (и југословенским) школама изучавана све до краја Другог светског рата. Прво званично оспоравање оваквог концепта школства било је садржано у Упутству НКОЈ-а из 1944. године у коме се позива на изјашњавање родитеља у вези са жељом да им деца похађају веронауку.¹⁷⁰ Исте године донета је и привремена одлука да верска настава не буде више део званичног школског програма, него да се организује факултативно за оне ученике чији родитељи то буду желели.¹⁷¹ Међутим, без обзира на овакве одредбе, те и следеће године, више од 90% ученика било је пријављено за похађање овог предмета, па су власти настојале да применом „других метода“ онемогуће одржавање часова веронауке. Настава је на разне начине ометана, а између осталог, вршено је и застрашивање ђака и родитеља да деца не би похађала часове овог спорног предмета.¹⁷² Вероучитељи су плату примали од државе до 1946. године, а након тога је бригу о њима морала да преузме сама црква. Након вишегодишњег полузваничног спора између цркве и државе, током кога је веронаука била легално одобрена, али се фактички одржавала са много проблема, 1951. године дошло је до доношења службене забране верске наставе усвајањем Закона о народним школама.¹⁷³ Законом о правном положају верских заједница, из 1953. године, школа је и званично била одвојена од цркве. Катихезација се могла обављати у црквеним просторијама и ван времена редовне наставе, с тим што је за њено похађање, као што је поменуто био потребан пристанак оба родитеља и малолетника¹⁷⁴. Број ученика веронауке, посебно у градовима био је релативно висок, све до времена издавања ових законских аката. Судаћи по апелима одређених епископа упућених свештеницима у сеоским парохијама, потоњи су и у наредном периоду показивали мањак агилности што је довело до бржег, а негде и

¹⁶⁹ Ljubinka Trgovčević, nd, 217.

¹⁷⁰ Радмила Радић, *Држава и верске заједнице*, 134.

¹⁷¹ Исто, 189.

¹⁷² Исто, 191; Димшо Перић, *Прилог проучавању питања веронауке*, 68.

¹⁷³ Радмила Радић, *Држава и верске заједнице*, 194.

¹⁷⁴ *Закон о правном положају верских заједница*, 102, 103.(чл. 4, чл. 19)

потпуног одумирања црквеног живота у селу, у односу на онај у граду.¹⁷⁵ Село је и за свештенике постало много мање привлачно, а улога села као „чуvara" народне, а тиме и црквене традиције, током свих ових процеса, а и услед њих, почела је полако да бледи.

О томе да ни наредне генерације политичара нису имале другачији став према верском образовању сведочи један извештај из 1987. године у коме се каже да се „још увек застрашују деца у школама да не би учествовала у верској настави, светосавским и другим црквеним свечаностима."¹⁷⁶

Током овог периода интезивне секуларизације друштва и верске школе су се нашле на удару нових политички стремљења. Иако је законом било прописано другачије, ученици богословија и Богословског факултета нису имали бенефиције као ученици других, лаичких школа, позиве за војску добијали су у свако доба године, а њиховим родитељима је често укидан дечији додатак и могућност здравственог осигурања, односно, бесплатног лечења деце.¹⁷⁷ Сматрало се да ученици верских школа потичу из „непријатељских" породица, па је држава настојала да на сваки начин ограничи рад ових образовних установа. Православни богословски факултет дефинитивно је одвојен из састава Београдског универзитета 1952. године¹⁷⁸, задршавши у овом смислу недефинисан статус до данашњих дана. Број студената овог факултета од 1945 до 1952. године стално је растао. Занимљиво је поменути да је 1952 године, од укупног броја (251), било 44 особе женског пола које нису имале практично никакву „професионалну" перспективу након завршених студија.¹⁷⁹

„Идеологија" образовања, поменута на почетку овог поглавља, односи се првенствено на чињеницу да је школовање омладине постало неприкосновена жеља свих друштвених слојева, која је обележила читаву другу половину 20 века. Већ у првој половини 19 века, законска регулатива школства показала је тенденцију да основним образовањем буду обухваћена сва деца у земљи. Уставом из 1833. године први пут је дозвољено школовање женске деце, а Законом о основним школама, донетим за време министарства Стојана Новаковића, 1882. године испуњена је ранија тежња. „Свако дете које живи у Србији" требало је да похађа основну школу, у трајању од шест, а

¹⁷⁵ Радмила Радић, *Држава и верске заједнице*, 192, 193, 194.

¹⁷⁶ *Саопштење ванредног заседања*, 250.

¹⁷⁷ Димшо Перић, *Прилог проучавању питања веронауке*, 68.

¹⁷⁸ Radmila Radić, *Verska elita*, 181.

¹⁷⁹ Радмила Радић, *Држава и верске заједнице*, 226; Radmila Radić, *Verska elita*, 182.

касније четири године.¹⁸⁰ Међутим, без обзира на ове „напредне“ уредбе, све до периода после Другог светског рата, школство је карактерисала ниска обухватност, посебно уочљива код женске деце.¹⁸¹

Као да су нагло постали свесни тешког живота на селу, после Другог светског рата већина родитеља је желела да школује своју децу, управо да би их поштедела муке земљорадничког занимања.¹⁸² Првенствено су се школовала мушка деца,¹⁸³ док је у новије време ова тенденција почела да узима супротан смер, са епилогом још погубнијим од раније праксе.* Наиме, иако је школовање генерално стимулисало напуштање пољопривреде и села, у време током кога су се примарно школовала мушка деца, рурални егзодус још није био у пуном јеку. Школовање се често сводило на стицање основног образовања, тако да је изван број „школованих“ ипак остајао на селу. Школовање женске деце се, међутим, у новије време, јавља као неприкосновена обавеза родитеља, која се не завршава најнижим степеном образовања. Настављајући школовање у образовним установама другог и трећег степена, женска деца трајно напуштају сеоску средину, дајући свој допринос поремећају старосне и полне структуре села.

Будући да је веронауку у школама заменио марксизам, који је, као нови школски предмет уведен на почетку школске 1952/53. године, школа се показала, као главни агенс атеизације друштва.¹⁸⁴ Генерализација осмогодишњег школовања почетком 50-тих учинила је идеје „новог друштва“ доступним свим друштвеним слојевима и још много више од тога - била је један од главних чинилаца „уклапања сеоске средине у опште друштвене токове“¹⁸⁵. Потоњи су, међутим, морали бити нови и сеоском и градском становништву. Наиме, разлике које су постојале између руралног и урбаног живота тицале су се првенствено економских параметара, док се систем вредности и једне и друге средине кретао углавном у оквирима традиционалне, патријархалне културе. У њој, без обзира на различите манифестације и степене ритуалне партиципације једно уверење никако није довођено у питање, а то је била вера у Божије постојање. Заједнички именитељ већине идеологија и „подидеологија“ које су

¹⁸⁰ Ljubinka Trgovčević, nd, 220, 221.

¹⁸¹ Исто, 225.

¹⁸² Милка Јовановић, *Рад Етнографског института САНУ на проучавању савремених промена у народној култури*, ГЕИ САНУ, XXII, Београд, 1973, 143-149, 145.

¹⁸³ Милка Јовановић, *Стално праћење промена у народној култури на селу*, ЗБЕИ САНУ 10, Београд, 1980, 21-27, 23.

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

¹⁸⁴ Радмила Радић, *Држава и верске заједнице*, 341.

¹⁸⁵ Десанка Николић, *Јавне установе-фактори друштвеног преображаја*, ЗБЕИ САНУ, књига 10, Београд, 1980, 65-72, 68.

пропагиране у Србији и Југославији после Другог светског рата била је тежња да се креира друштво слободно од религијских убеђења и човек који ће сопственим снагама загосподарити својим окружењем. Како је сељачко (будуће градско) становништво чинило већину популације послератне Југославије, јавна делатност разних установа, међу којима се налазила и школа била је усмерена првенствено ка њиховом „просвећивању“.

г) Делатност цркве и унутрашња секуларизација

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

Као што је већ поменуто, Српска православна црква је из рата изашла са нарушеном унутрашњом организацијом, осиромашена, и у људском и у материјалном смислу, али ипак, како је то на први поглед изгледало, на страни победника. Оно што је, међутим цркву повезивало са потоњима био је само заједнички (ратни) непријатељ, док је све друго, па чак и концепција борбе за народно ослобођење, наговештавало потпуно размимоилажење црквених и нових државних власти. Између борбе за националне интересе за које се залагала црква, и социјалне револуције, како је Други светски рат видела КПЈ,¹⁸⁶ налазио се непремостиви јаз који ће учинити да држава и црква у наредном периоду постану оштро супротстављене стране, са неједнаким шансама за успешно делање. Настојања која је Српска православна црква чинила током прве половине 20. века, да отварањем верских школа и Богословског факултета, те оснивањем штампарија и покретањем верских часописа поврати свој углед у народу, била су потпуно обесмишљена третманом који је црква добила после Другог рата.¹⁸⁷ Непосредно након ослобођења, црквене општине су се издржавале искључиво из свог буџета чија су основа били чинодејства, продаја свећа, добровољни прилози, а исто је важило и за манастире и појединачне свештенике.¹⁸⁸ Пошто су верска настава, разне црквене прославе и уопште било каква партиципација у животу цркве били, као што

¹⁸⁶ Radmila Radić, *Verska elita*, 177.

¹⁸⁷ Исто, 173, 176.

¹⁸⁸ Радмила Радић, *Држава и верске заједнице*, 206.

смо видели, ометани на разне начине, црква је покушавала да одржи свој утицај у народу преко црквених одбора, хорова и организовања разних прослава упркос сметњама. Епископи су апеловали на свештенике да своју мисионарску делатност не своде само на проповед у цркви, него да што више одлазе у домаћинства и уопште да активно буду присутни у свакодневном животу додељене им парохије, а верне су опомињали да врше црквене обреде подсећајући их на њихово светотајинско значење.¹⁸⁹ Но, ако се било која од метода којима су комунистички идеолози покушавали да смање друштвени утицај цркве, може назвати „поготком право у мету”, онда је то било лаицизирање брака и осталих обреда из животног циклуса, у којима је до тада црква неизоставно учествовала. Било би можда помало исхитрено закључивати да је овим поступком доведена у питање и сама вера, али специфичан тип религиозности, односно црквености, чија је битна одлика била управо селективна ритуална партиципација, свакако јесте. Руководство СПЦ је, изгледа наивно верујући да се ствар може променити, настојала да у многобројним препискама са државним органима изрази своје незадовољство, или, чак много блаже, да „сугерише”, „предложи”, „брижно опомене” на пропусте који су у новим законима направљени. Такав је био случај управо са *Представком* коју је Савезној влади Д.Ф.Ј. 1945. године упутио Свети архијерејски синод, а у вези са потребом да се одржи црквени брак.¹⁹⁰ У овом документу који је писан крајње снисходљивим тоном и у коме се „мудри законодавац” позива и „подсећа” на принцип да законодавство мора бити израз народне душе, налази се и „пристанак” цркве на евентуално увођење факултативног грађанског брака, као и схватања о карактеру институције брака и важности породице за развој целокупног друштва, о чему ће бити више речи нешто касније. Свештеници су се често оглушавали о нове законске уредбе, па је и то био повод за преписку између Синода и разних министарстава. Посебно се ово односило на непоштовање одредби Закона о државним и матичним књигама и Основног закона о браку, у вези са обављањем обреда крштења, венчања и погребца. Често се, изгледа дешавало, нарочито када су посмртни ритуали били у питању, да су свештеници чинодејствовали без претходног увида у потврду да је промена животног статуса пријављена надлежним државним органима.¹⁹¹ Црква је, за своје потребе могла да настави са вођењем протокола крштених, венчаних и умрлих, али је дотадашње књиге била обавезна да

¹⁸⁹ Исто, 193, 200. *Божјиња посланица патријарха Германа*, ГСПЦ, децембар 1974, 266-267 ?

¹⁹⁰ *Преставка Савезној влади Д.Ф. Ј. за одржање црквеног брака*, ГСПЦ 11 и 12, Београд, 1945, 100-102.

¹⁹¹ *Упутство о вршењу обреда крштења, венчања и сахране у вези са новим државним законима*, ГСПЦ, Београд, 1947, 274-276; *Примена чл. 39. Закона о матичним књигама*, ГСПЦ, Београд, 1947, 276-277.

преда држави, тобож само на увид. Те књиге ни дан данас нису враћене. И поводом овог захтева, одређени број клирика покушао је да пружи отпор, па је забележено да су многи свештеници у младеновачком срезу одбили да закључе књиге, под изговором да за то нису добили наређење од црквених власти.¹⁹² Од половине педесетих година двадесетог века, црква је настојала да узме активније учешће у друштвеном животу, па је почела све чешће да организује верске скупове и манифестације. Ово су најчешће биле прославе већих хришћанских празника, које су из године у годину биле све масовније,¹⁹³ а мора се рећи и све спектакуларније. Елементи спектакла и забаве у овим прославама као разлог учествовања у њима, често су били важнији и од верских и од националних убеђења већине учесника. У истом периоду, дакле од педесетих година, повећан је и број крштења, венчања и погребња обављених у цркви. Од почетка шездесетих, индикативне су и прославе Српске Нове године које су биле све бучније и све чешће праћене шовинистичким испадима.¹⁹⁴ Овај „новокомпоновани” празник, често је и коришћен као извесни друштвени вентил кроз који су избијала затомљена осећања националне припадности, која, јасно је, опет нису имала много везе са верским потребама. Следећи вишевековну традицију, црква је опет идентификована са националним интересима, с тим што се у овом новом контексту, радило о нацији која је остварење својих интереса све мање везивала за базичне хришћанске истине и вредности.

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

¹⁹² Радмила Радић, *Држава и верске заједнице*, 201.

¹⁹³ Radmila Radić, *Verska elita*, 176.

¹⁹⁴ Исто, 186.

омладине.¹⁹⁵ Као једно од кључних изворишта кризе и даље деградације старих вредности, било је истакнуто одвајање цркве од школе, које је такође, макар и посредно, дало свој допринос дестабилизацији породице.¹⁹⁶ Због тога се у овим текстовима, а посебно у посланицама наглашавао значај јединства школе, цркве и породице, при чему је, као најоптималнији облик фаворизована традиционална, патријархална породица. Као посебан проблем третирана је и експанзија идеје о планирању породице и контроли рађања, чему се црква оштро противила, истичући енормно велики број утробних чедоморстава који се као последица ових идеја дешавао у Србији.¹⁹⁷ Из наведене посланице може се закључити да је у порасту био и број ванбрачних односа и бракова без деце, што је црква такође сматрала негативним тенденцијама којима су у питање доведене темељне људске потребе и вредности.¹⁹⁸ Очигледно је, дакле, да је црква основом објективног вредновања морала сматрала религију, чија је догма представљала отелотворење неупитних људских вредности.¹⁹⁹ Због оваквих схватања она је често била на удару критика у којима јој је понајвише замерано одсуство осећања за реалност и токове друштвених промена.²⁰⁰ И заиста, ова критика се мора сматрати оправданом, али уз извесне ограде. Наиме, постојале су унутар Српске православне цркве (бар) две струје чији су се ставови кретали у правцу прогресивних и насупрот њима, конзервативних концепција развоја цркве. Знаменити представник конзервативне струје био је један од најученијих људи у Србији тог доба, владика Николај Велимировић, који је због својих идеја био критикован и чак прогнан од стране државних власти, али није био омиљен ни у црквеним круговима. Његов богати теолошки и филозофски опус представља духовну и интелектуалну одбрану изворног православља које би, као такво требало да одолева и одговара свим друштвеним менама и процесима. Критика хуманизма изашла из пера владике Николаја и његових следбеника, на првом месту архимандрита Јустина ПОповића, није представљала негирање цивилизацијских процеса који су се одвијали у Европи у доба ренесансе, како се на једном месту закључује²⁰¹, него пре сумњу у могућност остварења и есхатолошког оправдања прокламованих циљева ове епохе и њене идеологије.

¹⁹⁵ Жарко Аничкић, *Катихизација младих-њена данашња кретања и усмерења*, Гласник СПЦ, март, Београд, 1983, 51-56, 51.

¹⁹⁶ Исто, 52; Епископ бањалучки Василије, *Извесне појаве код омладине које забрињавају*, ГСПЦ 8, Београд, 1957, 177-180.

¹⁹⁷ *Божјиња посланица патријарха Германа*, Гласник СПЦ; децембар, Београд, 1974, 266-267;

¹⁹⁸ Исто; *Преставка Савезној влади Д.Ф.Ј.*, 101.

¹⁹⁹ Марко Видицки, *Морал - основни закон социјалног живота*, Гласник СПЦ 1, Београд, 1952, 39-42, 40.

²⁰⁰ Radmila Radić, *Uticao razvoja SPC*, 350.

²⁰¹ Radmila Radić, *Uticao razvoja SPC*, 352.

Есхатолошка усмереност људског духа, акцентована у радовима ових црквених „конзервативаца“ давала је циљевима цркве у односу на хуманистичке једну димензију више: димензију у којој све институције „овога“ света добијају нешто другачије одређење и назначење.²⁰² Прогресивне идеје, са друге стране, ишле су ка образлагању потребе интелектуалне одбране вере, која се, како се на истом месту тврди „коначно интелектом не може усвојити“²⁰³. Признавањем закона еволуције, црква је требало да направи компромис са светом и тиме допринесе и општем бољитку и напретку у самој цркви.²⁰⁴ Иако се може рећи да су „прогресивне“ идеје преовладале у Српској православној цркви, одступање од православног аскетизма, није суштински побољшало њен положај и углед. Дапаче, унутрашња секуларизација која је била неминовна последица модернизације, била је истовремено један од битних фактора слабљења друштвеног утицаја цркве. Заузимајући позицију између „царства земаљског“ и „царства небеског“, при чему је „земаљско благо“ најчешће припадало само „посвећенима“ она је себе довела у ситуацију немогућности, а често и немара и према духовним потребама и према свакодневним проблемима своје пастве. Будући да је институционална организација цркве овим скоро у потпуности отуђена од „реалног живота“, вера у њено божанско порекло заиста је постала ствар индивидуалног и личног духовног устројства.

Православна догма и канони утврђени на седам васељенских сабора и изражени кроз апостолска правила, правила светих отаца и одребе помесних сабора остали су непромењени темељ устројства цркве. Тако је барем „на папиру“ изгледало, док пракса сведочи другачије. Победа „прогресивних“ стремљења значила је у суштини преобликовање вере у социјално-политичку доктрину у којој је основно учење цркве о *искупљењу и спасењу* изгубило на значају, па су се многи „напредни“ мислиоци питали, рекло би се, оправдано у датом контексту, о смислу даљег постојања ове институције.²⁰⁵ Изворно хришћанско учење признаје несавршенство људске природе и њену огреховљености, али допушта и поменути могућност искупљења која није условљена безгрешношћу већ само усмереношћу хтења, воље и љубави ка Добру. Нова, незванична концепција претваарала је веру у морални кодекс²⁰⁶, који је, већ по природи моралних закона који своје утемељење немају у религији, супротно очекиваној

²⁰² Владан Поповић, *Православље и проблем хришћана*, 269.

²⁰³ Владан Поповић, *Православна црква*, 303.

²⁰⁴ Исто, 303.

²⁰⁵ Владан Поповић, *Православље и проблем хришћана*, 264.

²⁰⁶ Radmila Radić, *Verska elita*, 165.

слободи, довео „грешника” у безнадно стање, или је једноставно утицао на формирање двојних морала: приватних и јавних, унутрашњих и спољних... Слично идеји израженој у раније навођеном наслову из листа *Република*, либерални (тако их назива Р. Радић) црквени теолози писали су о новим концептима који доносе пуно остварење црквене мисије изражено кроз победу беде, сиромаштва, решавање социјалних проблема, престанак ратова, кроз нови живот, без бола и патње...²⁰⁷ Ове идеје почеле су да преовладавају првенствено међу нижим клиром у Српској православној цркви, паралелно са, на светском нивоу, све активнијим радом Екуменског покрета, а представљале су и солидан основ за прихватање његових доктрина на нашем подручју.

Без обзира на превирања унутар цркве, може се рећи да је она дуго после Другог светског рата била врло опрезна када је било какво осавремењивање било у питању. Ова опрезност била је изразита и у вези сарадње са другим црквама, а посебно са иностраним организацијама које су у основи свог делања имале идеју религијско-политичког уједињења екумене. Српска православна црква је додуше примала помоћ од ових организација, у виду књига и новчаних средстава, али је међу последњима (од свих православних цркава) ушла у Екуменски савет.²⁰⁸ Без претензија да улазимо у комплексност проблема овог светског уједињења који експлицитно није решен ни унутар црквених кругова, рецимо о томе само пар речи. Противници ове идеје којих у знатном броју има у свим православним црквама, образлажу свој став чињеницом већ постојећег јединства унутар сваке од помесних цркава, као и расколом ненарушеним јединством источне цркве.²⁰⁹ Због овога СПЦ до одређеног тренутка није пристајала на заједничке молитве, као ни на догматске компромисе који су у идеји јединства били назначени. На основу писања црквене штампе, као и на основу историјских извора рекло би се да су за српску цркву, по овом питању преломни моменти били Ватикански сабор (1962-1965), Прва свеправославна конференција на Родосу (1961) и Трећа генерална скупштина Екуменског савета цркава, одржана у Њу Делхију (1961). Први од ових догађаја може се посматрати као пропали Осми васељенски сабор који су Васељенски Константинопољски патријарси покушавали да сазову још у првој половини двадесетог века, а са циљем реформисања православне цркве. Исту жељу, сазивања Осмог васељенског сабора, изрекао је на свом рукоположењу, 1958. године и

²⁰⁷ Владан Поповић, *Православна црква каква нам је данас потребна*, ГСПЦ 10, Београд, 1965, 302.

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

²⁰⁸ Radmila Radić, *Verska elita*, 187.

²⁰⁹ Архиепископ Аверкије Џорданвилски, *Света ревност*, Београд, 1998; Александар Каломирос, *Против лажног јединства*, Београд, 1994. *Enciklopedija živih religija*, Београд, 1992, pod Pravoslavne crkve.

папа Јован XXIII, али се због несагласности осталих цркава овај несудељени васељенски „састанак” претворио у римо-католички, коме су као посматрачи присуствовали и представници других хришћанских вероисповести.²¹⁰ Како се на једном месту тврди, представници српске православне цркве су тек под притиском државних органа пристали да на овај концил пошаљу своје представнике²¹¹. Међутим, одушевљење са којим се о томе писало у црквеној штампи сведочи да је у самој цркви већ било присталица идеје светског уједињења цркава.²¹² С друге стране, пошто је међу православним теолозима и свештеницима тог времена било и оних који су били „блиски” властима, ове написе могуће је посматрати и као последицу те „сарадње”. Генерално, о ономе што се на овим састанцима десило писано је као о активностима које цркву ослобађају назадњаштва, сједињују са „осталим” светом и воде у „будућност”, у 21. век. Напредне идеје изнете на њима тичале су се даљег развоја појма слободе, положаја жене у цркви и друштву, увођења жењеног епископата у православну цркву, скраћивања богослужења и постова, поједностављивања одеће свештеника, увођења новог календара и мешовитих бракова.²¹³ Значај Ватиканског сабора наглашаван је због декрета о религијској слободи, који је у нашој црквеној јавности протумачен као непроцењив допринос развоју појма слободе уопште. У једном тексту у Гласнику СПЦ се чак давала подршка групи професора неког универзитета у Америци која је била отпуштена јер се залагала за веће академске слободе и за већу слободу жена у Католичкој цркви. У коментару се овај гест недвосмислено повезује са одлукама сабора у Ватикану.²¹⁴ Анатема, која је као санкција потпуног изопштења успостављена на признатим васељенским саборима, на поменутом Ватиканском концилу, како се на једном месту тврди, укинута је.²¹⁵ Међутим чини се да је овакво виђење ствари помало искривљено јер је овај сабор само био први на коме није изречена ни једна анатема. Пошто су овом казном, по традицији, кажњавани јеретици, „укидање” анатеме може се протумачити чињеницом да се било какво јединство цркава не може замислити без догматског компромиса, који је међутим, могућ само у случају напуштања темељних верских истина.

²¹⁰ Архиепископ Аверкије, нд, 38; Ч. Драшковић, *Пут цркве у 21. век* ГСПЦ 3-4, Београд, 1965, 124-126; *Енциклопедија живих религија*, под Јован XXIII.

²¹¹ Radmila Radić, *Verska elita*, 187.

²¹² Ч. Драшковић, нд, 124; *Будућност религије*, ГСПЦ, јануар, Београд, 1966, 328-331.

²¹³ Архиепископ Аверкије, нд, 38; Девора Белоник, *Феминизам у Хришћанству*, Београд, 2002, 103; *Ватикански сабор и академска слобода*, ГСПЦ децембар, Београд, 1965, 434;

²¹⁴ *Ватикански сабор...434*

²¹⁵ *Укидање анатеме*, ГСПЦ децембар, Београд, 1965, 433

Занимљиво је поменути да „проекуменска” политика унутар СПЦ никада није званично дефинисана, нити су њени представници били легитимно присутни у црквеној јавности. Осим генералног става о непроменљивости основних учења цркве, њено руководство се чак никада није званично изјаснило по питању овог покрета. Ипак, ако се може судити по све учесталијим контактима и са Католичком црквом и са Светским саветом цркава, као и по невешто „прокријумчареним” екуменистичким идејама²¹⁶, СПЦ се ускоро може наћи у ситуацији нужности спровођења озбиљних реформи.

Унутрашњу слабост Српске православне цркве, посебно током њене новије историје представљало је и свештенство. Познато је да је у српском народу, паралелно са позитивним имиџом и угледом, уз свештенике ишао и онај негативни стереотип који се понајвише тицао њиховог односа према материјалним вредностима. Високе цене свештених чинодејстава, незаинтересованост свештеника, те њихова недисциплина и непоштовање основних „правила службе” у великој мери су помогли процес секуларизације и атеизације у Србији.²¹⁷ Поред тога, попови су често били необразовани или само са завршеним богословијама. О потоњима је још владика Николај Велимировић писао да представљају „корен зла” српског народа²¹⁸ јер се у њима будући клирици уче свештеничком „занату”, а не богослужењу. Политици нове државе ишло је у прилог да у што већој мери ослаби цркву управо изнутра, па су њени чиновници(државни) настојали да изазову поделе међу свештеницима. „Своје људе” држава је имала међу свештеницима који су били чланови партије, од којих су неки чак писали о штетности обичаја славе, потреби укидања мушког монаштва, замене свештеничких мантија цивилним оделом и сличним потезима који би „унапредили” живот цркве.²¹⁹ Битан фактор сарадње са државним органима био је и Савез удружења свештеника који је својим активностима настојао да верску делатност цркве сведе на активности из домена социјалног и културног рада.²²⁰

²¹⁶ Тако се у недавно објављеној студији Деворе Белоник, *Феминизам у хришћанству*, осим недоследно преведеног наслова, може наћи, од стране редактора и преводиоца, иначе професора на Теолошком факултету у Београду, „налепљено” поглавље о закључцима Свеправославног саветовања одржаног на Родосу, 1988, које изворном тексту студије не припада. Види: Девора Белоник, нд, 89; Aleksandra Ravićević, *Granice ravnopravnosti*, Kultura 105/106, Beograd, 2003.

²¹⁷ Верица Грбић и Милица Весковић, нд, 77; Miomir S. Naumović, *Religija u seoskom i prigradskom prostoru*, Religija i razvoj, JUNIR Niš, 1995, 196-200, 199; Radmila Radić, *Verska elita*, 161, 167, 183.

²¹⁸ Митрополит Амфилохије Радовић, *Предговор*, Изабрана дела владике Николаја, Београд, 1996, књига I, 9-22, 10.

²¹⁹ Радмила Радић, *Држава и верске заједнице*, 327.

²²⁰ Исто, 321.

д) Епилог

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

Ако је судити на основу партиципације у верским обредима, секуларизација је, барем у првих двадесетак година после рата била виднија у градским срединама.²²¹ Међутим, већи број венчања, крштења и погребња обављених под окриљем сеоске цркве пре треба посматрати као израз традиционалне религиозности, јер су и у градовима и у селима током недељних и празничних богослужења цркве биле празне, пракса исповедања, поста и причешћивања је нестајала, а лична религиозност је све више попримала форму сујеверја, страха од неиспуњења дужности и вере у постсјање неке безобличне „више силе“ са којом је често успостављан контакт магијске природе. Село и сеоска породица посматрани кроз идеалистичку призму, доста дуго су некритички узимани као „нетакнуто“ језгро српске вере и традиције.²²² Чињеница је, међутим да су реалне и то дубинске промене сеоске средине биле замагљене „традиционалним“ формама живота конзервираним специфичним економским факторима. Практично су у руралним подручјима само посмртни ритуали остали нераскидиво везани са црквом док је број црквених крштења, а посебно венчања био у опадању.²²³ У вези са склапањем брака треба поменути да је смањен број црквених венчања био у вези, између осталог и са генералним порастом броја ванбрачних заједница и са становишта црквеног и са становишта грађанског права. Но, о томе ће касније бити нешто више речи. Специфичан вид атеизације на селу био је подстакнут и мањом активношћу сеоских свештеника, а бирократизација цркве и уопште разочарење оним што је она нудила довело је до умножавања различитих верских секти.²²⁴

²²¹ Исто, 384.

²²² Миомир С. Наумовић, *nd*, 198; Мировслав Ахтик, *Утицај религиозних сеоских породица у Србији на формирање религиозног уверења код њиховог потомства*, *Sociologija sela*, 31-32, Загреб, 1971, 211-214, 213.

²²³ Ласта Ђаповић, *Нека питања из обичајног живота*, ЗБЕИ САНУ 10, Београд, 1980, 134-137, 134.

²²⁴ Радмила Радић, *Држава и верске заједнице*, 193; Миомир С. Наумовић, *nd*, 199.

Истраживања показују да се опадање значаја религије за свакодневни живот и пројекције будућности посебно манифестовало код омладине.²²⁵ Оваква ситуација била је логична последица не само секуларизованог образовања и идеолошког притиска, него и чињенице да је новим концептом друштвеног устројства улога васпитавања појединца била скоро подједнако подељена између породице и друштвених институција.

Било како било, све до осамдесетих година двадесетог века, религиозност, макар и формалне природе била је присутнија у сеоској средини. Наступањем најпре економске, а затим и друштвене и политичке кризе на простору тадашње СФРЈ дошло је до потребе за ревитализацијом религије и генерално, ретрадиционализацијом друштва, при чему урбана средишта, посебно већи градови постају жаришта ових неформалних „покрета“. Без обзира на најављени „крај хришћанства“²²⁶, црква је на крају другог миленијума поново постала битан друштвени чинилац, чија се реанимација свакако може и мора посматрати из различитих углова. Посматрано очима утилитаризма који се јавља као битна одлика научног и шире, јавног мњења у поменутом периоду, логично је било у овим процесима видети средства политичких стратегија и програма, а тиме и погодно тло политичких манипулација. Ово је посебно било наглашено због повезаности верског и националног идентитета који је и у новијој историји СПЦ био стављен у први план, као и због чињенице да је и сама црква своју нову шансу дочекала са битно измењеним „стилом“. Унутарцрквени дух модернизације и компромиса са „спољним“ светом често је резултовао површним односом према неофитској пастви и њеним потребама. Да би што успешније пропагирала своје истине црква је и сама постала организатор и актер многих масовних спектакала, док су црквени врх, а често и сами свештеници остали у приличној мери отуђени од верника²²⁷. Супротно агилности у овим спољашњим активностима, различита чинодејства вршена у цркви и у домовима верника често су скраћивана и извођења са много мање жара и усрдности. Чињеница је да је и нова религиозност имала различита утемељења и манифестације. Оно што је неоспорно било у порасту био је број обреда животног циклуса извршених у цркви, а у порасту је био и број разлога због којих су они изведени баш на тај начин. Потреба за истицањем националног идентитета, затим произвољна тумачења и нагађања о српској традицији, као и „романтичарски“ мотиви

²²⁵ Miroslav Ahtik, nd, 213.

²²⁶ Radomir B. Đorđević, *Hrišćanstvo na kraju II milenijuma (realnost-budućnost)*, Junir 2001, 24-28, 25.

²²⁷ Вера Грбић и Милица Весковић, нд, 77; Radmila Radić, *Verska elita*, 188.

преовладавали су у спектру горе поменутих разлога.²²⁸ Због тога изгледају логични закључци појединих аутора да у процесу ревитализације религије у Србији нема превише елемената праве побожности већ да ту преовлађују опет формализам и сујеверје.²²⁹ У овим радовима остају међутим без објашњења појаве све већег броја, посебно младих, људи који редовно учествују у недељним и празничним богослужењима у градским црквама. Може се рећи да, генерално, у савременом научном мњењу преовлађује схватање да је до ревитализације традиционалних вредности и реafirмације православља и цркве уопште, у југословенском друштву дошло због његове немогућности да „одговори изазовима демократизације“, те да су ове појаве нераскидив део процеса транзиције и неизоставна последица социјалне кризе.²³⁰ При томе тумачења нови (стари) упоришта личног и колективног идентитета углавном садрже негативну конотацију која се односи на схватање да припадност друштву изражена кроз вредности националног и религијског наслеђа чини појединца мање слободним и толерантним.²³¹ Имајући своју основу у појавама екстремног национализма и шовинизма који је у току последње деценије 20. века био присутан на читавом подручју СФРЈ, овакво схватање ипак има битан недостатак у одсуству увида у разлику између изворне вере и политичких манипулација њеним истинама.

Тешко је рећи да ли је реактуелизација религије настала искључиво као резултат друштвене кризе или би до ње, с обзиром на последице недостатка базичног репера вредности свакако дошло. Но, без обзира на разлоге отпочињања овог процеса, као и на његова различита тумачења и употребу у различите сврхе, његов основ чини реално постојећа индивидуална потреба за успостављањем континуитета са тековинама националне историје која у себи садржи одговор на темељна питања идентитета и система вредности.

²²⁸ Aleksandra Pavićević, *The Wedding Act in Serbia in the Light of Social Changes- A Study of Traditional and Contemporary Ceremony*, ГЕИ САНУ L-LI, Београд, 2002-2003, 79-86, 83; Vesna Dušković, *Crkveno krštenje kao oznaka etničkog identiteta*, Simboli identiteta, Zbornik radova HED, Zagreb, 1991, 177-183, 177.

²²⁹ Jovan Živković, *Religioznost u srpskoj tradicijskoj kulturi kroz upotrebu rada i delovanja u narodnim poslovicama i izrekama*, Religija i razvoj, JUNIR, Niš, 1995, 172-185, 176; Radmila Radić, *verske elite*, 153; Tomislav Žigmanov, nd, 44.

²³⁰ Ljubiša Mitrović, *Pravoslavlje-štit i bedem protiv duhovne kolonizacije*, Junir Niš, 2001, 132-134, 132; Radmila Radić, *Verska elita*, 188.

²³¹ Đorđe Stanković, *Savremena antinaučnost i modernizacija Srbije*, Srbija u modernizacijskim procesima I, 211-216, 216.

5.2) „Демократизација“ брака

Свака идеологија која је у основи имала промену базичних друштвених структура и културних вредности, што је свакако био случај са комунизмом, морала је своје дејство да усмери првенствено на „срце“ њихове репродукције: брак и породицу. Методи којима се приступало трансформисању ових установа били су вишеструки- од већ поменутих економских мера и дејства локалних органа самоуправљања, преко пропаганде путем мас медија, до нових законских норми. Најчитљивије, са ове временске дистанце, делују промене изражене кроз постулате новог законодавства, међу којима је основни био онај који је налагао одвајање права и морала. Иако је прокламовани циљ социјалистичког законодавства био што већа морализација права, оно је највећим делом остајало ван морала, чак је понекад „ишло и против њега, водећи рачуна о потреби правне (и друштвене) сигурности.“²³² И међу творцима нових закона преовладало је убеђење да између обичајних и социјалистичких норми нема знатније разлике, али је реално стање ствари сведочило супротно: нови концепт права био је радикално другачији од затеченог обичајно-правног система.²³³ Потоњи је представљао мешавину народних и канонских норми које су, посебно када се ради о поменутих институцијама, биле управо одраз владајућих схватања моралности.²³⁴ Идеја „чишћења“ права од морала била је, колико узрок, толико и нужна последица темељне промене у схватању суштине брака. Будући да се брак у хришћанском учењу сматра светом тајном и да је као такав био прихваћен и одржаван и у народној традицији, он је, све до после Другог светског рата спадао под надлежност црквених власти. Радикалним одвајањем цркве од државе брак је постао врста друштвеног уговора за чије регулисање је била одговорна искључиво држава. И, док је црква својим канонима настојала да утиче на суштину брака, која је свакако (више) моралне него правне природе, развој новог законодавства је кренуо путем добровољног одрицања од уплитања у моралне сфере брачних односа, прихватајући као свој основни задатак њихово уско правно уређење.²³⁵ Тешко је већ на овом месту не направити опаску која се тиче везе горе реченог и претходног поглавља о процесу атеизације. Наиме, искључујући, полако, али

²³² Радомир Лукић, *Улога правника у уношењу морала у право*, ГЕИ САНУ XXXII, Београд, 1983, 27-32, 27.

²³³ Радомир Лукић, *Наше ново праве и сељачко друштво*, Глас САНУ CCLXXX, Одељење друштвених наука 15, Београд, 1971, 145-159, 149, 152; Љиљана Гавриловић, *Судска пракса као начин превазилажења колизије између обичајног и позитивног права*, ЕС VIII, Београд-Крушевац, 1987, 141-145, 142

²³⁴ Александра Павићевић, *Народни и црквени брак*.

²³⁵ Илија Бабић, *ид*, 19; *Представка Савезној влади ДФЈ за одржање црквеног брака*, 100.

сигурно веру у есхатолошко „оправдање“ и утемељење земаљских институција, а истовремено и могућност законског регулисања питања морала, ново друштвено уређење настајало је као систем без апсолутних вредносних репера. Једина апсолутна истина која се из овакве поставке могла пројавити била је да је све релативно. С обзиром на прокламоване хуманистичке идеале, као једини могући носилац и „поседник“ те истине јавио се човек - појединац са својом савешћу, која је, „растерећена“ нормативне санкције била принуђена да трага за подношљивом мером дате слободе. Ослобођење појединца, а са њим и брака и породице од ауторитета традиционалног система вредности, као императив политике социјализма, учинило је да су, како је примећено у једној студији, људске слободе постале „дух и демон новог законодавства“²³⁶ и додала бих, не само законодавства које је било само медијум настајуће идеологије, већ комплетног друштва на свим његовим инстанцама.

Дакле, на удару „ревизије“ првенствено се нашла традиционална концепција смисла и циља брачне заједнице, затим друштвене улоге породице и унутарпородичних односа, а паралелно са овим радило се и на разбијању табуа и норми које су се тичале схватања полног морала и односа међу половима.

Може се рећи да је законска реформа била спроведена кроз три основна захвата. Први се тичао промене структуре имовинских односа унутар породице. Наиме, иако је колективизам требало да буде једна од главних црта социјалистичког права, оно је, у вези са породичном својином преузело схватање које је било карактеристично за права капиталистичких земаља. Овде се радило о индивидуалистичком концепту својинског права, по коме је оно пренесено са колектива (породице) на оца породице чиме је правно било омогућено самовољно отуђивање, првенствено непокретних добара, без сагласности пунолетних чланова породичне заједнице.²³⁷ Други захват био је истовремено и једна од најбитнијих тековина револуције која се показала као доктрина са можда најширим и најдалекосежнијим спектром последица по брак, породицу и питања полног морала. Ради се о чињеници да је новим законом, по први пут била прокламована једнакост полова у наследним правима.²³⁸ Законском реформом су генерално биле проширене слободе сваког од супружника и одвојени лични и

²³⁶ Марко Младеновић, *Права и дужности*, 616.

²³⁷ Радомир Лукић, *Наше ново право*, 153; Никола Павковић, *Традиционално право и савремена сеоска породица*, ГЕИ САНУXXXII, Београд, 1983, 41-45, 42.

²³⁸ Milica Sentić, *Karakteristike razvoja sklopljenih i razvedenih brakova u Jugoslaviji*, *Stanovništvo* 4, Beograd 1964, 329-339, 329. Никола Павковић, нд, 42

имовински односи.²³⁹ Потоњи су регулисани законом, док су лични, будући из домена морала регулисани нормама које су, међутим различито тумачене од стране различитих правника. Наиме, по неким ово су биле норме без императива, тако да је њихово поштовање у потпуности остављено вољи брачних партнера, док су други сматрали да и моралне норме треба сматрати императивним, јер је то једина могућност ограничавања слободне воље које је нужан услов и унутрашње и спољашње функционалности брачне заједнице.²⁴⁰ Но, у оквирима концепције модерног друштва било какво ограничавање личних слобода, посебно они везаних за полни морал, било је неприхватљиво. Било како било, ови односи су остајали без правне санкције, у оном смислу у коме је она постојала у обичајном праву, што је резултирало знатном променом у демографским и културолошким одликама брака у Србији.

Суштински реформски поступак био је ипак онај који се тицао већ поменуте јурисдикције над питањима брака, која је са цркве пренета на државне органе. Наиме, иако по уставним решењима из 1921. и 1931. године у Југославији није било државне цркве, највеће верске заједнице задржале су неке функције државе као што су биле регистрација рођења, венчања и смрти и надлежност над брачним споровима. Све до 1945. године, у Југославији, са изузетком Војводине, није било цивилног брака.²⁴¹ Првим послератним уставом, институције брака и породице прешле су у потпуну надлежност државе. Исте године када и нови устав, 1946. донет је и Основни закон о браку и породици (даље:ОЗОБ), као и Закон о државним матичним књигама, којима је прописано да је једини, са становишта позитивног права признат брак, онај склопљен пред надлежним државним органима и заведен у државне матичне књиге. Закон је допуштао и црквено венчање, али као факултативно и то само након обављене регистрације.²⁴² Законска начела о брачним и породичним односима изражена у ОЗОБ-у, мање више су преузимана и у каснијим законима који су доношени на савезном и на републичком нивоу, па су она присутна и у Закону о брачним и породичним односима (даље: ЗБПО) из 1981. године који је био на снази све до 2004. године, када је Скупштина Републике Србије донела Породични закон.²⁴³ Српска православна црква је са друге стране прогласила да грађански брак неће сматрати вредним за своје чланове,

²³⁹ Marko Mladenović, *Podruštvljavanje porodičnog prava u Sr Srbiji*, Porodica i društveni sistem, ur. Olivera Burić, ISP, Beograd, 1980,359-374, 363.

²⁴⁰ Исто, 264; Зоран Поњавић, *Брачни уговор*, Анали Правног факултета у Београду 5, Београд, 1995, 519-530, 523.

²⁴¹ Радмила Радић, *Држава и верске заједнице*, 195.

²⁴² Исто, 199.

²⁴³ Илија Бабић, нд, 507; *Службени гласник Републике Србије*, бр 18,од 24.фебруар, 2005.

али је била принуђена на поштовање закона по коме свештеници нису смели да обављају венчања без увида у документ о претходно извршеној регистрацији пред матичарем.²⁴⁴

а) Склапање брака у два чина

За одређени број грађана Србије склапање брака заиста је представљало церемонију у два чина. Ово произилази из чињенице да црквено венчање није никада у потпуности напуштено, мада је број бракова озваничених у цркви све до осамдесетих година 20. века био врло мали. Овај тренд је био нарочито изражен у градским срединама, док је у селима венчање са благословом цркве било чешће јер се, захваљујући дугом практиковању усталило као нераздвојни део обичаја и традиције, која је једно време заиста била „конзервирана“ у сеоским срединама. Међутим, чињенични правни дуализам и „необавезност“ грађанске регистрације погодовао је порасту броја невенчаних бракова на селу. Но, као што је већ наговештено, ревитализација религије до које је у Србији дошло у последње две деценије 20. века донела је са собом и повећан број чинодејстава везаних за крштење и венчање. Овај процес био је посебно изражен у градским срединама у којима, нарочито од деведесетих година, црквено венчање постаје скоро правило.²⁴⁵ Треба напоменути и то да су се током читавог периода релевантног за ову студију осим промена у статистичком билансу дешавале и оне које су биле у вези са садржајем и формом ритуала. Када је реч о црквеној церемонији, ово се посебно односи на тенденцију њеног скраћивања и изостављања неких „административних“ формалности, док и један и други чин венчања карактерише све већа „спектакуларизација“ која одговара имици савременог потрошачког друштва.²⁴⁶ Може се рећи да управо разлика између чина венчања и грађанске регистрације представља најсажетије сведочанство промене у схватању и дефинисању смисла брачне заједнице, па ћемо зато овде покушати да укратко изложимо њихов аналитички опис и компарацију.

²⁴⁴ Илија Бабић, нд, 200; *Закон о положају верских заједница*, ГСПЦ, 1953, 102-103

²⁴⁵ Александра ПАвићевић, *Склапање брака у савременом српском друштву*, Два обрета и њихова анализа, Обичаји животног циклуса, ПИЕИ 48, Београд, 2002, 279-291.

²⁴⁶ Мирослава Лукић-Крстановић, *Продукција свадбене светковине*, Животни циклус, Етнографски институт САНУ и Музеј, Софија, 2000, 211-223.

а.а) Први чин

Припреме за црквено венчање су двоструке. Оне подразумевају прикупљање докумената који су, као обавезни, прописани црквеним брачним правом. То су породични родослови, чија је сврха да се отклони било каква могућност постојања брачне забране или сметње у виду сродства између будућих супружника, уверење пароха надлежног за венчање о „слободном стању” женика, односно, невесте и извод из матичне књиге склопљених бракова да су лица која желе да склопе брак у цркви извршила „регистрацију” пред надлежним државним органима.²⁴⁷ Подношење последњег документа свештенику који треба да изврши венчање, прописано је и државним законима о браку, али се данас на томе не инсистира као раније. Дакле, могуће је обавити црквено венчање и без претходно обављене грађанске регистрације, из чега произилази и извесна могућност формалне полигамије- односно (теоријска) могућност да једна особа буде и у црквеном и у грађанском браку, али са два различита лица. Породични родослови су у потпуности избачени из праксе, а што се тиче провере (не)постојања брачне забране у виду сродничког односа будућих супружника, рачуна се на њихову савесност и савесност њихових родитеља,. Поред тога, у три узастопна недељна дана, уочи венчања оба пароха (и младин и младожењих, уколико су из различитих парохија) врше оглашавање венчања, обавештавајући присутне парохијане о томе ко ће се са ким венчати и позивајући их да саопште уколико знају за постојање било какве брачне забране у одређеном случају. У посебним ситуацијама, када се из неког разлога жури са склапањем брака (најчешће се овде ради о бременитости будуће невесте), може бити донета одлука о „разрешењу од огласа“, што бива заведено у матичним књигама венчаних при цркви.

Други део припреме представља предбрачни испит који обавља парох веренице и који се састоји у упућивању брачника у смисао који браку даје православна црква, као и њиховом подучавању основним молитвама и правилима хришћанског живота. На предбрачни испит, младенци долазе са брачним сведоцима, који се у народу погрешно називају кумовима.²⁴⁸ Испит се наставља у цркви где се читају молитве и будућим младенцима постављају иста питања која ће им бити постављена и током чина венчања. Данас се овај други део испита обично изоставља односно бива обављен на сам дан

²⁴⁷ Бранко Цисарж, *Црквено право II*, Београд 1973, 120.

²⁴⁸ Ово произилази из старе праксе да се, као сведок на венчању узима особа која је крстила дете. По учењу православне цркве, кумство је искључиво веза која настаје између неофита и онога који га је крстио.

венчања. Предбрачни испит је валидан докле год се не поништи и представља брачну сметњу за ступање у брак са трећим лицем.²⁴⁹

Заруке су, по канонском праву имале исти значај као и брак, па се онај који је из ма којег разлога прекинуо веридбу(чак и у случају смрти вереника или веренице) и венчао се са другом особом, сматрао другобрачним. Да би „ублажила” овај закон, црква је временом укинула обичај ранијег заручивања, те се и он данас обавља непосредно пред венчање.²⁵⁰

С обзиром да је по православном учењу брак света тајна, чин црквеног венчања устројен је и усмерен у правцу освећивања брачне заједнице и упућивања (кроз молитве и ритуал) младенаца у светотајински живот. У православној цркви венчање је некада обављано у оквиру Свете литургије која представља централни „догађај” хришћанског живота.²⁵¹ Како и зашто је дошло до одвајања чина венчања од литургије, образложено је у студији о народном и црквеном браку²⁵², па се овде нећу на томе задржавати. Само бих напоменула да је данас све чешћи случај да млади захтевају да буду венчани у склопу свете литургије, с тим што се овде ради о особама које и иначе редовно учествују у животу цркве.²⁵³

Сам обред црквеног венчања детаљно је описан у православној литератури²⁵⁴ (чија су издања и наслови данас све многобројнији), тако да ћу се овде задржати само на неким његовим деловима.

По црквеним прописима, венчања се обављају у преподневним часовима, најчешће суботом или недељом, после литургије. Обред почиње чином заручења током кога се будући младенци „прстенују” и читају се молитве сличне онима које ће се читати и током обреда венчања. Дакле, на почетку обреда, младенци стоје испред царских двери (олтара), човек, са десне стране окренут икони Христовој, а жена, са леве, окренута икони Богомајке. Тако се састају испред тог праобраза брака, који је основа православног схватања и тумачења ове свете установе.²⁵⁵ Њихове бурме се налазе на светом престолу чиме је извршено њихово освећење. Уводна молитва је иста као на почетку литургије и сваког обреда који се у цркви обавља, што сведочи о јединству светих тајни са централним делом живота цркве. Молитве које се даље читају су молбе

²⁴⁹ Бранко Цисарж, нд.121.

²⁵⁰ Исто,124.

²⁵¹ Епископ бачки Иринеј (Буловић), *Поредок чина венчања у склопу свете литургије, у Православни брак и породица*, Светигора, Цетиње, 1995, 45-46,45.

²⁵² Александра Павићевић, *Народни и црквени брак*, 25.

²⁵³ Александра Павићевић, *Склапање брака*, 282

²⁵⁴ *Чин заручења и венчања*, у *Православни брак и породица*, 27-44.

²⁵⁵ Павле Евдокимов, *Тумачење чина свете тајне брака*, *Православни брак и породица*,47

Богу за: спасење душе, мир света, јединство Цркве, свети храм и оне који у њега улазе, епископа, клир и „раба и рабу Божију” „Жеље” које се кроз молитве изричу, недвосмислено сведоче о пожељним вредностима и односу супружника. То су молбе „да им Бог пошаље савршену и мирну љубав и помоћ”, „једномислије и постојану верност”, „беспрекорно живљење и делање”, „чеда на наследство рода”, „частан брак и брачну постељу неоскрвљену”, као и да све сачува „од сваке невоље, гнева, опасности и нужде”.²⁵⁶ У централном делу обреда заручења, вереницима се стављају бурме, прво човеку, па жени, које потом „кум” три пута размењује: са женикове на невестину руку и обрнуто. По теолошком тумачењу, овај поступак симболише узајамно преузимање судбине, док се сам прстен узима као „залог” верности (међусобне верности супружника и њихове заједничке верности истинама православне вере и Богу).²⁵⁷

Обред венчања обавља се на средини цркве. Уводна, литургијска молитва, *Благословено Царство Оца и Сина и Светога Духа сада и увек и у векове векова*, којом се отвара димензија простора и времена вечности, (што, по учењу, и јесте димензија у којој литургија егзистира), чита се после молитве у којој се „препоручује” страх Господњи и говори о ономе што је обећано онима који се Бога боје и после питања о слободној вољи младенаца да ступе у брак (питање се прво поставља младожењи). Затим свештеник изговара исте молитве као и током обреда заручења, истичући поново нужност очувања светиње и неговања хришћанских врлина, кроз верност, међусобну љубав и милосрђе.²⁵⁸

Молитве у којима се говори о чину стварања и забрани „људског мешања” (*што је Бог саставио, човек да не раставља*) у оно што је у надлежности самог Бога, као и директно обраћање и позивање Бога да „пружи руку из светог обиталишта и сједини у једну плот” Своје слуге, претходе централном делу обреда венчања, наиме стављању круна, „венаца” на главу младенаца.²⁵⁹ Након тога читају се текстови (из Посланице Ефесцима св. апостола Павла и јевањђеље по Јовану) у којима је истакнут унутрашњи поредак и однос мужа и жене који црква проповеда, као и благослов који брак има од стране самог Господа Исуса Христа.

На крају, после поновних молитви за милост, живот, мир, здравље, спасење, светост, безгрешност, опроштај грехова, као и за све присутне, посебно за „свадбене функционере” (кума, старог свата, девера), свештеник даје младенцима да пију

²⁵⁶ *Чин заручења и венчања*, 29,30.

²⁵⁷ Павле Евдокимов, нд.48; *Чин заручења и венчања*, 31.

²⁵⁸ *Чин заручења и венчања*, 32-35.

²⁵⁹ Исто, 36-38.

освећено вино (што је остатак обичаја причешћивања на дан венчања), а затим их води у кружни опход (он је некада вршен око цркве, а данас се врши у цркви око сточића, на коме стоје реквизити потребни за обред).²⁶⁰

Сам опход, с обзиром на симболику круга, симболише вечност, чиме и пут брачног живота бива смештен у „осовину вечности”, односно, пут брачника постаје њихов заједнички пут ка вечном животу.²⁶¹

Иако је, као што сам више пута напоменула, у оквиру одређених форми црквеног обреда и пратећих формалности, временом долазило до извесних промена²⁶², па се и данас у неким црквама примећује тежња да се обред венчања скрати, суштина обреда је остала иста, а самим тим и порука коју он носи.

За изношење темељнијег теолошког тумачења брака, било би потребно много више простора него што овде имамо. Зато ћу изнети само основне елементе на којима ово богословље почива, а који су „читљиви” из молитава које прате црквени обред венчања.

По дефиницији, коју у својим канонима истиче православна црква, брак је света тајна љубави и заједнице брачника у времену и вечности; он је одређен као јединство двеју особа у једном бићу и суштини, као сједињење у једно тело и једну душу, али у својству двеју личности.²⁶³

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

²⁶⁰ Исто, 39-42.

²⁶¹ Павле Евдокимов, *нд.*, 53.

²⁶² Вилма Нишкановић истиче да је црква, у послератном периоду, у жељи да привуче што већи број верника, чак чинила уступке у смислу одобравања венчања током постова. Ја бих, међутим, истакла, да је црква увек чинила ове уступке у изнимним ситуацијама и да су они дозвољени по црквеним канонима. Види: Вилма Нишкановић, *Неке карактеристике свадбених обичаја у Београду на примерима општине Стари Град и Нови Београд*, ЕС I, Београд, 153-166, 162.

²⁶³ А. Богдановић, *Света тајна љубави, Православни брак и породица*, 5.

задобити они који одговоре овом позиву), многобројни пород, љубав према деци, верност и „неукаљаност брачне постеле” (у правцу чега је усмерен највећи број молитви), и милосрђе. Последња врлина, као и стално помињање у молитвама читаве заједнице, породичне и црквене, даје „уговору” и друштвени (да не кажемо, секуларни) значај, односно, говори о концепту брачне заједнице, као основне социјалне заједнице из чијег „исправног” устројства проистиче добробит за читаво друштво.

а.б) Други чин

Грађанско венчање обавља се у свечаној сали општине, а од скора и на мање формалним местима, по избору младенаца²⁶⁴, на начин прописан Законом о браку и породичним односима (из 1980,1988,1993,1994), који је основни извор породичног права у Републици Србији.²⁶⁵

Заруке као врста посебног и на одређени начин склопљеног правног уговора, по овом Закону не постоје, мада се у одређеним његовим одредбама будући супружници помињу као „вереници”. Ипак, треба поменути да је, да не би довео у питање слободу одлуке за склапање брака, Савезни врховни суд веридбу посматрао у светлу народног обичаја, негирајући јој било каква правна дејства. Из истог разлога судски органи нису испитивали кривицу за раскид веридбе, нити утврђивали обавезу повраћаја веридбених дарова и накнаде материјалне штете.²⁶⁶ Следствено томе, ван граница закона остала је и евентуална морална штета.

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

Матичар је дужан да, на основу изјава лица која желе да ступе у брак, а по потреби и на други начин, провери постоји ли која од брачних сметњи или забрана.

²⁶⁴ Мирослава Лукић-Крстановић, *Продукција свадбене светковине* 213.

²⁶⁵ Током писања ове студије, Скупштина Републике Србије 2004. године донела је Породични закон, у коме није било битних измена које би се тицале самог протокола регистрације супружника.

²⁶⁶ Марко Младеновић, *Петнаест година примене породичног законодавства у новој Југославији*, *Анали Правног факултета у Београду* 4, Београд, 1961, 584-594, 588.

(једна од индикација за посебну проверу било би евентуално исто презиме женика и невесте) (чл.52 ЗБПО)

Могли бисмо констатовати да и у оквиру концепта грађанског чина венчања постоји одређена врста предбрачног испита и то у форми обавезе матичара да лицима која желе да ступе у брак препоручи да се, до дана закључења брака узајамно обавесте о стању здравља, да посете брачно, односно породично саветовалиште где ће се упознати са стручним мишљењем о условима за развој складних брачних односа, као и здравствену организацију у којој ће добити информације о могућностима и предностима планирања породице.(чл.55 ЗБПО). Младенци имају право да прихвате или не прихвате ове сугестије, што не утиче на одобрење за склапање брака. Данас се овај део припреме углавном не спроводи.²⁶⁷

По члану 56 ЗПБО, закључење брака врши се на свечан начин и у нарочито одређеној просторији. У коментару истог члана каже се да просторија треба да буде тако опремљена и украшена да се издваја од других просторија, а да се свечан начин закључења брака испољава и у одећи лица која приступају венчању, као и у њиховом „достојанственом” понашању.²⁶⁸ „Закључење брака у одређеној форми требало би да онемогући брзоплето и непромишљено закључење брака.”²⁶⁹ И по грађанском закону, , венчању, поред брачних другова присуствују два сведока, с тим што, ЗПБО омогућава да, у изузетним условима, један брачни друг не буде присутан лично, него преко опуномоћеника (чл.58 ЗПБО). Оваква опција у црквеном праву не постоји.

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

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

²⁶⁷ Александра Павићевић, *Склапање брака*, 286.

²⁶⁸ Илија Бабић, *ид* 56.

²⁶⁹ Исто,56.

уређена, потпуна, трајна, сексуална, емоционална, економска и просторна заједница живота брачних другова.²⁷⁰

Наведени садржај овог чина сведочи о пожељним вредностима и односима у брачној заједници, прокламованим од стране законодавца. О овоме најбоље говоре чланови Закона који се током венчања читају. Тако се чланом 65 супружницима гарантује право на независност и слободу у избору занимања, у члану 66 истакнута је њихова дужност да развијају осећање међусобне солидарности и солидарности према другим члановима породице, а члан 67 наглашава равноправност брачника у свим личним имовинским односима. Верност и узајамно помагање, као дужност супружника „препоручује” се чланом 68 . Члан 69 говори да муж и жена споразумно одлучују о месту становања и да сразмерно својим могућностима, свако појединачно, доприноси издржавању породице. У члановима 70, 287, 320, 321 законодавац се бави регулисањем имовинских односа и дефинисањем појмова посебне и заједничке имовине у браку. Дакле, као пожељне вредности истакнуте у наведеним законским одредбама јављају се: међусобну независност супружника, солидарност, равноправност, верност и узајамност, споразумевање око битних животних питања и, понајвише наглашене, непоремећене имовинске односе. Третирање брака, као врсте друштвеног уговора у коме се превасходно мора водити рачуна о „опипљивим” и закону доступним категоријама, видљиво је, осим у поменутих одредбама закона које су, као битне издвојене из целине, и у коментару члана 56 ЗПБО, у коме се каже да свечана форма закључења брака „издваја исти од других краткотрајних (без зареза између !) имовинскоправних послова”.²⁷¹

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

²⁷⁰ Исто, 9.

²⁷¹ Исто, 56.

б) Епилог

Нова концепција брака била је, најблаже речено, контрадикторна. Ова њена унутрашња одлика произилазила је из чињенице да критика затеченог концепта, на којој се жељена друштвена трансформација умногоме заснивала, није изведена до краја, односно да су, директно или индиректно, из народног живота преузете многе критиковане категорије и вредности. Социјалистичко право је као идеолошку и моралну основу брака истицало изградњу свесне и слободне личности, хуманих односа и развијање солидарности. Инсистирало се на љубави, узајамности и на индивидуалистичкој концепцији ове установе.²⁷² Остварење ових циљева било је, како се на једном месту наводи, могуће само „ослобађањем од егоизма“ и двојног морала који је карактерисао класно друштво.²⁷³ Суштинско обележје законодавства требало је да буде давање предности личним у односу на имовинске брачне односе²⁷⁴, што је спроведено тако што су законима регулисани практично само имовински односи, док је (не)придржавање моралних начела остављено слободној вољи појединца. Насупрот жељеном индивидуализму, чији развој, узгред буди речено, представља значајан део хришћанске философије и учења о личности, створен је простор за несметан развој управо егоизма који је био ограничаван само личном савешћу појединца. С друге стране, главни циљ друштвене политике-дезалијенација друштва, који је налагао нужност друштвене подршке браку, подруштвљавање установа и брака и породице, усклађивање индивидуалног и друштвеног, приватног и јавног, али и чињеница да је основни објекат друштвене заштите била држава, погодовали су развоју једне наиндивидуалситичке концепције социјалне и правне политике.²⁷⁵

Можда је најбитнија разлика између социјалистичких закона и обичајно правних норми била у присуству, односно одсуству правне санкције за морални преступ²⁷⁶ као и у тежишту, врсти и оправдању ауторитета коме су ови концепти били подређени. Ауторитет државе, индивидуалне љубави, савести, слободне воље... припадајући већ по својој природи линији „хоризонтале“, остали су, међутим без смисла и легитимитета које су им давале вредности „вертикале“ људског постојања. У

²⁷² Zagorka Pešić, *Moralna problematika*, 40; Зоран Поњавић, нд, 520.

²⁷³ Zagorka Pešić, *Moralna problematika*, 5.

²⁷⁴ Марко Младеновић, *Подруштвљавање породичног права*, 363. Марко Младеновић, *Права и дужности супруга*, 616.

²⁷⁵ Марија Обрадовић, *Кривичноправни систем и грађанска права у Југославији (1945-1952)*, Токови 1, Институт за историју радничког покрета Србије, Београд, 1991, 121-139, 121; Зоран Поњавић, нд, 520; Zagorka Pešić, *Moralna problematika*, 41. Anđelka Milić, *Promene u supružanskim komunikacijama i njihovim činioci*, *Sociološki pregled* 2-3, Београд, 1970, 307-320, 316.

²⁷⁶ Марко Младеновић, *Права и дужности*, 618.

новом „једнодимензионалном” светлу трпељивост је добила предзнак мазохизма, пожртвованост епитет беспотребног мучења, милосрђе и сажаљење се тумаче као обезвређивање личности, снисхођење и послушност као слабост; законско озваничавање брака често се тумачи као пука формалност, а његова уобичајена форма као превазиђена историјска тековина... Исконска људска тежња за апсолутом постаје узалудно пропуштање „земаљских наслада”, које, међутим, не ретко неограничену људску слободу претварају у ропство.

Институција брака није била доведена у питање због, како је то у комунистичкој идеологији и теорији било очекивано, губитка (или трансформације) њених економских функција или укидања приватне својине која је представљала њен основ,²⁷⁷ већ због релативизовања функционалности њеног садржаја (првенствено духовног), а често и форме. Потоње се односи на алтернативе хетеросексуалном, моногамном браку које у последње време у неким земљама добијају поред моралног и правни легитимитет, као и на законско изједначавање брачних и ванбрачних заједница о коме ће бити речи нешто касније.

Но, под утицајем нових идеологија, или једноставно историјских законитости, као што је већ поменуто, брак и са њим повезане институције друштва нашле су се у процесу трансформације који је практично трајао током читаве друге половине прошлог века, а ни данас се не може рећи да је завршен.

Током овог периода дошло је до слабљења значаја форме брака, пораста целибата и самачких домаћинстава, смањивања стопе закључених бракова, смањивања просечног броја чланова породице, пораста свих облика ванбрачних заједница, пораста ванбрачног наталитета, броја непотпуних породица (разведених, напуштених, ванбрачних, удовичких, мигрантских и сл.), смањења стопе наталитета, пораста броја неусклађених породица, случајева породичне патологије, сукоба генерација, психичке, полне и социјалне неусклађености појединца, броја старачких домаћинстава.²⁷⁸

в) „Слобода“ (од)љубави

Одавно је позната чињеница да је у традиционалним друштвима брак био више врста уговора између две социјалне групације него последица међусобне наклоности

²⁷⁷ Zagorka Pešić, *Moralna problematika*, 24.

²⁷⁸ Марко Младеновић, *Подруштвољавање породичног права*, 364. Марко Младеновић, *Преображај породице у Југославији*, Анали Правног факултета у Београду 5-6, Београд, 1969, 571-574, 566.

особа које су у брак ступале. Ова неоспорно тачна констатација била је, међутим, база многих, ако не нетачних, а онда површних научних тумачења и закључака. Ако имамо у виду идеолошку орјентисаност првих српских етнографа и тумача народних обичаја, који су практично били и последњи сведоци онога што данас сматрамо традицијом у ужем смислу, а затим и пионира југословенске антропологије, њихове закључке о концепцији брака у традиционалном српском друштву заиста морамо узимати са резервом.²⁷⁹ Прихватајући, дакле горе наведену и историјску и научну (полу)истину, морамо јој „прикључити” и додатно осветљење (и елиминисати садржај заграде која јој претходи). Наиме, поред извора у којима се говори о моделима супротним горе наведеном,²⁸⁰ треба рећи да је распламсавање љубавног пламена какво, по данашњим схватањима треба да претходи склапању брака, било онемогућено строгим правилима традиционалног полног морала. Непридржавање ових доводило је до строге осуде друштвене заједнице и делимичног или потпуног изопштења прекршиоца. Нормама и обичајима којима је регулисан и уобичајен узраст за склапање брачне заједнице олакшаван је терет забрана, те се може претпоставити да улога раних (са данашњег аспекта) бракова није била само економске природе већ да су они своје оправдање налазили управо у потреби друштва да „љубавни пламен” стави у оквире легитимности. Да ли се у оваквим браковима касније развијала љубав и узајамна наклоност и какав је био интиман однос човека и жене, тешко можемо да са сигурношћу тврдимо. Ипак, чини се да је у поменутих оквирима било више шансе за „распламсавање” нечега што у почетку можда није ни постојало, него данас када је широко раширено уверење да брак доноси гашење страсти, заљубљености, а тиме и осећање досаде и засићености.²⁸¹

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

²⁷⁹ Zagorka Pešić-Golubović, *Teorisjko-hipotetički okvir za istraživanje promena u strukturi porodice*, Sociologija 3, Beograd, 1966, 7-28.

²⁸⁰ Valtazar Bogišić, *Zbornik sadašnjih pravnih običaja u Južnih Slovena*, I, JAZU, Zagreb, 1874, 195; Јеремија Павловић, *Живот и обичаји народни у Крагујевачкој Јасњеници у Шумадији*, СеЗБ XXI, Београд, 1921, 104; САаватије Грбић, *Српски народни обичаји из среза бољевачког*, СеЗБ XIV, Живот и обичаји 8, Београд, 1909, 148; Александра Павићевић, *Народни и црквени брак*, 40, 41.

²⁸¹ Pjer Birne, *Ljubav*, Beograd, 1999, 81

распадају”²⁸² Чини се, међутим, да су наши крајеви, а посебно њихов рурални део остали заштићени од овог „удара љубави” све до после Другог светског рата. Најзначајна промена која се тада дешава није била само усвајање поменутог концепта до кога је свакако дошло, већ, много више експонирање питања љубави, сексуалних односа и свега што је могло бити у вези са полним моралом, државним законима, јавном говору и полемици. Оно што је до рата било табуисано, било као дело или као тема за разговор, оно што је спадало у сферу строге интима или што се једноставно подразумевало, током читаве друге половине двадесетог века бива до крајности рационализовано, популарисано и „подруштвљено”.²⁸³

„Љубавна чежња” француских романтичара била је уско повезана са захтевима за еманципацију жена, па је тадашњи естаблишмент, схватајући ово као озбиљну претњу институцијама брака и породице, настојао да пронађе нови легитимитет за простор женског деловања. Нововековље, а посебно последње деценије другог миленијума донеле су са собом усвајање принципа равноправности полова. Ово се, како је већ поменуто сматрало једном од највећих тековина социјалистичке револуције која је, заједно са „новим” концептом љубави представљала најдиректнији канал подруштвљавања или, судећи по неким последицама, разбијања породице. Последице нису биле, како би се на основу реченог могло закључити, изазване толико женином запосленошћу ван домаћинства, већ су много више биле резултат процеса мењања и мешања улога чије се најдраматичније деловање још увек испољава у базичној сфери људске егзистенције – сфери сексуалности.²⁸⁴

Прокламована вредност социјалистичког друштва била је, бар по дефиницији, брачна заједница заснована на узајамном поштовању, разумевању, помагању и љубави.²⁸⁵ Веома слично хришћанском поимању брака. Међутим, оно на чему се посебно инсистирало било је усклађивање везе између репродукције, љубави и сексуалних односа. Ова питања нису непосредно регулисана законом, али су директним или индиректним сугерисањем сексуалних слобода и генералним еротизовањем друштвеног окружења, наметана као врло битна.²⁸⁶ Осим што је у основи настала као критика традиционалног морала и „пуританског система сексуалне

²⁸² Karin Hauzen, *Polarizacija polnih karaktera*, Rađanje moderne porodice, ur. Anđelka Milić, Beograd, 1988, 212-234, 214. Александра Павићевић, *Жене и њихова моћ у друштву*, Проучавање друштвене симетрије у контексту полних улога, ГЕИ САНУXLVIII, Београд, 1999, 73-95.

²⁸³ Анђелка Лазаревић, *Сексуална потенција-импотенција као појам у нашим народним обичајима*, ГЕИ САНУ XXIV, Београд, 1975, 115-127, 115.

²⁸⁴ Pjer Birne, nd, 55.

²⁸⁵ Илија Бабић, нд, 9.

²⁸⁶ Pjer Birne, 69, 72.

репресије”, „сексуална револуција” била је логична последица нове ситуације на „брачном тржишту” настале услед продуженог школовања и одлагања тренутка заснивања брачне заједнице.²⁸⁷ И док је у хришћанском и народном схватању као једина легитимна могућност сексуалног реализовања егзистирао брак, нови систем за ову врсту људске реализације није тражио никакав посебан легитимитет, па чак ни љубавни. Поменутом револуцијом, изведеном наводно у име љубави, отворен је простор предбрачним сексуалним слободама, што је довело до интензивирања сексуалног живота припадника оба пола, а посебно жена, што је опет довело до пораста броја напуштене деце, намерних и спонтанних побачаја, младих, недатих мајки...²⁸⁸ Друштвени проблеми били су садржани не само у поменутим појавама, него и, како је записано у студији Пјера Бирнеа, која је од 1973. године у Француској доживела пет издања, „у личном растројству и очају до којих веома често доводи прерани љубавни цинизам. Та безизлазност појачана је гађенем према љубави – па чак и животу – које представља чест резултат ових бројних искустава.”²⁸⁹

Породична законодавства социјалистичких земаља, а посебно СССР-а су, под утицајем теорије о слободној љубави описаној као „испијање чаше воде”, настојала да укину све формалне стеге за закључење и развод брака које су карактерисале „класно друштво”.²⁹⁰

Критика традиционалног модела међуполних односа заснивала се на тврдњи да је у овим оквирима функција репродукције била морално и психолошки строго одвојена од задовољавања сексуалних потреба и испуњавања емотивне потребе за љубављу између полова.²⁹¹ Иако је очигледно да оваква тврдња има своју основу у искључиво економском детерминисању брачних односа, морамо да се замислимо над њеном неупитном формом. Није ли она проблематична?! Имамо ли право да као научну истину износимо и прихватамо тезу да сексуалне (па и љубавне) потребе нису могле бити задовољене у процесу репродукције који се одвијао у традиционалној породици патријархалног типа? Поред овога, просто се намеће констатација да и у савременом друштву поменута три елемента егзистирају прилично независно. Иако не поседујемо статистичку евиденцију о овом питању, мислим да скоро са сигурношћу можемо да тврдимо да највећи број сексуалних односа данас није (ни морално, ни психолошки, ни

²⁸⁷ Исто, 48, 60.

²⁸⁸ Исто, 73.

²⁸⁹ Исто, 74.

²⁹⁰ Marko Mladenović, *Neke alternative porodice*, Gledišta 3, Beograd, 1966, 321-333, 324, 325.

²⁹¹ Zagorka Pešić-Golubović, *Teorisjko-hipotetički okvir*, 11.

реално) повезан са репродукцијом. Што се тиче повезаности ових односа са љубављу, ствари вероватно стоје мало боље, али не бих се усудила да претпоставим колико боље. Идеја „слободне љубави” коју је требало развијати у новим, социјалистичким односима подразумевала је „ослобођење полова да самостално одлучују о склапању љубавних веза”²⁹², али је немогућност налажења граница и мере слободе довела до тога да је, како се тврди код истог аутора, „сексуално иживљавање постало мерило слободоумности и еманципованости”²⁹³. Погрешно схватање слободе и последице до којих је оно довело, углавном су објашњавани негативним утицајима западних култура, као и бурним и наглим процесима трансформације традиционалног друштва. Неоспорно дејство ових дешавања на промене у полном понашању и схватању полног морала није, међутим ни једини, а ни основни њихов узрок. Укидање вертикалне димезије постојања било је, као што је већ речено, циљ и последица социјалистичке идеологије и друштвеног устројства (оно се дешавало, додуше не тако револуционарно, и у несоцијалистичким земљама 20. века). Овим су истовремено „укинута” и репери којима би се одредила граница дозвољеног и пожељног у свакој сфери људског живота, а нови, чије би вредности биле тако апсолутне једноставно нису понуђени. У новим идејаним оквирима свако понашање и размишљање, осим онога које је повећавало личну слободу и независност, постајало је безпредметно, чему се чак не би могло много замерити када последице ових процеса, на глобалном нивоу, не би представљале сведочанство изневерених основних принципа хуманизма.

г) Брачно законодавство и брачна структура

До периода после Другог светског рата, питања из брачног законодавства решавана су, осим, обичајно правним нормама и малобројним законским актима, и на основу *Брачних правила* Српске православне цркве, издатих 1933. године. Црква је и након доношења ОЗОБ-а, 1946. године наставила да евентуалне брачне спорове решава на основу истих закона, с тим што је број лаика који су се тим поводом обраћали црквеним властима био изузетно мали. Године 1981. донет је Закон о брачним и породичним односима, који је, уз извесне допуне био на снази до доношења Породичног закона 2004. године. Могло би се рећи да се заједничка основа ова три закона понајвише манифестује у схватању брака као моногамне, хетеросексуалне

²⁹² Zagorka Pešić, *Moralna problematika*, 17.

²⁹³ Исто, 21.

заједнице, док је њихова основна разлика (ако овде изоставимо ону која се тиче десакрализације брака, о којој је већ било говора) испољена у дефинисању трајности, односно раскидивости брачне заједнице. Наиме, иако се брак и у ОЗОБ-у и у ЗБПО-у дефинише као законом уређења, потпуна и трајна заједница живота мужа и жене, принцип апсолутне раскидивости брачне заједнице изражен је већ у првом послератном закону.²⁹⁴ Овде се истиче да брак може престати не само смрћу једног од супружника или њиховим оглушењем о брачне дужности него и у случају да њихов заједнички живот постане „неподношљив“.²⁹⁵ С друге стране, хришћанско законодавство је преузело став римско-византијских правника, по коме је брак „таква веза која се ни по садржају обухваћених односа, ни у њиховом трајању не може дефинисати каприциозном вољом странака и променом њихових расположења“.²⁹⁶

Што се тиче општих одлика брака и промена до којих је дошло увођењем нових закона, требало би поменути још и питање заједничког становања супружника које је у праву предратне Југославије решавано, односно одређивано на основу пребивалишта мужа. Из етнографских извора је познато да патрилокалност није била апсолутно правило у народном животу, али је ипак у новијем законодавству наглашено начело по коме одлука о месту заједничког домаћинства треба да буде резултат споразума супружника. При томе, у члану 8 ОЗОБ-а додаје се да, „...трајни неспоразум о овој ствари доводи до несношљивог живота, а то само по себи представља узрок за развод брака“.²⁹⁷ Принцип једнакости, као потка великог броја одредби, видљив је и код оних које се тичу одређивања личног имена детета, односно, презимена које носе супружници након закључења брака. И ово питање се решава споразумно, при чему су ОЗОБ-ом биле отворене следеће могућности: 1) супружници су као заједничко могли да изаберу мужевљево презиме, 2) свако је могао да задржи своје презиме и 3) свако је свом презимену могао да дода и презиме другог супружника. Иако то није нигде изричито речено, из текста закона се може закључити да није био дозвољен споразум по коме би супружници, као заједничко, узели презиме жене. У коментару закона је чак то и образложено обзирима према народним схватањима, по којима би овакав избор, мужа могао извргнути подсмеху средине.²⁹⁸ Ипак, ова одредба је већ представљала радикалну промену у односу на народне обичаје и традицију, али је ЗБПО по овом

²⁹⁴ Мехмед Беговић, *Породично право*, Београд, 1961, 6, 30; Илија Бабић, нд, 9.

²⁹⁵ Мехмед Беговић, нд, 32.

²⁹⁶ Бранко Цисарж, нд, 12.

²⁹⁷ Мехмед Беговић, нд, 75.

²⁹⁸ Исто, 74.

питању отишао још даље. По члану 402 овог закона, поред могућности које су биле прописане ОЗОБ-ом, постојала је и могућност да за заједничко презиме буде изабрано презиме жене. Поред овога, свако је уз своје презиме могао да дода и презиме брачног друга, с тим што је редослед презимена такође остављан њиховој индивидуалној вољи. Заједничка деца морају носити заједничко презиме супружника, а ако такво не постоји, опет се споразумом одлучује чије ће презиме носити. Браћа и сестре истих родитеља морају носити исто презиме.²⁹⁹ Овакав став законодавца упућује свакако на могућност слободнијег и ширег схватања презимена као ознаке личног идентитета и припадности. Занимљиво је, међутим, да се и поред наведених опција, код нас највећи број парова одлучује за „класичну“ варијанту, односно, мужевљево презиме постаје заједничко.

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

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

Посебно су, због директне везе са претходним поглављем, занимљиве одредбе о девојачкој невиности које се налазе само у старијим црквеним законима, док се у ОЗОБ-у и ЗБПО-у овај проблем уопште не помиње. Грчко-византијско државно законодавство је недевственост невесте (осим ако се радило о удовици или распуштеници) сматрало брачном сметњом, те се брак склопљен са оваквом девојком сматрао ништавним.³⁰⁰ Иако се међу одлукама васељенских и помесних сабора и апостолским правилима не могу наћи одредбе које би директно говориле о недевствености као сметњи за склапање брака, казне које су овим канонима предвиђене за учеснике у „преступним везама“ јасно говоре о ставу цркве по овом питању.³⁰¹ У савременом црквеном законодавству, односно у Брачним правилима СПЦ предбрачна невиност се такође не помиње као брачна сметња.³⁰²

Основна промена која је у вези са овим питањима уведена ОЗОБ-ом тичала се укидања великог броја брачних сметњи које су биле прописане ранијим законима. Најпре су се на удару нашле сметње верског карактера, па је овим законом проглашено да духовно сродство, разлика вере, свештенички чин и монашки завет више не представљају сметње за склапање брака. Даље су укинуте сметње осуде због

²⁹⁹ Илија Бабић, нд, 496, 500.

³⁰⁰ Бранко Цисарж, нд, 102.

³⁰¹ Никодим Милаш, II, 355, 382; I, 137.; Александра Павићевић, *Народни и црквени брак*, 62.

³⁰² Бранко Цисарж, нд, 102.

браколомства, велика разлика у годинама између супружника или њихова дубока старост, као и сметња сродничког односа насталог услед усвојења. Законодавац је задржао став о тазбинском, као и о крвном сродству у побочној линији као брачним сметњама, али је исте ограничио и учинио „уклонљивим“. Тако је само први степен тазбинског сродства проглашен за брачну сметњу, али са могућношћу диспензације, а исто је важило и за четврти степен побочне линије крвног сродства. Потоње је значило да на пример, по посебном одобрењу надлежних органа, првобратучад могу склопити законити брак.³⁰³ Ове одредбе је преузео и ЗБПО.³⁰⁴

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

Дужности на које се ступањем у брак супружници обавезују исте су у сва три анализирана закона. Оне се односе на обавезу заједничког живота, узајамне верности и помагања. У оба државна закона поред ових прописана је и дужност обостраног омогућавања слободног избора рада и занимања супружника, а у Брачним правилима су наведене и посебне дужности сваког од њих. Тако је муж дужан да са женом поступа „као са равним себи“, а као жена основна дужност истакнуто је рађање и васпитавање потомства и брига о домаћинству.³⁰⁵

г.а) Пожељност брака и услови за његово закључење

Позната је чињеница да је у нашем народу брак представљао практично једини пожељан и прихватљив начин живота сваке одрасле особе. Он је сматран логичним исходиштем и завршетком „младачких дана“, као и битним обележјем личног идентета и друштвеног угледа. Целибат је генерално био редак, а безбрачни су скоро увек били на овај или онај начин стигматизовани.³⁰⁶ Црква је такође имала

³⁰³ Мехмед Беговић, нд, 37-44.

³⁰⁴ Илија Бабић, нд, 31-42.

³⁰⁵ Мехмед Беговић, нд, 71; Бранко Цисарж, нд, 129, 130, 131.

³⁰⁶ Миленко Филиповић, *Таковци*, 44; Миленко Филиповић, *Височка нахија*, 80; Никола пантелић, *Бор*, 124; А. Јовановић, *Историјски развитак српске задруге*, 89; В. Николић, *Метохија*, 65; Vera Erlih, *Jugoslavenska porodica u transformaciji*, 150; Александра Павићевић, *Народни црквени брак*, 32;

афирмативан став према браку, а као једини оправдани разлог за целибат прихватала је монашки завет.³⁰⁷

Што због поремећене старосно-полне структуре која је настала као последица процеса урбанизације и индустријализације, што због промењених схватања и уверења, у савременом друштву, брак је престао да буде тако апсолутно пожељан облик „удруживања“, а целибат је задобио статус „текуће појаве“.³⁰⁸ Овоме је вероватно допринео и бољи третман који је у државним законима добила ванбрачна заједница, али о томе ће бити речи у посебном поглављу. Свакако, на основу извода из статистике, током читаве друге половине 20. века видљива је тенденција опадања броја склопљених бракова. За целокупно подручје Југославије број склопљених бракова на хиљаду становника износио је 1946. године 13,2, док је 1962. тај број смањен на 8, 6.³⁰⁹ У периоду од 1950-1954. године, у ужој Србији је у просеку годишње склапано 49 870 бракова. Просек за период од 1955-1959. износио је 42 163. Године 1960. склопљено је 44 294 брака, 1961.г. 44 524, 1962.г. 41 110, 1964.г. 42 239, 1965.г. 44 189, 1966.г. 43 209, 1970.г. 49 830, 1974. г 48 105, 1975. 45 973, 1976. 44 621, 1977. 45 622, 1980. 42 170.³¹⁰ Тенденција смањења годишњег броја склопљених бракова постала је посебно видна 1991. године када је у централној Србији склопљено 33 698 бракова.³¹¹ Наведени подаци су ради веће прегледности приказани у табели.

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

³⁰⁷ Никодим Милаш, *Правила православне цркве са тумачењима*, I, Нови Сад, 1895 120, 121, 50; II, 37.

³⁰⁸ Milica Sentić, *Karakteristike razvoja sklopljenih i razvedenih brakova*, 331.

³⁰⁹ *Statistički prilog*, Stanovništvo 1, Beograd, 1962, 151.

³¹⁰ *Statistički prilog*, Stanovništvo 1, Beograd, 1964, 89; *Statistički prilog*, Stanovništvo 2-3, Beograd, 1965, 202; *Demografski pregled*, Stanovništvo 2 Beograd, 1966, 128; *Statistički prilog*, Stanovništvo 1, Beograd, 1966; *Statistički prilog*, Stanovništvo 3-4, Beograd, 1970,305; Dragoljub Tasić, *Starenje stanovništva SR Srbije van teritorija SAP*, Stanovništvo 1-4, 1979-1981, 193-224,206.

³¹¹ Mina Petrović, *Sklapanje i razvod braka prema školskoj spremi*, Stanovništvo 3-4, Beograd, 1994, 65-87, 82.

Године 1970. стопа склопљених бракова показала је раст у односу на ону забележену 1962. Ипак, 1971. године регистровано је 36, 5% целибатера у мушком, односно 29, 7% у женском делу становништва. Овај проценат је, посебно када се ради о мушкарцима знатно порастао у односу на 1948. годину када је износио 31,7%.³¹² Интезивирање процеса разградње традиционалног начина живота, као и почести социјалне кризе осамдесетих година, достижу своју кулминацију почетком деведесетих. Једна од видљивих последица тих кретања је и вредност стопе склопљених бракова која је, у односу на 1950. годину, своју најнижу вредност достигла 1991.г. Тада је у Централној Србији регистровано 21,3% неударних девојака у доби између 24 -29-те године. Према незваничним резултатима Пописа из 2002. године, сваки четврти становник Србије (без Косова), старији од петнаест година био је ван брака.³¹³ Одлагање склапања брака, односно померање одлуке о тренутку заснивања брачне заједнице у старији узраст, које карактерише савремено друштво, свакако је дало свој допринос оваквој демографској слици, али је оно ипак само један од њених узрока.

Црквеним и обичајним правом, благослов родитеља за ступање у брак био је прописан као један од битних услова за почетак живота ове заједнице. Истовремено је, међутим, црква прописивала да „не може бити закључен законити брак без узајамне и неизнуђене сагласности оних који у њега ступају“, а родитељима је забрањивано да силом наводе своју децу да по овом питању поступају противно својој вољи.³¹⁴ У наведеним државним законима категорија родитељског благослова у потпуности је искључена.

Одговарајући узраст будућих супружника прописан је у свим законима и он се углавном одређивао у односу на пунолетство. Граница пунолетства је била различита у различитим законима. По Српском грађанском закону она се налазила на седамнаестој години за мушкарце, односно петнаестој за девојке, с тим што је надлежни архијереј могао да одобри склапање брака и женику од петнаест и невести од тринаест година.³¹⁵ По правилима СПЦ, из 1934. године пунолетним се сматрао

³¹² Ruža Petrović, *Odlike braka u Jugoslaviji*, u, *Domaćinstvo, porodica i brak u Jugoslaviji*, ur. Adnelka Milić, Institut za sociološka istraživanja Filozofskog fakulteta u Beogradu, Beograd, 1981, 169-240, 179.

³¹³ Радивојша Б, *Епидемија одложених бракова*, Политика 5. новембар, 2003, 1, А9

³¹⁴ Цисарж, 63.

³¹⁵ Беговић, *Породично право*, 43; Цисарж, 68.

мушкарац од осамнаест и девојка од шеснаест година али су, опет уз одобрење надлежних црквених органа у брак могли ступити и младић и девојка од шеснаест, односно, четрнаест година.³¹⁶ У ОЗОБ-у, као и у ЗБПО-у осамнаеста година живота је установљена као граница пунолетства без обзира на пол. По допуштењу суда могле су у брак ступити и млађе особе, с тим што овај закон није изричито прописао доњу границу животне доби. Ипак, закључак о томе да се она налази на четрнаестој години може се извући из паралеле са Законом о старатељству у коме је одређено да лица млађа од тог узраста не могу склапати никакве уговоре, па тиме ни брачни. У коментару члана 49 ЗБПО-а, наводи се да у брак не може ступити лице које није навршило четрнаесту годину живота.³¹⁷ Горња старосна граница за ступање у брак, која по *Брачним правилима* износи седамдесет година за мушкарце, односно шездесет за жене, у државним законима није одређена.³¹⁸

Народни обичаји у вези са временом ступања у брак били су различити у различитим крајевима. У околини Београда је, на пример просечна и уобичајена старост невесте била око петнаест, шеснаест година, а младића седамнаест.³¹⁹ На државном нивоу број малолетничких бракова (дакле, законски регистрованих) све до седамдесетих година није показивао неке устаљеније тенденције раста или опадања, осим тенденцију све веће „феминизације“ овог феномена. Тако је у СФРЈ 1953. године склопљено 11 039 оваквих бракова. У овом броју било је 81,4% бракова где су жене биле малолетне. Године 1961. број бракова је опао на 9 921, а учешће малолетних жена се повећало на 91,7%. Две године касније, 1971. склопљено је 19 014 малолетничких бракова у којима је било 95,2% оних у којима је жена била малолетна, а 1975. тај број износи 14 147, односно 97,1 % бракова са малолетним женама.³²⁰ За подручје уже Србије располажемо подацима за свега три године: 1948. брак је склопило 988 малолетних жена и 706 малолетних мушкараца; 1953. године имамо број од 376 малолетних жена и 170 малолетних мушкараца, а 1961. г 505 жена и 164 мушкараца.³²¹ Без обзира на овакав демографски ток, број малолетничких бракова у Србији без покрајина 1991. године био је још увек релативно висок и износио је 38,1 % свих

³¹⁶ Бабић, 43, Цисарж, 68.

³¹⁷ Бабић, 45.

³¹⁸ Беговић, 43; Цисарж, 70.

³¹⁹ Зорица Дивац, *Иститивање породице и брака у околини Београда*, ЗБЕИ САНУ 14-16, Београд, 1984, 85-101, 97.

³²⁰ Ruža Petrović, nd, 188.

³²¹ Ruža Petrović, *Odluke braka*, 198.

склопљених бракова те године.³²² Тенденција опадања раних бракова, односно оних у којима је бар један од супружника млађи од 20 година, као и генерална тенденција одлагања склапања брака у каснији узраст, у савременом југословенском друштву постаје видљива од 1952. године³²³. На југословенском нивоу 1952. године просечна старост при склапању брака била је 22,0 год за жене и 24,8 година за мушкарце. У 1961. години, овај просек је био нешто већи: 22,4 године за жене и 25, 4 година за мушкарце.³²⁴ Године 1971. просечна старост жена при склапању брака на територији уже Србије била је 23,3 године, 1976 24,4, а 1981. достигла је ниво од 24,9 година.³²⁵ Ипак, треба поменути запажање да се у руралним срединама просечни узраст супружника при склапању брака није много променио, као и то да се малолетнички бракови у новије време појављују у и у срединама где их раније није било, и са карактеристикама различитим од оних који су овакве бракове одликовали у традиционалном друштвеном контексту.³²⁶

Током деведесетих година двадесетог века, друштвена и економска криза, удружене са већ, много раније видљивим последицама разградње традиционалног система вредности, оставиле су траг и у овој сфери друштвеног живота. Он се може препознати у резултатима последњег пописа, 2002. године у којима је забележено да је у Србији (без Косова) свака десета жена у животном добу између 35. и 40. године неударена, док је међу онима између 40-те и 60-те то свака двадесета.³²⁷

Генерално, као узроци одлагања склапања брака наводе се немогућност остварења самосталног живота младог брачног пара, који би подразумевао, од родитељског дома одвојен стамбени простор, као и запослење, затим продужено школовање и „већа очекивања од брака“ која карактеришу савремену омладину.³²⁸ Ипак, као битан проблем овде треба истаћи и поремећај старосно-полне структуре становништва до кога је примарно довео процес урбанизације стварајући, посебно у

³²² Marina Blagojević, *Demografska slika Srbije*, 47.

³²³ Milica Sentić, nd 336.

³²⁴ Olivera Burić, *Godine stupanja u brak i rani brakovi u Jugoslaviji*, Sociologija 1-2, Beograd, 1963, 79-88. 83.

³²⁵ Gordana Todorović, *Reprodukcija i plodnost stanovništva Srbije*, Stanovništvo 3-4, Beograd, 1991, 57-89, 80.

³²⁶ Видосава Стојанчевић, *Савремене промене у традиционалним сродничким односима, браку, породичном и друштвеном обичајном животу*, ЗБЕИ САНУ 10, Београд, 1980, 117-133, 124. Миљана Радовановић и Десанка Николић, *Закључна разматрања о резултатима проучавања промена у народној култури на селу у Србији*, ЗБЕИ САНУ 10, Београд, 1980, 138, 146, 145.

³²⁷ *Политика*, среда 5. новембар, 2003, А9.

³²⁸ Ruža Petrović, 173.

последњој деценији двадесетог века проблем мањка женског становништва у руралним а вишка у градским срединама.³²⁹

Поред наведених услова, законима је био прописан и онај који се тицао забране склапања брака за сроднике у одређеном степену сродства. Може се рећи да, колико су ове норме биле развијене и стриктне у обичајном праву и народном животу, па и у црквеним законима, толико су оне у социјалистичком, државном законодавству биле сведене на најужи круг сродника. Основне промене до којих је дошло у државним односу на претходне законе, већ смо споменули када смо говорили о *брачним сметњама*. Крвно сродство у правој усходној и нисходној линији егзистирало је као апсолутна, односно неуклоњива брачна сметња, без обзира на степен сродства и у канонском и у позитивном праву. Међутим, за разлику од цркве која је прописала забрану склапања брака између сродника до седмог степена побочног крвног сродства, у државним законима ова граница је померена на трећи степен.³³⁰ Иако је по доношењу ОЗОБ-а црква апеловала да се као први дозвољени степен овог сродства рачуна пети³³¹, законом је било прописано да већ четврти степен крвног сродства у побочној линији представља уклоњиву брачну сметњу.³³² Прописана, али и уклоњива брачна сметња био је и први степен тазбинског сродства, као и први степен сродства по усвојењу, док је у *Брачним правилима* двородно сродство третирано као неуклоњива сметња до трећег степена, а сродство по усвојењу до другог.³³³ У анализама државних закона тврдило се да је у њима усвојен принцип да се тазбинско сродство рачуна по слици крвног сродства,³³⁴ али из законских норми постаје јасно да је овај принцип био усвојен само у техничком смислу. Наиме, на овај начин је олакшано рачунање сродничке удаљености, али је „испуштена” његова идеолошка основа. Она се налази управо у рачунању степени двородног и трородног сродства који је црква примењивала, а који је проистицао из уверења и учења да муж и жена у брачној заједници постају једно тело. Због тога се рачунало да је, на пример муж, од жениних сродника удаљен онолико степени колико и она сама. Чињеница да је одредбама државног законодавства одобрен брак левиратског и сороратског типа, затим брак између два брата и две сестре, свекра и снахе, зета и таште,³³⁵ указује на оправданост горе изнете тврдње. Поред тога, треба

³²⁹ Svetozar Livada, *Socijalno-demografske promene*, 43; Miroljub Rančić, nd, 9.

³³⁰ Б. Цисарж, 75, 76; М. Беговић, *Породично право* 36, 37.

³³¹ Р. Радић, *Држава и верске заједнице*, 199.

³³² М. Беговић, *Породично право*, 36

³³³ Цисарж, 79, 86.

³³⁴ Бабић, 42.

³³⁵ Беговић, *Породично право*, 36-42; Бабић, 41-43; Цисарж, 81.

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

У државним законима изостављено је и духовно сродство као брачна сметња, као и разлика између сродства насталог брачним, односно ванбрачним рођењем.³³⁶

Покушавајући да одговори потребама савременог живота и све присутнијег тренда мултикултуралности, црква је у новије време одобрила својој пастви склапање мешовитих бракова, подразумевајући под њима искључиво бракове са припадницима оних хришћанских вероисповести чије је крштење признато од стране православне цркве. Поред тога, брак је морао бити закључен у православном храму, уз писмено обавезивање неправославног супружника да свог брачног друга неће нагонити да промени веру и да ће допустити да њихова заједничка деца буду крштена у православној цркви.³³⁷

³³⁶ Цисарж, 75, 86.

³³⁷ Исто, 184.

г.б) Пре, за време и ван брака

Предбрачна „чистота“ која је у обичајном праву и народном животу егзистирала као једна од битних детерминанти девојачког угледа и као један од услова стабилног и трајног брака, ни у савременом црквеном, ни у државном законодавству није успостављена као брачни услов. У коментару члана 77 ЗБПО-а наглашено је да се заблуда о невиности жене не сматра заблудом о битним особинама брачног друга, чак ни у ситуацијама када је она (невиност) била предвиђена као услов за склапање брака.³³⁸ Иако је грчко-византијско државно законодавство недевичност невесте прописивало као брачну сметњу, у канонима православне цркве она егзистира више као морални закон. Предбрачна девственост била је, као таква захтевана и од младића и од девојака, а непоштовање ове норме било је санкционисано одређеним периодом одлучења од причешћа.³³⁹ Каноничко третирање овог проблема било је повезано са схватањем и тумачењем појма блуда, које је у црквеној догми битно различито од оног на који наилазимо у важећим државним законима. Док је православна црква блудочинством сматрала полни акт којим се не вређа треће лице, дакле, муж или жена, позитивним законима он није прецизно одређен. Одредбе о „блудним радњама“ налазимо у Кривичном законнику (даље: КЗ), у коме је истакнуто да оне не улазе у састав појма обљубе и противприродног блуда, мада се понајвише помињу у овом контексту. Наиме, по оквирној дефиницији датој у овом законнику блудним радњама се сматрају делатности којима се „задовољава или побуђује полни нагон, а којима се објективно, грубо повређују морална схватања грађана.“³⁴⁰ Иако крајње релативизиована већ самом дефиницијом, одређивање ове појаве постаје још проблематичније када се има у виду да је у КЗ она претходно повезана са члановима 103-107, у којима се говори о санкционисању обљубе, принуде и противприродног блуда.³⁴¹ Тамо је прописана одговарајућа казна за онога „ко у случајевима из чл. 103-107 изврши само блудну радњу“ (дакле, не и обљубу). Из овога произилази, а негде је, између редова, тако и речено, да се под блудом подразумева задовољавање полног нагона на „мање уобичајен“ начин, али није прецизирано да ли се ово односи и на исте делатности

³³⁸ Цисарж, 102. Бабић, 85.

³³⁹ Исто, 102; Александра Павићевић, *Народни и црквени брак*, 62.

³⁴⁰ Љубиша Лазаревић, *Кривични закон Републике Србије са краћим коментаром*, Београд, 2002, 116.

³⁴¹ Лазаревић, 116.

спроведене у браку. Осим поменутог, под блуд се подводи и лезбејство, док је супротна појава сврстана у противприродни блуд.³⁴² Треба напоменути да се у коментару члана 108 поред покушаја дефинисања поменутих категорија налази и став о потреби схватања противприродног блуда као слободног опредељења појединца, па: тиме и појаве коју не треба санкционисати. Ово је значајна промена у односу на став Кривичног законика СФРЈ по коме је за противприродни блуд (полни однос између лица мушког пола и полни однос са малолетним лицем или лицем које је починиоцу поверено ради чувања, васпитања и учења) строго кажњаван. Поред тога, често у тумачењима и у судској пракси долази до преплитања појмова блуда и противприродног блуда, па је у КЗ наглашено да су ове делатности инкриминисане само уколико су спроведене принудом (било да се ради о сили или претњи), као и према немоћном или малолетном лицу које није навршило 14 година. Као извршилац дела противприродног блуда, у закону је наведено мушко лице, док пасивни субјекат може бити и мушког и женског пола.³⁴³ Брачна правила оперишу терминима противприродног блуда и противприродног полног дела, сматрајући под овим појаве содомије и мужеложништва, прописујући за њих исту епитимију која је у канонима предвиђена за убиство.³⁴⁴

Посебно интересовање изазива начин на који је у законодавству било решено питање ванбрачних заједница и то због чињенице да су невенчани, тј „обичајни” бракови у нашем народу били релативно честа појава. Они су се појављивали у неколико различитих облика, од којих се, као најчешће могу издвојити ванбрачне заједнице које су склапане без намере каснијег позакоњења, затим тзв. бракови „на пробу”, чији је циљ био „провера” особине супружника, а најчешће могућности рађања, и ванбрачне заједнице малолетника које су легализоване по преласку границе пунолества.³⁴⁵ Српски грађански законик, у сагласности са црквеним канонима није признавао никакве правне последице ванбрачним заједницама, а сама црква се трудила да озакони што већи број ових обичајних веза. Поред тога, по СГЗ-у ванбрачној деци је било онемогућено да наследе своје родитеље, а њихов генерални правни и друштвени статус, као и статус ванбрачних мајки био је прилично лош. Утврђивање очинства по овом закону није било дозвољено, што је, поред осталих разлога, утицало на висок

³⁴² Исто, 116, 113.

³⁴³ Исто, 110-117.

³⁴⁴ Цисарж, 171, 172.

³⁴⁵ Ruža Petrović, *Demografsko socijalna obeležja braka u SR Srbiji*, Sociologija 1, Beograd 1975, 67-90, 68.

степен смртности ванбрачно рођене деце.³⁴⁶ Ипак, с обзиром на чињеницу да су невенчани бракови у народу били признати скоро исто као и они законским путем засновани, може се претпоставити да су случајеви чедоморстава много чешће били повезани са рађањем ван било какве заједнице: брачне или ванбрачне. У праву нове Југославије, у периоду пре Другог светског рата, фактичким заједницама је било признато да могу бити основ за заснивање одређених права. Устав ФНРЈ и ОЗОБ апсолутно су фаворизовали брачну у односу на ванбрачну заједницу, те су потоњој негиране било какве правне последице, али, за разлику од цркве, државни органи нису вршили никакав притисак, нити агитацију за позакоњење обичајних бракова.³⁴⁷ Имовински и други односи у обичајним браковима и даље су, међутим решавани путем обичајног права, а чињеница да је функција цркве у питањима брачног права била маргинализована резултирала је повећањем броја ванбрачних заједница у Југославији. На пораст невенчаних бракова утицали су и нови прописи, који су се тицали прописаног узраста будућих супружника, који су били у супротности са народним обичајима и традицијом, као и имовинских односа, поглавито у вези са инвалидским и пензионим осигурањем и наследним правима.³⁴⁸ Тако је, на пример, право на пензију преминулог супруга било условљено чињеницом да преживели супруг није основао нову брачну заједницу, што је погодовало заснивању конкубината.³⁴⁹ Седамдесетих година двадесетог века, када је савезне законе о браку и породици требало заменити републичким, било је међу правницима предлога за изједначење брачних и ванбрачних заједница и то посебно у области имовинских односа и права венчаних, односно невенчаних супружника. С обзиром да су демографи истовремено констатовали вишак женског у укупном становништву, сматрало се да би се признавањем правних дејстава ванбрачним заједницама и овај проблем могао решити. Тврдило се, наиме да би се тиме омогућило том „вишку“ женског становништва да уместо у незакониту ступи у „легалну“ заједницу.³⁵⁰ Поштујући оваква хуманистичка настојања, мора се ипак приметити да, с обзиром да легализација ванбрачне заједнице свакако не би повећала број мушкараца у укупном становништву, она у себи садрже тежњу легализације прељубе, односно својеврсне полигамије. Уз образложење да би овакво решење довело у питање опстанак институције брака, као и уз указивање на проблеме који би могли

³⁴⁶ Беговић, *Породично право*, 147.

³⁴⁷ Zorica Rajković, *Neke specifičnosti sklapanja braka na selu*, EP 11, Beograd, 1973, 105-108, 106.

³⁴⁸ Ruža Petrović, *Odlike braka*, 174; Marko Mladenović, *Mesto porodice*, 99.

³⁴⁹ Marko Mladenović, *Mesto porodice*, 99.

³⁵⁰ Марко Младеновић, *Преображај породице*, 559.

настати у случајевима постојања више ванбрачних заједница једног лица, ови предлози су одбијени, тачније речено, њихова реализација је одложена.³⁵¹ Законодавац је предвиђао да се евентуална имовинска питања и спорови настали у фактичким заједницама могу решавати на основу одредби грађанског, а не брачног права.³⁵² Ипак, Уставом ФНРЈ из 1946, као и одредбама ОЗОБ-а направљен је битан корак у решавању, до тада дискриминативног статуса ванбрачне деце.³⁵³ Наиме, она су овим правним актима изједначена са брачном, али само у односу на своје родитеље, а не и на остале сроднике.³⁵⁴ Поред тога, законом је одобрено утврђивање очинства, олакшан је поступак „позакоњења” ванбрачне деце, а деца рођена у ништавним браковима признавана су као брачна.³⁵⁵ Руковођен уверењем да су ванбрачне мајке најчешће те које напуштају децу, законодавац је предвидео иста права на социјалну заштиту и осигурање свим мајкама и свој деци, без обзира на њихов брачни статус.³⁵⁶ Уставом СФРЈ и његовим допунама, 1963. године положај брачне и ванбрачне деце у потпуности је изједначен, што је значило комплетно укључивање ванбрачне деце у сроднички систем родитеља са свим наследно-имовинским правима и обавезама. И у ЗБПО-у је чланом 7 наглашено да „деца рођена у браку или ван брака, према родитељима и другим сродницима имају иста права и дужности”.³⁵⁷ Иако је у овом закону истакнуто да потпуну правну заштиту устава и закона ужива брачна, а не ванбрачна заједница, овде се у признавању правних дејстава потоњој отишло још даље него у претходним законима.³⁵⁸ Тако је у члану 16 ЗБПО „ванбрачна заједница изједначена са брачном у погледу права на међусобно издржавање и друге имовинско-правне односе...”³⁵⁹, а за признавање права овој врсти заједнице прописани су исти услови, односно сметње као и за законски брак. Међу неопходним условима правног признавања ванбрачне заједнице треба поменути заједницу живота, али и чињеницу да је ова веза трајала „дуже време” или да су се у њој родила деца, а од сметњи: брачност,

³⁵¹ Беговић, *Како уредити имовинске односе супруга*, Анали Правног факултета у Београду 1-3, Београд, 1972, 57-62, 59,61.

³⁵² Исто, 61.

³⁵³ Мехмед Беговић, *Може ли се тужба за утврђивање ванбрачног очинства подићи против наследника наводног оца*, АПФ у Београду 4, Београд, 1958, 480-483.

³⁵⁴ Беговић, *Породично право*, 136.

³⁵⁵ Исто, 138.

³⁵⁶ Ratko Sudzum, *Socijalno osiguranje u Srbiji u XX veku*, Srbija u modernizacijskim procesima I, 273-288, 278.

³⁵⁷ Бабић, 10.

³⁵⁸ Исто, 9.

³⁵⁹ Исто, 14

крвно сродство, сродство засновано потпуним усвојењем, душевна болест, неспособност за расуђивање...³⁶⁰

Принцип једнакости између брачне и ванбрачне деце, брачних и ванбрачних мајки и брачне и ванбрачне заједнице, који је био у законима све присутнији, није, међутим примењен и на брачне и ванбрачне очеве и „мужеве”. Чланом 297 ЗБПО учешће оца ванбрачног детета (независно од чињенице да ли је између родитеља постојала заједница живота) у издржавању мајке детета сведено је на време од три месеца пре порођаја и годину дана после порођаја. Ово учешће је лимитирано и делом ове одредбе у којој се каже да је отац дужан да „сразмерно својим могућностима учествује у издржавању...”³⁶¹ У коментару овог члана је чак наглашено да се ванбрачној мајци која има довољно средстава за живот укида право на накнаду трошкова изазваних трудноћом и порођајем, док се ванбрачни отац, на истом месту, ослобађа дужности да у овим трошковима учествује уколико то није у могућности да учини.³⁶²

Осим поменутих сметњи чије је (не)постојање утицало на могућност признавања правних последица ванбрачној заједници, заснивање ове врсте брака у државним законима је ограничено само одредбом о забрани ванбрачног суживљења са малолетном особом између четрнаесте и осамнаесте године живота.³⁶³ Онај ко би се о ову одредбу оглушио подлегао би затворској казни у трајању од 3 месеца до 3 године.³⁶⁴

У прописима Српске православне цркве феномени „случајне, кратковремене, полне везе или блуда, трајно, ванбрачно, полно суживљење или конкубинат, суживљење у ништавном браку и у грађанском браку” били су обједињени појмом *ванбрачних односа*.³⁶⁵ У канонима је за православна лица која би живела у ванбрачним односима била предвиђена казна за црквену кривицу, те лишење неких права и почести, а деца рођена у таквим везама сматрана су незаконитом.³⁶⁶ Иако значи црква није признавала никакав легитимитет овим заједницама, у старијим законцима, као и у позитивном црквеном праву СПЦ признавано је сродство из ванбрачних односа. У БП се тако забрањује брак у сродству из ванбрачног рођења у правој

³⁶⁰ Исто, 332, 334, 335, 14.

³⁶¹ Исто, 338, 339.

³⁶² Исто, 339.

³⁶³ Лазаревић, 124.

³⁶⁴ Исто, 124, 125.

³⁶⁵ Цисарж, 190.

³⁶⁶ Исто.

усходној и нисходној линији, без обзира на степен сродства и у побочној линији до трећег степена.³⁶⁷ Занимљиво је приметити да овај став цркве према сродству из ванбрачног односа није био толико утемељен у медицинским и здравственим разлозима, колико у предању Светог писма Новог завета у коме се наглашава да мушкарац и жена и у „преступном” односу постају „једно тијело”. (I Кор.6,15-16)

Што се тиче повреде супружанске верности у учењу православне цркве био је заступљен став да се овим актом прекида јединство мужа и жене, па је осим санкција, канонима било предвиђено да се прељуба може сматрати бракоразводним узроком.³⁶⁸ И у југословенском државном законодавству налазиле су се (и данас је то случај) сличне одредбе, по којима је верност била обавезна за оба супружника, с тим што у овим законима прељуба није директно санкционисана.³⁶⁹ У литератури се наилази на став да овакво законско решење смањује значај верности као обавезе, што, међутим није последица слабљења брачног морала него концепције „демократског брака” која би требало да подразумева толерантнији однос према „анонимним излетима другог брачног друга”.³⁷⁰

Као што је већ поменуто, без обзира што је у позитивним, државним законима бар у начелу фаворизована брачна у односу на ванбрачну заједницу, мере социјалне и правне политике нису никада биле усмерене ка покушају позакоњења невенчаних бракова. Број оваквих заједница је по природи ствари остајао недоступан статистичкој евиденцији, али о њему можемо правити претпоставке на основу броја ванбрачно рођене деце који је, како на територији Југославије, тако и Србије и њеног ужег подручја био у порасту током изучаваног периода. Ипак, ове податке треба узимати са резервом пошто се, по правилу, велики број невенчаних бракова озакоњује управо пре рађања првог детета, односно, када се покаже да је невеста способна за обављање своје примарне дужности.³⁷¹

Уже подручје Србије, као и Босна и Херцеговина од педесетих година двадесетог века припадале су истом типу умереног, али растућег ванбрачног наталитета. Он је био највиши међу пољопривредницама, што указује да се овде ипак највероватније ради о невенчаним браковима, а не о краткотрајним, пролазним

³⁶⁷ Исто, 191.

³⁶⁸ Исто, 153.

³⁶⁹ Беговић, *Породично право*, 96; Марко Младеновић, *Права и дужности супруга*, 624.

³⁷⁰ Марко Младеновић, *Права и дужности*, 624.

³⁷¹ Ruža Petrović, *Odlike braka*, 195.

сексуалним везама.³⁷² Подручје Србије без покрајина, Косово и Словенија су, по подацима из половине седамдесетих година биле области са највишим процентом ванбрачно рођене деце. У Југославији је 1953. године било укупно 483 046 живорођене деце, од тога је ванбрачно рођено 34 007 или 7,0% деце. Исте године на подручју уже Србије забележено је 113 482 живорођене деце, од чега 7808 или 6,9% деце из невенчаних бракова. Године 1961. забележено је смањење укупног броја живорођених, али и повећање броја деце из ванбрачних заједница. У Југославији је те године живорођено 422 180 деце, од чега је 8,4% било ванбрачно. За Србију без покрајина ове вредности су износиле 83 3334 живорођене, односно 10,8% ванбрачне деце. Десет година касније, 1971. године настављен је пад укупног броја живорођене деце и на територији СФРЈ и на подручју Уже Србије. За све ово време од 1953 до 1971, овај број је растао само на Косову. У Југославији је те године укупно живорођено 375 762 деце, од тога 8,1% ванбрачне, док је у ужој Србији укупно рођено 77 900 деце, од чега 11,0% ван брака. Године 1981. у СФРЈ је рођено 370 047 деце. Удео ванбрачно рођених био је 8,3%, док је у Србији без покрајина рођено 75 436 деце, а проценат ванбрачно рођених био је 9,7%.³⁷³ Иако је проценат ванбрачно рођених на територији уже Србије 1981. године показао мању вредност у односу на претходну наведену годину, податак из 1991. године ипак показује да је тенденција раста броја ванбрачно рођене деце, бар на нивоу целе територије Србије за коју поседујемо податке, била прилично стабилна. Те године је у Србији са покрајинама регистровано више од 20 000 ванбрачно рођене деце или 140,6 ванбрачно рођених на 1000 живорођених.³⁷⁴ Године 1971. укупан број ванбрачно рођених у Србији је био 17 523 или 115,9 ванбрачне деце на 1000 живорођених, а 1981. године 16 275 деце рођено је ван брака, што је значило 107,4 ванбрачне деце на 1000 живорођених. С обзиром да је број ванбрачно рођене деце и његовог удела у укупном броју рођених од 1953 до 1981 растао и на подручју Косова и на територији централне Србије (са изузетком вредности из 1981. године за централну Србију) може се закључити да су се вредности за целокупно подручје Србије смањивале захваљујући присутности те тенденције на територији Војводине.³⁷⁵

³⁷² Исто, 196, 200.

³⁷³ Gordana Todorović, nd, 72.

³⁷⁴ Marina Blagojević, *Demografska slika*, 36.

³⁷⁵ Gordana Todorovic, nd, 72.

г.в) Престанак брака

Дефинишући брак као заједницу мужа и жене у „времену и вечности“ црква је посредно изрекла свој став у односу на трајност и раскидивост ове институције. Сходно томе, у прва четири века, она је заступала учење о нераскидивости брачне везе, али је, ступивши у савез са државом морала да га делимично напусти.³⁷⁶ Наиме, католичка црква је до данашњих дана задржала став да брак престаје да постоји само и искључиво смрћу једог од супружника, док је православна црква дозволила могућност развода, настојећи да је строгим правилима максимално ограничи. Основно ограничење односило се на непризнавање могућности договорног као ни једностраног развода, а прекид брачне везе могао је тражити само невини брачни друг.³⁷⁷ „Самовоља“ супружника била је ограничена прецизно дефинисаним бракоразводним узроцима, као што су: прељуба, рађење о глави брачном другу, злобно и злонамерно напуштање брачног друга, нестанак брачног друга, телесна и душевна болест, морална поквареност, хотимичан побачај, отпадништво од православне вере. О постојању ових околности и разводу брака одлучивао је црквени суд, а без пресуде, брак је могао да буде раскинут само због полагања монашког завета и рукоположења за епископа.³⁷⁸

Црквеним канонима био је забрањен четврти брак, али су и за заснивање трећег брака била прописана одређена ограничења. На сабору у Цариграду, 920. године, издата је следећа наредба: „1) Коме је четрдесет година и има деце, томе се забрањује ступање у трећи брак; 2) коме је четрдесет година, а нема деце и хоће трећи пут да се жени, такав да буде лишен светог причешћа пет година; 3) коме је тридесет година, а нема деце, томе се може дозволити трећи брак, али уз односну епитимију; 4) коме је тридесет година, а има деце и хоће у трећи брак, нека буде лишен причешћа за четири године.“³⁷⁹ Позитивним црквеним законима донете су нешто либералније норме, па се четврти брак сматра уклоњивом сметњом, изузев за лица чија су два претходна брака разведена њиховом кривицом. Поред тога у канонима је за узрочника развода била

³⁷⁶ Цисарж, 153.

³⁷⁷ Исто, 155.

³⁷⁸ Исто, 157, 140.

³⁷⁹ Милаш II, 355.

предвиђена забрана заснивања новог брака у периоду од пет година по престанку претходног, док је у *Брачним правилима* ова казна сведена на једну годину.³⁸⁰

С обзиром на вишевековно одсуство организоване националне државе, као и на немогућност цркве да у потпуности преузме њену законодавну и судску функцију, разводи и поновно склапање брака у народу су били регулисани обичајем и специфичним економским потребама. Српски грађански законик преузео је велики број начела брачног законодавства из црквених канона, али је требало доста времена да кнез Милош јурисдикцију над овим питањем у потпуности препусти цркви.³⁸¹ Ипак и једностранни и споразумни разводи остали су у народној пракси и током двадесетог века. Закони који су доношени након Другог светског рата не само да нису били усмерени ка њиховом сузбијању него су управо представљали њихову афирмацију. Већ је у нацрту ОЗОБ-а, из 1945. године, било предвиђено увођење развода по споразуму супруга, предлог није реализован ни у ОЗОБ-у, ни у каснијим законима.

Највећа промена коју је првим послератним законима доживело брачно законодавство састојала се у увођењу релативних бракоразводних узрока. Док су се апсолутни бракоразводни узроци тicali прекршаја прописаних брачних дужности, релативни су се односили на ситуацију „тешке поремећености брачних односа“, која је доводила до „неподношљивости“ даљег заједничког живота.³⁸² Генерално, иако је у дефиницији брака заступљеној у државном законодавству, он окарактерисан као „трајна заједница“, овај епитет се више односио на забрану склапања брака на одређено време или под одређеним условом, а не на његову нераскидивост.³⁸³ Као и сваки други друштвени уговор, а то је брак био у концепцији социјалистичког друштва, и брачни се могао раскинути под одређеним условима. Слободна воља потребна за закључење овог уговора није се, по аналогији односила и на његов раскид, али је увођењем поменутих бракоразводних узрока, отворен пут ка све лакшем разводу брака. Наиме, релативним бракоразводним узроцима, практично је искључена кривица за развод, што је посредно условило увођење институције споразумног тражења развода брака, чија концепција води порекло управо из права социјалистичких земаља. Овај начин покретања судског поступка се најчешће спроводио у случају неподношљивости заједничког живота, с тим што је суд, преко органа социјалног рада био у обавези да испита узроке наведеног

³⁸⁰ Цисарж, 89, 96.

³⁸¹ Исто, 154; Беговић, *Породично право*, 99.

³⁸² Беговић, *Породично право*, 32.

³⁸³ Беговић, *Породично право*, 31.

стања. Кривица за развод се узимала у обзир само када се решавало питање издржавања невиног, односно, кривог брачног друга.

Из правне литературе постаје јасно да је у судској пракси долазило до мешања појмова споразумног развода и споразумног тражења развода брака,³⁸⁴ што је условило релативно лако окончање и судског поступка и самог брака. Оваква ситуација није била само последица неразумевања, односно погрешног тумачења установе споразумног тражења развода брака, него и различитих ставова о раскидивости брачног уговора: од оних који су се залагали за споразумни развод остављајући у потпуности ову одлуку као и њене узроке супружанској интими, до оних који су инсистирали на нужности друштвене, односно државне бриге о браку образлажући је друштвеним карактером и значајем брачне заједнице.³⁸⁵

Без обзира на судску праксу, треба поменути да је по прописима ОЗОБ-а поступак за развод био отежан, док већ ЗБПО допушта могућност развода на основу узајамне сагласности у случајевима када у браку није било деце.³⁸⁶ Државним законима укинута је институција „раставе од стола и постеље“ коју је подразумевао црквено-судски поступак, али је са истим циљем уведена установа мирена која је представљала прву фазу судског поступка у државном законодавству.³⁸⁷ Међутим, и пре ступања на снагу ЗБПО примећено је да судски органи често нису заинтересовани да улазе у разлоге поремећености брачних односа, те да се бракови разводе по аутоматизму, односно, као да је установа споразумног развода брака била правно прихваћена.³⁸⁸

ОЗОБ је као апсолутне бракоразводне узроке признавао прељубу, рађење о глави брачном другу, злостављање, тешке увреде и нечастан живот, неизлечиву умну болест, злонамерно и неоправдано напуштање супруга, несталост и осуду на казну, док су, судском праксом установљени и други: намерни побачај, полна равнодушност, једнострана мржња, дугогодишњи одвојен живот, тешка физичка болест која се појави по закључењу брака. У односу на ово питање ЗБПО није донео значајније промене.³⁸⁹

Иако је савремено законодавство настојало да ограничи „каприце“ супружника, правећи разлику између споразумног развода брака и споразумног тражења развода брака, у судској пракси, као што је поменуто развод је постајао све

³⁸⁴ Исто, 95.

³⁸⁵ Исто, 89, 90.

³⁸⁶ Зоран Поњавић, 524.

³⁸⁷ Беговић, *Породично право*, 23, 24.

³⁸⁸ Milica Sentić, nd 335. Марко Младеновић, *Петнаест година примене*, 591.

³⁸⁹ Беговић, *Породично право*, 92, 93; Бабић, 100, 97.

лакши административни поступак. О овоме посредно говори и чињеница да су већ у првим послератним деценијама 4/5 свих развода чинили они спроведени због „несагласности нарави“.³⁹⁰

Да ли због нових закона или због напуштања традиционалне концепције морала, пораст стопе диворцијалитета у ФНРЈ забележен је врло брзо након доношења ОЗОБ-а, када се, у односу на 0,5 разведених бракова на хиљаду становника, 1947 године она попела на 1,3.³⁹¹ До 1962. године ова вредност је показивала променљиве тенденције, најпре пораста, до 1,6 разведених бракова на хиљаду становника 1948. године, а затим лаганог опадања. Последње године наведеног периода, 1962. у ФНРЈ је било 1,1 разведени брак на хиљаду становника. Ипак, да би се добила права слика демографских кретања, треба рећи да је у истом периоду, дакле од 1947-1962, значајно опала стопа склопљених бракова: од 13,2 на хиљаду становника 1947, на 8,6, колико је забележено 1962. године.³⁹² У периоду од 1956-1960 године, на подручју Ужје Србије вредност стопе је износила 1,5.³⁹³ Године 1948 највећа стопа развода остварена је у старосној групи од 20-24 године, а у наредном периоду, од 1953-1961. примећен је даљи пораст нестабилности брака код млађих генерација, посебно у старосним групама од 15-19 година и 20-24.³⁹⁴ Значајније промене од промена апсолутних бројева развода бракова на територији Србије без покрајина показивали су бројеви склопљених бракова у односу на које се морају посматрати и прве вредности. Тако је у периоду од 1950-1954. године у просеку годишње развођено 5 659 бракова, а склапано 49 870. У наредном периоду, од 1955-1959 просек је износио 7 178 разведених и 42 163 склопљених бракова годишње. Од 1960-1964. године годишњи просек развода је био 7 068, а регистрованих бракова 42 745. Године 1965. број развода је опао на 6 476, а број склопљених бракова се попео на 44 189.³⁹⁵ Наредне године поново је порастао број развода на 7 052, док број склопљених бракова показује обрнуту тенденцију: 43 209.³⁹⁶ Године 1970 разведено је 6 333 бракова, 1975.г. 7 331, 1977.г. 6859, 1978.г. 7 729, 1980.г. 7450. У читавом овом периоду, број склопљених бракова је опадао: од 49 830

³⁹⁰ Milica Sentić, 336.

³⁹¹ Исто, 333.

³⁹² *Statistički prilog*, Stanovništvo 1, Beograd, 1963, 151.

³⁹³ Dušan Breznik, *Demografski pregled*, Stanovništvo 1, Beograd, 1963, 98-111, 102.

³⁹⁴ Ruža Petrović, *Odluke braka*, 182, 191

³⁹⁵ *Demografski pregled*, Stanovništvo 2, Beograd 1966, 123.

³⁹⁶ *Statistički prilog*, Stanovništvo 1 Beograd, 1966, 74.

1970. године на 42 170, 1980. године. Највећи пад овог броја десио се 1991.г. када је склопљено 33 698 бракова, док је број развода показао мање драстичан пад: 5 459.³⁹⁷

„Време жалости” (*tempus lugendi*) односно једногодишња забрана склапања новог брака удовицама, предвиђена у законодавствима неких земаља, као и у старим законским актима, првенстено ради избегавања забуне о очинству евентуалног детета, у нашем државном законодавству није прописана. Очинство детета утврђује се на основу времена рођења или признањем очинства од стране новог супруга, а развој медицинске науке у новије време омогућио је потпуно прецизно решавање овог проблема.³⁹⁸ Древним црквеним канонима било је наложено одлагање новог брака удових и то не само због поменутих разлога него и због целокупног схватања институције брака. Међутим, након доношења ОЗОБ-а у законима Српске православне цркве је укинута „време жалости” као брачна забрана.³⁹⁹ Иако овај потез представља једно од многобројних сведочанстава тога времена о „отварању” и „модернизацији” Српске православне цркве, он је више био последица прилагођавања црквених закона државним, чиме је црква настојала да колико-толико и даље учествује у кључним моментима живота своје пастве.

³⁹⁷ *Statistički prilog*, Stanovništvo 3-4, Beograd, 1970, 305; Dragoljub Tasić, *Prirodno kretanje stanovništva na teritoriji SR Srbije van teritorija SAP*, Stanovništvo 1-4, za 1979-1981, Beograd, 1981, 193-224, 206; Mina Petrović, *Sklapanje i razvod braka prema školskoj spremi*, Stanovništvo 3-4, Beograd, 1994, 65-87, 82.

³⁹⁸ Беговић, *Породично право*, 87; Бабић, 72.

³⁹⁹ Цисарж, 106.

5.3) „Ослобађање” породице

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

а) Идеје, теорије, правна и социјална политика

Може се рећи да је идеологија „слободе” у својим различитим формама, и у овом случају била примарна. Из перспективе марксистичког учења, слобода је била остварива искључиво у условима апсолутне друштвене једнакости. Основом њеног антипода (антипода једнакости) марксистички теоретичари сматрали су приватну својину, односно власништво над средствима за производњу, па је трансформација породице, као њеног главног носиоца те изворишта неједнакости била виђена као предуслов општих друштвених промена. Треба имати у виду да процес преобликовања традиционалне породичне структуре, економије, а затим и њених нематеријалних тековина не треба посматрати као спонтану реакцију ове друштвене заједнице на глобална цивилизацијска дешавања, пре свега економског карактера, што је чест случај у друштвеној теорији⁴⁰⁰, него као циљани и планирани „захват” социјалистичке

⁴⁰⁰ Zagorka Pešić-Golubović, *Teorijsko hipotetički okvir*, 14; Anđelka Milić, *Promene društveno-ekonomskih obeležja domaćinstva*, u *Domaćinstvo, porodica i brak u Jugoslaviji*, Institut za sociološka istraživanja Filozofskog fakulteta u Beogradu, Beograd, 1981, 19-76, 20.

политике на језгру друштвеног постојања.⁴⁰¹ Ово наглашавам због чињенице да се на основу највећег броја научних тумачења трансформације породичне групе може закључити да су се промене на њој дешавале искључиво као одговор на глобално економско преструктурирање. Иако се овом процесу не може порећи извесна доза стихијности у дешавању, истина је да се различитим економско-социјално-политичким мерама настојало да утиче на све аспекте породичног живота. „Ослобађање” породице робовања породичном газдинству, односно насилно одузимање земље о коме је већ било говора, био је само први у низу потеза којима је требало омогућити интезивнији друштвени (читај: државни) утицај на ову, до тада релативно самосталну и самодовољну групу.⁴⁰² Аграрна и друге принудне (економске) реформе у научним радовима су интерпретиране као један од метода разотуђења личности у породици и породице у односу на друштво.⁴⁰³ Тако се у једној студији чак релативно новијег датума, каже да „потрошачка оријентација” у модерном сеоском домаћинству сведочи да су се „чланови сеоске породице еманциповали од потчињености газдинству и економско-радним функцијама своје егзистенције, те да породицу, домаћинство и газдинство виде сада као основицу свог свестранијег људског развоја”⁴⁰⁴ Осим што се већ на први поглед чини да је „потрошачка оријентација“ сумњиво мерило еманципације, овде као да се за тренутак заборавило да је поменута „еманципација” у ствари била наметнута, а не спонтано изабрана животна опција. О релативности самог појма еманципације у поменутом контексту сведочи и наставак истог излагања: „...друго извориште овог преокрета у гледањима и понашањима чланова сеоског домаћинства је неповољно, будући да стимулише вредности и понашања која потцењују радно ангажовање, поготово оно у пољопривреди, а стимулишу престижне и конфоғмистичке вредности.”⁴⁰⁵

Било како било, осим приватне својине, породицу је требало ослободити и традиционализма и конзервативизма који су истицани као главна сметња друштвеним настојањима да се породица, посебно сеоска, промени. Ово се односило на потребу укидања „патријархалног морала” и ауторитета као и многобројних функција које је

⁴⁰¹ Vesna Bošnjak, *Socijalna politika, socijalni razvoj i potrebe porodice*, Sociologija 3.4, Beograd, 1973, 395-406, 402, 403; Ruža First, *Transformacija seoske porodice*, Gledišta 12, Beograd, 1972, 1603-1616, 1603.

⁴⁰² Marko Mladenović, *Mesto porodice u našem društvu, Osvrt na Prednacrt Ustava FSRJ*, Gledišta 1, Beograd, 1963, 96-104, 102.

⁴⁰³ Марко Младеновић, *Преображај породице*, 567.

⁴⁰⁴ Анђелка Милић, *Сеоска породица у процесу мењања*, Зборник Матице српске за друштвене науке, бр. 81, Нови Сад, 1986, 95-119, 109.

⁴⁰⁵ Исто, 109.

традиционална породица вршила.⁴⁰⁶ Акцент је дакле био на идеолошкој трансформацији, па се на једном месту чак тврди да је „слобода породице ограничена њеном повезаношћу и зависношћу од вредносно-нормативног система“⁴⁰⁷, као да је ова, више него логична повезаност била ексклузивна одлика традицијског друштва.

Већ је на основу реченог очигледно да су, као и глобална политика изградње новог друштва, и теорија о породици и социјална политика почивале на извесном броју дихотомија којима је била изражена разлика између затечених и пожељних друштвених форми и садржаја. Затечено које је било *старо, назадно, конзервативно, патријархално, отуђено* требало је заменити пожељним, односно, *новим, напредним, модерним, егалитарним, демократским, слободним...* Главни носилац затеченог била је сеоска, аграрна породица, а пожељног, породица урбаног типа.⁴⁰⁸

Осим у појединим радовима у којима је указано на специфичну врсту демократичности, егалитарности и солидарности у традиционалном друштву,⁴⁰⁹ у науци је утемељено мишљење о традиционалној породици као недемократској установи у којој је слободни развој личности у потпуности маргинализован и подређен општем, породичном добру и интересима.⁴¹⁰ Узроци ове неслободе били су директно повезани са полном и старосном унутарпородичном стратификацијом, а индиректно са власништвом над средствима за производњу које је најчешће било у рукама *pater familias*.⁴¹¹ Из тога је логично произишло да је развој демократске породице, базиране на „другарским односима“ могућ само након укидања „очинске власти“.⁴¹² Опет са изузетком ретких радова, чињеница да је поменута институција „оца породице“ као административног власника породичног имања, то јест, последице које из ње проистичу, у српском праву новија појава, те да су имовински односи унутар породице, посебно када се говори о њиховом задружном облику, регулисани обичајним правом и након доношења односних државних закона, пропуштена је.⁴¹³ Једнострано, а

⁴⁰⁶ Анђелка Милић, *Сеоска породица у процесу мењања*, Зборник Матице српске за друштвене науке бр. 81, Нови Сад, 1986, 95-119, 97, 100; Загорка Пешић, *Марксистичко схватање...* 45

⁴⁰⁷ Olivera Burić, *Porodica i društveni sistem, Završna razmatranja*, Zbornik, Porodica i društveni sistem, ur Olivera Burić, Institut za socijalnu politiku, Beograd, 1980, 335-358, 335

⁴⁰⁸ Zagorka Pešić-Golubović, *Teorijsko hipotetički okvir*, 9.

⁴⁰⁹ Olivera Burić, *Porodična zadruga i savremena jugoslovenska porodica*, Sociologija sela 40-42, Zagreb, 1973, 85-99, 91.

⁴¹⁰ Anđelka Milić, *Teorijski i empirijski okvir za istraživanje preobražaja porodice u jugoslovenskom društvu*, Domaćinstvo, porodica i brak u Jugoslaviji, Institut za sociološka istraživanja Filozofskog fakulteta u Beogradu, Beograd, 1981, 3-76, 7.

⁴¹¹ Zagorka Pešić Golubović, *Teorijsko hipotetički okvir...*, 9.

⁴¹² Marko Mladenović, *Neke alternative porodice*, Gledišta 3, Beograd, 1966, 321-333, 327.

⁴¹³ Радомир Лукић, *Наше ново право и сељачко друштво*, Глас ССЛХХХ, САНУ, Одељење друштвених наука 15, Београд, 1971, 145-159, 153, 154

тима и површно посматрање институција традиционалног живота изнедрило је још неколицину стереотипних идеја које су представљале солидан темељ социјалне политике према породици. Епилог овог развојног процеса, о коме ће бити више речи касније, али који је свима познат, допушта нам да и поменути социјалним мерама придодамо исте епитете као и њиховој теоријској основи. Међу наведеним стереотипима, по присутности вероватно предњачи економски детерминизам у тумачењу традиционалне породичне организације и њених промена.⁴¹⁴ Опште прихваћено мишљење је, дакле да су скоро сви аспекти живота породице били подређени њеним економским функцијама: од рађања потомства, преко социјализације и склапања брака, до поделе улога и дистрибуције ауторитета унутар породице. Ипак, повезаност и мања или већа условљеност поменутих елемената одређеним типом економије чињеница је која карактерише свако друштво, и развијено и мање развијено, тако да оваква констатација не би била толико спорна да није као претпоставку имала негативно вредновање концепта традиционалне породице и начина живота уопште. Колико је однос научног мњења према сеоској традицији био негативан посебно је сажето и експлицитно изнето у једном коментару циља друштвених промена: „Трансформација целовитог животног оквира има јединствени циљ- да чланове породице ослободи идиотизма сеоског живота”.⁴¹⁵

Мада су у научном мишљењу прилично непожељни, мора се признати да је вредносне ставове тешко избећи. Ипак, треба имати на уму да они са собом носе извесну дозу необјективности. Тако се на једном месту каже да је „процес формирања личности у традиционалној породици у потпуности подређен одржавању континуитета породице као производне јединице...Захтева се лојалност чланова на уштрб остварења њихових развојних могућности...”⁴¹⁶ Из овога се, између осталог може закључити да одана, пожртвована и солидарна личност нема никакве шансе за остварење свог сопства, као и то да поменуте особине и животни „задаци” никако не могу представљати њено лично остварење. Као услов разотуђења личности у породици, односно, омогућавања слободног и другарског зближавања чланова породице, истицан је развој индивидуализма, који је требало остваривати паралелно са укидањем приватне својине, очинске власти, инокосне породичне пољопривредне производње, женске

⁴¹⁴ Zagorka Pešić-Golubović, *Teorijsko hipotetički okvir*, 14

⁴¹⁵ Anđelka Milić, *Promene društveno-ekonomskih obeležja*, 43

⁴¹⁶ Anđelka Milić, *Autonomija porodice kao cilj društvene politike*, Sociologija 3-4, Beograd, 1973, 443-458, 451.

подређености...⁴¹⁷ Колико повезаност ових параметара није била суштинске природе мислим да сведочи чињеница да данас, као последицу вишедеценијског деловања социјалистичких идеја не можемо да констатујемо да су горе наведене одлике класног друштва и сметње слободног развоја личности укинуте, што ипак није омело развој „индивидуализма“. Исто тако, не може се рећи да је развој индивидуализма допринео разотуђењу породице и друштва, већ је много реалније констатовати његово супротно дејство. У односу на „развојне“ могућности које пружа модерно друштво, оне из традиционалног могу заиста деловати помало скучено, али овде искрсавају барем два битна питања: 1. да ли су те могућности биле скучене за њиховог конзумента, или су оне то само за посматрача са солидне временске, географске и културолошке дистанце? и, 2. има ли посматрач право да свој вредносни став износи као апсолутну истину? Но, јасно је да ова питања имају искључиво спекулативни значај. Став је изречен, а његове последице по породицу уопште, а посебно сеоску су несагледиве. Занимљиво је, даље приметити да су аутори инсистирали на економији као најбитнијем елементу одређења различитих друштвених феномена, па је чак и репродуктивно понашање схватано као економија у ширем смислу, односно, као вид производње (људи) које је примарно било усмерено, опет ка задовољењу економских потреба породице.⁴¹⁸ Ево само једне илустрације. Загорка Голубовић на једном месту образлаже да је „...биолошка, репродуктивна функција у традиционалној породичној организацији такође била тесно повезана са економском, јер акценат није био на природном обнављању врсте, већ на обнављању у економском смислу- у циљу обезбеђења радно способних чланова, који ће на биолошкој основи да продуже традицију и деловање овог малог пословног предузећа.“⁴¹⁹ Мора се признати да у оваквом тумачењу чуди како је аутору промакла чињеница да су религијска и верска уверења била прилично битна када је у питању „регулисање“ и уопште схватање репродукције у традиционалном друштву. Утицај верске догме на овај аспект породичног живота битно је допринео да оно буде најближе ономе што бисмо могли да назовемо „природно обнављање врсте“. Поред тога, замерка горњем излагању могла би се ставити и у вези са тако радикалним одвајањем „природе“ и „економије“, без увида у њихову мултивалентну повезаност. Поред тога, учешће свих чланова породице у њеном свакодневном животу и задовољавању различитих потреба, (било да се ради о свакодневном животу и

⁴¹⁷ Markko Mladenović, *Neke alternative*, 327.

⁴¹⁸ Zagorka Pešić-Golubović, *Teorijsko hipotetički okvir*, 11; Анђелка Милић, *Сеоска породица*, 108.

⁴¹⁹ Zagorka Pešić-Golubović, *Teorijsko hipotetički okvir*, 11.

потребама традиционалне или савремене породице и без обзира на начин и размеру у којој у тим потребама учествују потребе појединачних чланова) чињеница је која је више него логична.. То, међутим, никако не значи да ове породичне функције треба тумачити као разлог рађања потомства.

У неким социолошким радовима наилазимо и на дистинкцију између породице као институције и породице „другарских односа“, при чему је потоња истакнута као циљ и пожељни модел процеса друштвеног преобликовања.⁴²⁰ Разликовање ове две форме остаје, међутим нејасно и после покушаја њиховог дефинисања. Наиме, дискутујући о *теоријском оквиру за истраживање повезаности породице и друштвеног система*, О. Бурић за „породицу као институцију“ везује ону друштвено-историјско-економску форму која трпи санкције обичаја, религије, закона. Она даје радну дефиницију по којој је „породица друштвена институција онда када је дати друштвени систем правно санкционише у складу са својим прокламованим вредностима и нормама, а ради задовољења одређених потреба и интереса.“⁴²¹ Супротна овоме је, наставља аутор, „породица другарских односа у којој је битно својство међусобна приврженост, заједнички интерес и споразумевање“.⁴²² Мислим да је сасвим очигледно да наведени облици не могу бити по овој основи не само супротстављени, него ни поређени. Друштвена санкција и настојање државе (и било код друштвено организованог, формалног или неформалног система) да утиче на унутрашње садржаје породице, чињенице су које важе за све досадашње системе и које својим присуством не искључују могућност остварења „породице другарских односа“. Њено постојање или одсуство зависи од других параметара. Покушавајући да образложи еволуцију развоја породичних облика, аутор износи мишљење да је врста санкције та која чини породицу мање или више развијеном. За друштво у коме је моћ заснована на обичајној принуди карактеристичан је „институционално неразвијен“ друштвени поредак, те је и „породица као друштвена институција на почетним фазама свог обликовања“.⁴²³ Заснованост моћи на „правној принуди“, како се даље тврди, индикација је институционално развијеног друштвеног поретка који претпоставља интезивнији однос породице и друштва, али и, још увек, породицу као

⁴²⁰ Olivera Burić, *Teorijski okvir za istraživanje povezanosti porodice i društvenog sistema*, Zbornik, Porodica i..., 13-47, 25.

⁴²¹ Исто, 20, 24.

⁴²² Исто, 20.

⁴²³ Исто, 25.

друштвену институцију.⁴²⁴ Следећи еволуционистичке принципе, ове тврдње би значиле да је пре прве наведене, дакле, институционално још необликоване форме, егзистирала она идеална породица -*неинституција*, коју би, по дефиницији требало да карактеришу другарски односи. Мислим да ова недореченост и конфузија какве су честе у овој научној области, понајбоље сведоче о неоперативности формалног (спољашњег) поређења, односно, супротстављања традиционалне и модерне породице, без увида у њихове унутрашње садржаје и значења. Али, наведеним изводима, нису исцрпљени сви примери оваквог супротстављања.

Гледано кроз призму социјалистичке друштвене теорије, у модерном друштву породица постаје интегрални део друштва, а престаје да буде установа приватног права.⁴²⁵ Овакве и сличне дистинкције засноване су на амбивалентном супротстављању друштвеног и приватног, које, као и остали бинарни парови те врсте (култура/природа, мушко/женско...) представљају већ „традиционалну“ антрополошку концепцију, која с обзиром на чињеницу дијалектичке повезаности и прожимања ових „супротстављених“ садржаја ипак захтева једну „ревизију“ употребе.

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

⁴²⁴ Исто, 25

⁴²⁵ Марко Младеновић, *Место породице у нашем друштву*, Осврт на Преднацрт устава ФСРЈ, Гледишта 1, Београд, 1963, 96-104, 101.

Породица је у сваком систему интегрални део друштва. Различит је само садржај односа, дакле начини и мера у којој друштвени систем учествује у животу породице.

Осим наведених недостатака антрополошких теорија о трансформацији породице, може се рећи да, посебно радове старијег датума, карактерише недостатак критичког увида у разлику између жељених и реалних модела друштвених односа. То доводи до ситуације да се често прокламовани циљеви социјалног развоја наводе као остварени резултати и карактеристике друштва. Критикујући заосталост сеоске породице, Оливера Бурић и Анђелка Милић у једном раду изnose да „оптерећена традиционализмом она (сеоска породица – моја примедба) долази често у противречности са ширим друштвом чија се организација углавном заснива на напредној идеологији равноправности и слободи деловања и одлучивања”.⁴²⁶ У складу са овим, веома је чест и став да се жениним запослењем традиционална породица трансформише у демократску, а ова подразумева равномерну дистрибуцију ауторитета, односно укљученост свих чланова у процес одлучивања.⁴²⁷ На то да социјалистичка „идеологија равноправности и слободе”, као ни женина запосленост нису били, нити су данас одлучујући фактори у формирању „демократске” породице, указује запажање Загорке Голубовић о распрострањености демократског типа ауторитета у оним крајевима Југославије где је задружна традиција била развијена и где је „заједничко одлучивање било уобичајено”. „Уочена појава је” наставља она „више настављање традиције него што је знак промене ка савременом типу.”⁴²⁸ Уосталом, на то указује и потреба да се данас, на почетку трећег миленијума, у оквиру глобалног преиспитивања и ревалоризације дуго времена неупитних научних и других „истина”, постави или, још боље, одговори на питање, да ли је социјалистичка идеологија савремену породицу ослободила „патријархалности”, да ли је женина запосленост допринела њеној истинској равноправности и да ли су све „слободе” извојеване за породицу и у њено име заиста довеле до њене демократизације?

Основна мера економске, социјалне и правне политике, која је, с обзиром на интезивност и свеобухватност прерасла у својеврсну идеологију, било је тзв. подруштвљавање или социјализација породице. Овај процес био је утемељен у идеји да је предуслов развоја демократске породице њено ослобађање од многобројих функција

⁴²⁶ Olivera Burić, Anđelka Zečević, *Porodični autoritet, zadovoljstvo brakom i položaj supružnika u društvenom sistemu*, Sociologija 3, Beograd, 1966, 69-88, 70.

⁴²⁷ Ruža First, *Transformacija seoske porodice*, 1604; Zagorka Golubović, *Teorijsko-metodološki problemi i iskustva u istraživanju porodice kao totaliteta*, Sociologija sela 40-42, Zagreb, 1973, 21-37, 33.

⁴²⁸ Zagorka Golubović, *Teorijsko-metodološki problemi*, 33.

које је традиционално вршила. Ово се првенствено односило на функцију производње, али ни друге области породичног живота нису биле изостављене: потрошња, исхрана, репродукција и социјализација потомства, брига о старима.⁴²⁹ Ослобађање породице од производне функције требало је да доведе до укидања односа подређености и економске зависности чланова породице од „врховног старешине- оца породице“.⁴³⁰ Овим се, у ствари радило на укидању његовог ауторитета, који, међутим није био само економске, него, чак на првом месту моралне природе, па је његово нестајање значило и нестајање ауторитета традиционалних моралних норми. Генерално, може се закључити да су улоге којих је породицу требало ослободити сматране конститутивно мање битним. Њихово укидање требало је да акцентује развој емотивних и другарских односа чланова породице⁴³¹, док целина породичног живота по свему судећи није узимана у обзир. Загорка Голубовић у већ навођеном раду чак прави разлику између „суштинских“ функција породице и оних које то нису, везујући потоње искључиво за традиционални тип породице.⁴³² Ипак, одузимањем великог дела породичног газдинства и „укидањем“ приватне својине, укинут је само један вид производне функције породице. Њега је, у савременим условима заменила грубо речено, „производња“ новца за потребе живота породице, што заиста јесте допринело њеном отварању и већој упућености на друштвени систем. Вредновање резултата овог процеса је, међутим под великим знаком питања и то понајвише због дисфункционалности система друштвене политике који је почео да се манифестује већ крајем седамдесетих година 20. века. Принудна мера какве су биле аграрна реформа, конфискација имовине и многе друге, довеле су породицу у ситуацију потпуне зависности од друштвених институција, које, како се испоставило, нису биле у стању да одговоре на њене, сада већ суштинске потребе. Поред тога, подруштвљавање је имало и има своју цену, не само симболичну него чак превасходно економску која је већ дуже времена тешко достижна за највећи број породица у Србији. Може се чак рећи да је данас главно или бар најупечатљивије исходиште социјализације развој потрошачког друштва, а не заштита породице, како је првобитно било прокламовано. Наиме, преузевши од породице њене традиционалне функције, држава је почела да на њима профитира, не обезбеђујући овој друштвеној групи, као ни њеним члановима, заштиту

⁴²⁹ Ruža First, *Hipotetski okvir za istraživanje poljoprivredne porodice*, , Sociologija sela 40-42, Zagreb, 1973, 5-20, 14.

⁴³⁰ Anđelka Milić, *Promene društveno-ekonomskih obeležja*, 23.

⁴³¹ Olivera Burić, *Domaći poslovi: ostaci ekonomske funkcije porodice*, Porodica i društveni sistem, 261-293, 266

⁴³² Zagorka Pešić -Golubović, *Teorijsko hipotetički okvir*, 22

коју су уживали у традиционалном социјалном миљеу. Иако је друштвеном политиком било прокламовано начело које је у односу према породици налагало много већу обавезу и одговорност социјалистичком друштву него што је то био случај са дотадашњим социјално политичким системима, криза породице била је умногоме изазвана управо неспремношћу друштва да од ње преузме оне функције којих је, већ поменутих мерама, била „ослобођена”.⁴³³

Подруштвљавање је било тумачено као услов и циљ развоја друштвено-политичког система.⁴³⁴ Овај процес требало је да омогући, такво је барем било његово прокламовано усмерење, очување слободе породице и њеног идентитета, као и „неприкосновености њеног унутрашњег живота”.⁴³⁵ Ако изоставимо преуско тумачење производне функције које је раније већ прокоментарисано, у светлу *неприкосновености породичне интима* логично делује тврдња да „редукција породичних функција подразумева ослобађање породице за оне функције које су јој преостале: репродуктивну и социјализаторску”.⁴³⁶ (није се дакле узимало у обзир да је некадашња производња неопходних животних артикала, у ствари само замењена производњом средстава за куповину тих артикала, што углавном није имало позитиван ефекат на кохезију породице). Међутим, реалност је била нешто другачија. Осим што је темељна промена система вредности садржала у себи и (стихијске) промене које су се тичале односа према репродуктивном понашању и полном животу уопште, подвођењем репродуктивне функције породице под економску и ова област породичног живота, односно њене, горе наведене, интима, нашла се на удару социјализације.⁴³⁷ Пропагирање контроле рађања и нужности *превазилажења стихијског карактера репродукције*, као и недостатак економских инструмената који би потврдили важност и одговорност родитељског позива директно су утицали на промену односа према рађању.⁴³⁸ Дакле, ова породична функција је социјализована утолико што је битно измењен њен традиционални концепт чиме је индиректно, али суштински у питање доведен опстанак породице као институције. Што се „права” на социјализацију потомства тиче, може се рећи да је и оно сужено смештањем деце у

⁴³³ Marko Maldenović, *Neke alternative*, 329; Marko Mladenović, *Istorijske i ideološke veze socijalne politike i porodice*, Sociologija 3-4, Beograd, 1973, 459-476, 474.

⁴³⁴ Olivera Burić, *Institucionalni pristup proučavanju porodice – naučna osnova politike prema porodici*, Sociologija 3-4, Beograd, 1973, 407-426, 416.

⁴³⁵ Olivera Burić, *Porodica i društveni sistem*, Zbornik, Porodica i društveni sistem, 335-358, 357

⁴³⁶ Ruža First, *Transformacija seoske porodice*, 1615

⁴³⁷ Anđelka Milić, *Preobražaj srodničkog sastava porodice i položaj članova*, u Anđelka Milić, Eva Berković, Ruža Petrović, *Brak, porodica i domaćinstvo*, Institut za sociološka istraživanja Filozofskog fakulteta u Beogradu, Beograd, 1981, 135-168, 160.

⁴³⁸ Исто; Marko Mladenović, *Neke alternative*, 329.

установе за дневни боравак. Ово се наравно и данас односи више на градске него на сеоске породице јер је у потоњима још увек чест случај да у проширеним домаћинствима (каква су најрааспрострањенија) најстарија генерација преузима бригу о деци док она не крену у школу. У вези са овим треба поменути да је политика подруштвљавања породице подразумевала и ослобађање појединца од породичних веза и традиционалног односа лојалности према рођацима.⁴³⁹ Иако је на једном месту примећено да се „породица тешко одваја од својих функција“⁴⁴⁰, на основу других извора се може закључити да се ово није односило на репродуктивну функцију, као ни на везе солидарности међу рођацима. Изгледа, на шта ћемо се касније још вратити, да је породица најлакше усвајала нове репродуктивне моделе⁴⁴¹, као и да се нестајање сродничке узајамности дешавало брже него што су се развијали институционални или, како се на једном месту називају „друштвени“ облици солидарности, што је довело до појаве великог броја самачких и старачких домаћинстава и материјално необзбеђених лица.⁴⁴² Ово се, уосталом могло и очекивати, јер, иако је донекле била условљена социо-економским детерминантама, дакле, условно речено, принудна, рођачка солидарност у традиционалном друштвеном контексту је била органска. Она је, између осталог подразумевала и реципроцитет, па је функционисала као неупитно начело друштвеног постојања. Поменута „друштвена“ солидарност (мада је и рођачка била друштвена) која је требало да се развије у социјалистичком друштву, била је механичка солидарност која је подразумевала другачију врсту институционалне принуде. Како се испоставило, њена оперативност је доведена у питање са првим дисфункцијама ширег друштвеног система.

Читав процес подруштвљавања имао је за циљ и промену односа на релацији појединац-породица-друштво, а ово настојање се наравно заснивало на негативном вредновању овог односа у традиционалном друштвеном оквиру. Сматрало се да је у потоњем појединац у контакт са ширим друштвом ступао искључиво преко породице, те да је тај контакт био ограничен потребама породичне групе. С друге стране и породица је била потчињена „систему“, што је све спутавало афирмацију појединца.⁴⁴³ Анализирајући овај однос, Марко Младеновић такође каже да је „традиционална

⁴³⁹ Anđelka Milić, *Preobražaj srodničkog sastava*, 140.

⁴⁴⁰ Eva Berković, *Mesto lične i zajedničke potrošnje u preobražaju porodice*, u *Domaćinstvo, porodica i brak*, 97.

⁴⁴¹ Anđelka Milić, *Preobražaj srodničkog sastava*, 160

⁴⁴² Исто, 165.

⁴⁴³ Anđelka Milić, *Teorijski i empirijski okvir za istraživanje preobražaja porodice u jugoslovenskom društvu*, u *Domaćinstvo, porodica i brak*, 7

личност” ступала у контакт са друштвом искључиво преко породице, али се истовремено тврди и да је она (породица) била скоро аутономна у односу на друштво.⁴⁴⁴ Анђелка Милић у једном раду, непосредно после тврдње о аутономији и самодовољности сеоске породице износи мишљење да „најгрубље нарушавање аутономије породице и њеног вредносног система срећемо у изолованој сеоској породици”⁴⁴⁵

Логика друштвевне теорије и процеси који су из ње произлазили често су, имали за последицу латентно супротстављање актера у поменутој релацији. Оно је садржано и у тврдњи да је „показатељ степена еманципације појединца од притиска групе, степен активности њених чланова”.⁴⁴⁶ Уколико овакав закључак прихватимо безрезервно, односно, ако не улазимо у то на коју врсту активности је аутор мислио, морамо доћи до закључка да је управо сеоска породица, с обзиром на њену унутрашњу организацију, она форма која омогућава највећи степен еманципације својих чланова. Међутим, ако узмемо у обзир негативан однос према сеоској породици који, као што смо видели преовлађује у научном мњењу социјалистичког друштва, јасно је да се овде ради о ставу да је слобода појединца директно условљена његовом активношћу изван породичних оквира. Иако не мора нужно да значи супротстављање породичних и индивидуалних интереса, оваква концепција односа свакако не подстиче њихову блискост и узајамност.

Било како било, прокламовани циљеви социјалне политике према породици били су усмерени ка превазилажењу система доминације друштва над појединцем и то „кроз изједначавање услова живота породице и кроз укидање система доминације унутар саме породице”.⁴⁴⁷ У Преднацрту Устава ФСРЈ дефинисано је да је задатак социјалистичког друштва „да уклони препреке које су вековима делиле човека од заједнице и да успостави равнотежу између личности и друштва”.⁴⁴⁸ Улога породице у посредовању између појединца и друштва била је дакле још једна од њених функција коју је требало социјализовати, односно, укинути, из чега следи да је највећи број делатности које су традиционално биле везане за породичну групу проглашен излишним. У светлу ове редукције, као и функционалистичког тумачења друштвених

⁴⁴⁴ Marko Mladenović, *Neke alternative*, 327.

⁴⁴⁵ Anđelka Milić, *Autonomija porodice kao cilj društvene politike*, Sociologija 3-4, Beograd, 1973, 443-458, 450.

⁴⁴⁶ Anđelka Milić, *Preobražaj srodničkog sastava porodice*, 165

⁴⁴⁷ Dragana Avramov, *Domaćinstvo, porodica i brak u Jugoslaviji (prikaz)*, Stanovništvo 1-4, za 1982-1983, Beograd, 1983, 204-206, 204.

⁴⁴⁸ Marko Mladenović, *Mesto porodice*, 96

институција., које је у друштвеној теорији очигледно било врло присутно, питање неких теоретичара о смислу даљег опстанка породичне друштвене форме, звучи сасвим сувисло.⁴⁴⁹

Ово питање се на неким местима у потпуности рационализује те се трансформација породице, односно њено утапање у друштво објашњава неповерењем према породици као чиниоцу социјализације младих, које је карактеристично за сва социјалистичка друштва. Овим се образлаже и недостатак социјалних мера које би подржале њен опстанак.⁴⁵⁰ С друге стране, „трансформација” се често користи као друго име за друштвену кризу, а њен могући епилог био је крај породице.⁴⁵¹ У потоњем случају, исход процеса се више тумачи као „колатерална” штета једног ширег друштвено-економског преструктурирања, а не као његов циљ. Иако се опис реалног стања ствари налази негде између ова два тумачења, односно, иако је процес трансформације породице био истовремено и циљ и последица глобалних друштвених кретања, на основу неких разматрања може се закључити да је очекивани и жељени, дакле планирани исход социјалистичке идеологије ипак било нестајање породице. Ово се желело постићи потпуним негирањем значаја улога које је она имала и њеним потпуним утапањем у ширу друштвену заједницу.⁴⁵² Овоме у прилог свакако иде и чињеница да се у поменутом Преднацрту Устава ФСРЈ породица нигде није ни помињала. Неколико ставки овог документа било је посвећено регулисању брачне заједнице, односу родитеља и брачне, као и ванбрачне деце, равноправности полова и посебној заштити жена и омладине,⁴⁵³ али породица као целина и мере њене заштите једноставно су изостављени. Поред тога, одредбе о породици које су биле расуте у разним другим актима, како је писао М. Младеновић, „често не стимулирају, већ дестимулишу породичну групу”.⁴⁵⁴

Но, да ли због генералног краха социјалистичког система, или због чињенице да се функционалност породице као институције очигледно не може ограничити њеним „техничким” делатностима, ипак, породица је „преживела” до данашњих дана. Већ у раду из 1973. године, Младеновић пише да се, напустивши концепције о слободном браку, слободи љубави, једностраном разводу, друштвеном васпитању деце и сл.

⁴⁴⁹ Zagorka Pešić-Golubović, *Teorijsko hipotetski okvir*, 7

⁴⁵⁰ Marko Mladenović, *Istorijske i ideološke veze*, 465, 466

⁴⁵¹ Марина Јањић Комар, *Механизам уређења породичних односа*, Анали Правног факултета у Београду 1-3, Београд, 1986, 80-83, 82

⁴⁵² Marko Mladenović, *Neke alternative*, 324.

⁴⁵³ Marko Mladenović, *Mesto porodice*, 96.

⁴⁵⁴ Исто, 99.

„социјалистичке земље поново окрећу породици, прокламујући начело да само чврста, снажна породица може да обезбеди био-социјалну репродукцију личности“.⁴⁵⁵ Доста година касније, 1995. и Анђелка Милић одаје признање породици сматрајући да је она „централни топос свакодневице, њен организациони центар. Она је зона стабилности унутар стално флукутирајућих токова свакодневице и варијабилних историјских кретања. Она јесте једини и главни преостали ресурс који појединцима остаје након што је друштво подлегло разарању и расулу“.⁴⁵⁶ Чини се да, иако у перманентној кризи, и немогућности да одговори на све егзистенцијалне и мање егзистенцијалне потребе својих чланова, иако најчешће у потпуности лишена средстава и мера којим би те чланове „контролисала“ и усмеравала, породица је на путу да најзад добије статус институције чије се постојање не може ограничити ни дефинисати искључиво економско-историјско-политичким параметрима.

Иако су питања правне и социјалне политике према породици практично садржана у већ образложеним сегментима друштвене теорије (и праксе) о социјалистичком преображају породице, посветићемо им још неколико редака.

Прокламовани задатак породичног права била је заштита породице и брига о правилном развијању односа њених чланова.⁴⁵⁷ Ради остварења овог циља породицу је требало на првом месту ослободити утицаја верских заједница, а затим унутарпородичне односе уредити на основу начела једнакости.⁴⁵⁸ У сва три послератна устава Југославије прокламована је идеја о друштвеној заштити породице, а посебно деце, материнства и лица која су под старатељством.⁴⁵⁹ Ово је подразумевало обезбеђење основних услова живота породице као што су гарантована зарада и право на стан, посебна заштита многочланих породица, али и посебну заштиту демократских односа у породици, што се односило на заштиту жена, деце, материнства и начела једнакости – мужа и жене и брачне и ванбрачне деце.⁴⁶⁰ Унутарпородична равноправност укључивала је и децу, односно све чланове породице старије од 15 година, којима је законом дозвољено да *самостално располажу породичном имовином*.⁴⁶¹ Основна идеја је била да се омогући веће присуство друштвене заједнице

⁴⁵⁵ Марко Младеновић, *Историјске и идеолошке везе*, 465

⁴⁵⁶ Анђелка Милић, *Свакодневни живот породица у вртлогу друштвеног расула*: Србија, 1991-1995, у : *Друштвене промене и свакодневни живот*, 135-180, 140

⁴⁵⁷ Мехмед Беговић, *Породично право*, 5.

⁴⁵⁸ Исто, 14.

⁴⁵⁹ Марко Младеновић, *Подруштвљавање породичног права*, 360

⁴⁶⁰ Исто; Мехмед Беговић, *Породично право*, 136.

⁴⁶¹ Илија Бабић, *Коментар закона*, 449

у животу породице, посебно у ситуацијама када „затаји породична солидарност”.⁴⁶² Уместо дотадашњих „санкција” било је предвиђено да се спроводе мере социјалне политике и заштите, као и методе стручног социјалног рада,⁴⁶³ а што се тиче свакодневног живота, уплив „друштва” омогућен је, између осталог, већ поменутом социјализацијом породичних функција.

Но, без обзира на место које је заштита породице добила у уставима, Младеновић спомиње дугогодишње неуспешне покушаје кодификације породичног права од стране комисија СИБ-а и скупштине, као и спорна места из Преднацрта Устава ФСРЈ.⁴⁶⁴ Наиме, коментаришући одредбу из Преднацрта о изједначавању брачне и ванбрачне деце, која је преузета из Устава од 1946, аутор поставља питање зашто је изостављена одредба о посебној заштити брака и породице из истог Устава.⁴⁶⁵ На истом месту наведени аутор истиче да је, наглашавајући социјализацију материјалне производње, Преднацрт у потпуности „заборавио значај репродукције самог човека и породице као носиоца те репродукције”.⁴⁶⁶

Међутим, с обзиром да су у литератури, као два основна елемента политике према породици наведени „циљеви који се односе на оптималну величину популације” и циљеви везани са положај жене у друштву,⁴⁶⁷ као и већ поменута чињеница да држава није подржавала репродуктивну улогу породице и родитељство уопште, одговарајућим економским мерама,⁴⁶⁸ наводе на закључак да се „пропуст” у Преднацрту може тумачити на различите начине.

Свакако, тежња послератног законодавства била је да измени постојеће стање и да активно допринесе трансформацији традиционалне породице.⁴⁶⁹ Ипак, низак степен оперативности система, превелика очекивања од друштвене заједнице и појединаца, као и криза до које је дошло већ у почетку периода транзиције, учинили су да прокламована начела социјалне политике најчешће остану „мртво слово на папиру”. С једне стране евидентна је била неусаглашеност између новог типа породице и одговора друштва и законодавства на њене потребе, а са друге, и неравнотежа између *напредног* породичног законодавства и његовог учинка у трансформацији традиционалне

⁴⁶² Марко Младеновић, *Подруштвљавање породичног права*, 363

⁴⁶³ Исто.

⁴⁶⁴ Marko Mladenović, *Mesto porodice*, 99.

⁴⁶⁵ Исто, 100.

⁴⁶⁶ Исто, 101

⁴⁶⁷ Veronika Stopte Heiskanen, „*Holistički*» *nasuprot* »*partikularističkom*» *pristupu porodičnoj politici*, *Sociologija* 3-4, Beograd 1973, 487-501, 491.

⁴⁶⁸ Marko Mladenović, *Neke alternative*, 329

⁴⁶⁹ Vesna Bošnjak, *Socijalna politika*, 402

породице.⁴⁷⁰ Већ у раду из 1970. године, О. Бурић констатује да се очекивања да ће принцип равноправности свих чланова породице, који, како сматра Бурићева, чини југословенско законодавство једним од најнапреднијих у свету, извршити трансформацију традиционалне породице, нису испунила.⁴⁷¹

⁴⁷⁰ Marko Mladenović, *Istorijske i ideološke veze*, 462, 463; Olivera Burić, *Teorijsko-metodološki model za istraživanje porodične transformacije i njegova empirijska provera*, Sociologija 3-4. Beograd, 1970, 331-354, 333;

⁴⁷¹ Olivera Burić, *Teorijsko-metodološki model*, 333.

а.б) Учинак

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

С обзиром на поменута начела равноправности и изградње слободних односа између полова и између припадника свих друштвених и узрасних слојева, као и на чињеницу да су се под посебном заштитом закона нашле жене и деца, односно, омладина, чини се да је најупечатљивији процес унутарпородичне трансформације било генерално разграђивање ауторитета. Ово се на првом месту односи на ауторитет традиционалног морала, а затим и на ауторитет оца, мужа и родитеља уопште.⁴⁷² Неки аутори чак кризу савремене породице поистовећују са кризом ауторитета у њој, сматрајући тиме да се потоња јавља као кључна одлика савремених друштвених дешавања везаних за породицу.⁴⁷³

Формалне промене, које су свој основ свакако имале у идеолошким поставкама новог друштва, биле су најексплицитније у процесу мењања породичне структуре, односно у процесу нуклеаризације породичне групе.⁴⁷⁴ Овај процес је у суштини значио структуралну дезинтеграцију традиционалних облика породице, односно излазак из ње свих сродника осим родитеља и деце. Ово је било праћено и декомпозицијом породичног језгра која се манифестовала кроз одлазак и осамостаљивање потомства, опадање фертилитета, али и кроз дезорганизацију породице.⁴⁷⁵ Број чланова породице, односно, домаћинства показивао је тенденцију опадања током читавог двадесетог века, мада је могуће да овај тренд датира и из ранијих периода. Наиме поређење статистичких података из 1866. године и резултата послератних пописа показује да се просечан број чланова породице упола смањило.⁴⁷⁶ Године 1921 просечна величина домаћинства у Југославији је износила 5,1 чланова, а 1971, 3,8.⁴⁷⁷ На територији Ужге Србије 1948. године просечно домаћинство бројало је 4,54 чланова, а 1971. године 3,63.⁴⁷⁸ У сеоским насељима уже Србије просечан број

⁴⁷² Ruža First, *Učešće ženskih članova u odlučivanju u suvremenoj seoskoj porodici*, Sociološki pregled 1, Beograd, 1979, 78-87, 78; Анђелка Милић, *Сеоска породица у процесу*, 114; Vesna Čulinović-Konstatinović, *Razvoj i vrijednost otmice kao društvene institucije*, Etnološki pregled 10, Cetinje, 1972, 83-89, 88.

⁴⁷³ Цветко Костић, *О ауторитету у породици*, ГЕИ САНУ IX, Београд, 1961, 37-59, 37.

⁴⁷⁴ Zagorka Golubović, *Teorijsko-metodološki problemi*, 29

⁴⁷⁵ Anđelka Milić, *Preobražaj srodničkog sastava*, 144

⁴⁷⁶ Цветко Костић, *Облици наших породица*, ГЕИ САНУ VII, Београд, 1958, 25-46, 25; Marko Mladenović, *Podruštvljavanje porodičnog prava*, 364.

⁴⁷⁷ Анђелка Милић, *Сеоска породица*, 111.

⁴⁷⁸ Burić Olivera, *Porodična zadruga i savremena jugoslovenska porodica*, Sociologija sela 40-42, Zagreb, 1973, 85-99, 87.

становника и домаћинства износио је 1961. године 799 становника и 171 домаћинство, а 1971. године 712 становника, а 183 домаћинства.⁴⁷⁹ У Србији са покрајинама, 1991. године било је 2.707.402 домаћинства. У овом броју је био највећи проценат оних са четири члана (22,7%), затим са два члана (21,4%) и са три члана (18,0%). Самачких домаћинства је било 13,9%, а оних са осам и више чланова свега 5%.⁴⁸⁰

Смањење просечне величине домаћинства било је резултат генералног процеса атомизирања, односно нуклеаризације породичне групе, али је и једном и другом дешавању (и атомизирању и смањивању броја чланова) знатно допринело смањивање natalитета и фертилитета које се појављује као једна од најбитнијих карактеристика демографских кретања двадесетог века.⁴⁸¹ Но о овом процесу ће бити више речи у посебном поглављу. Међу разлозима, на другом месту, али не мање важним, треба поменути усвајање нових вредности, слабљење породичног морала, појаву индивидуализма...⁴⁸² Исто тако битно је нагласити да су побројани разлози издвојени само због прегледности, док је чињенично стање ствари била њихова испреплетаност и међусобна узрочно-последична условљеност.

Неки антрополози су констатацију о кризи породице као битној одлици њених савремених облика и процеса кроз које је пролазила (и пролази) узимали са резервом сматрајући да се овде ради само о трагању за најпогоднијим начинима и облицима њеног устројства.⁴⁸³ З. Голубовић у том контексту заузима чак критички став према социолозима породице сматрајући да они због сопствене емотивне везаности за ову установу нису у стању да њене савремене облике сагледају као етапу једног историјског процеса, те врше фетишизацију патријархалне породице.⁴⁸⁴ Ипак, иако су „неупитне” истине социјалитичке идеологије и друштва, као што су еманципација жене и посебна заштита материнства, еманципација детета, подруштвљавање породице, бар теоријски биле усмерене ка хуманизацији породичних односа и развоју индивидуализма као начина „слободног зближавања, другарског и демократског повезивања чланова породице”,⁴⁸⁵ о њиховој вредности или макар о њиховој применљивости морамо судити на основу њиховог реалног друштвеног учинка. Пораст

⁴⁷⁹ Miroljub Rančić, *Neke karakteristike seoskog stanovništva SR Srbije*, Stanovništvo 3-4 za 1975 i 1-2 za 1976, Beograd, 1976, 175-186, 179.

⁴⁸⁰ Marina Blagojević, *Demografska slika*, 45

⁴⁸¹ Vojislav Đurić, *Neki uzroci atomiziranja porodice poljoprivrednika*, Sociologija sela 19-20, Zagreb, 1967, 52-64, 58, 59; Breznik Dušan, *Razvitak stanovništva Jugoslavije u posleratnom periodu*, Stanovništvo 3-4, 1-2 za 1973 i 1974, Beograd, 1974, 11-58, 43.

⁴⁸² Марко Младеновић, *Преображај породице*, 564; Vojislav Đurić, *Neki uzroci*, 58.

⁴⁸³ Anđelka Milić, *Преображај сродничког састава*, 144

⁴⁸⁴ Zagorka Pešić-Golubović, *Teorijsko hipotetički okvir*, 7.

⁴⁸⁵ Marko Mladenović, *Neke alternative*, 327; Marko Mladenović, *Istorijske i ideološke veze*, 470

броја самачких и старачких домаћинстава, брачних парова без деце, свих облика ванбрачних заједница, ванбрачног наталитета, непотпуних породица, самохраних мајки, разведених и напуштених, пораст броја случајева породичне патологије, сукоби генерација, психичке, полне и социјалне неусклађености, дезорганизација породице, негативан став према обавезама које брак, односно породица доносе...чини се да представљају добар индикатор неуспеха својеврсне световне догме.⁴⁸⁶

б) „Слобода“ од мужа или нова Евина побуна

Ако се значај неке идеје може мерити важношћу и обухватношћу последица које је она имала за одређени систем, онда би, у овој студији, прво место (по наведеним критеријумима) морале да поделе идеја укидања или, како смо је овде назвали „слободе“ од Бога и дискурс везан за тзв.женско питање: док је процес атеизације значио постепено свођење људског бивствовања на његову „хоризонталну“ димензију и као такав представљао упориште најрадикалнијих промена живота савремене цивилизације, процес „ослобађања“ жена, који се, узгред буди речено може делимично посматрати већ као последица првог, представљао је постепену (и још увек до краја неизведену) реализацију визије о другачијем начину уређења људског друштва у оквиру те хоризонтале.⁴⁸⁷

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

Познато је да је „женско питање“ током историје свог постојања садржало мање или више конкретне идеје, стратегије и процесе чији је циљ био побољшање положаја жена у друштву. Ово се на првом месту односило на изједначавање жена и мушкараца у грађанским правима, односно у праву гласа, у наследно-имовинским правима, као и у праву на рад и школовање, а из овога је произилазио и захтев за укидањем двојног морала и напослетку, мада по значају можда на првом месту, за

⁴⁸⁶ Marko Mladenović, *Podruštvljavanje porodičnog prava*, 364; Марко Младеновић, *Преображај породице*, 563; Vojislav Đurić, *Neki uzroci*, 58; Andjelka Milić, *Preobražaj srodničkog stastava*, 144; Marko Mladenović, *Istorijske i ideološke veze*, 462, 474; Vera Erlih, *Trideset i tri godine transformacije porodice*, Sociologija sela, 31-32. Zagreb, 1971, 159-168, 164;

⁴⁸⁷ Žarana Papić, nd, 94.

егалитаризацијом унутарбрачних и унутарпородичних односа.⁴⁸⁸ Иако почети организованог делања жена у циљу остварења ових права датирају још у 19. век, тек социјалистичка револуција уздиже овај проблем на ниво општег и темељног проблема људског друштва, те његово решење прокламује као један од својих циљева. На неким местима се чак наглашава да је женско питање једно од централних питања социјалистичке револуције, јер полна неравноправност представља основу свих других друштвених неједнакости, те тиме, извор неправде, експлоатације и отуђења.⁴⁸⁹ Као што је то био случај и са другим аспектима друштвеног живота, идеја о равноправности полова у многеме се заснивала на критици традиционално-патријархално-хришћанског наслеђа,⁴⁹⁰ које је, бар виђено очима феминисткиња, карактерисао тзв. „биологизам”, односно „сексизам”, у оправдавању друштвених неједнакости, те мање вредновање оних друштвених улога, активности и сфера које су традиционално биле повезане са „слабијим” полом.⁴⁹¹ Поред, а можда чак и пре критике овог идеолошког концепта, на удару критике женских покрета нашло се социјално-економско устројство капиталистичког друштва чије је несметано функционисање било условљено „примарном” експлоатацијом, односно, експлоатацијом бесплатне женске радне снаге уложене у домаћичке послове и подизање потомства.⁴⁹²

Различите мере конзервативизма или либерализма, борбеног духа или уздржаности, те различите стратегије и усмереност акција резултирали су нехомогеношћу теорије феминизма код нас, као и појавом различитих струја у оквиру покрета. Ипак, може се рећи да је заједничка нит ових феминистичких „подкултура” била борба против, најшире схваћене, дискриминације жена, док се, као њихова основна различитост, чини примарна усмереност ка јавној, односно приватној сфери друштвене стварности. Потоња (различитост), историју феминистичког покрета дели на ону предсоцијалистичку и ону која је започела победом социјалистичке револуције и која, може се слободно рећи траје и данас. Прву фазу ове незваничне историје карактерисала је већа усмереност идеја и покрета ка стицању грађанских права, док је сфера приватног, породичног живота, мање или више остајала ван граница, ако не теорије и

⁴⁸⁸ Светлана Стевановић, „Женски покрет” о проблему брака, слободне љубави, сексуалног васпитања, проституције и контроле рађања, Годишњак за друштвену историју год. V, 1-3, Београд, 1998, 66-84, 68.

⁴⁸⁹ Žarana Papić, nd, 80; Marko Mladenović, *Mesto porodice*, 102;

⁴⁹⁰ Мирослава Малешевић, *Буржоаски феминистички покрет у Југославији- или о негирању једне традиције*, ГЕИ САНУ XXXVIII, Београд, 1989, 83-104, 95, 96, 97.

⁴⁹¹ Žarana Papić, nd, 78; Marko Mladenović, *Istorijske i ideološke veze*, 470.

⁴⁹² Žarana Papić, nd, 37; Marina Blagojević, *Diskriminacija: neplaćeno, potplaćeno i potcenjeno*, u *Mapiranje mizoginije u Srbiji*, ur. Marina Blagojević, Beograd, 477-494, 479, 481.

расправа, а онда свакако праксе.⁴⁹³ Да ли већ због чињенице да је социјализам донео остварење правне једнакости, те, бар декларативно, омогућио приступ женама у све сфере јавног живота, или због (опет бар декларативног) укидања табуа везаних за полност, брак и породицу, борба за права жена која се одвијала током друге половине дваесетог века била је првенствено усмерена ка трансформацији „приватности“.⁴⁹⁴

Но, иако почеци промене традиционалног модела положаја жене на глобалном нивоу датирају, практично од буржоаске револуције, припаднице обесправљеног пола су законску равноправност извојевале тек много касније. Промене су наравно најпре почеле у развијеним земљама, али је општи процес модернизације, који је подразумевао, између осталог укључивање женске популације у опште образовање, повећање удела женске радне снаге, као и смањење репродуктивних норми, захватао, додуше нешто спорије, и сиромашније и мање развијене земље, те и у њима омогућавао активније учешће жена у јавном и друштвеном животу.⁴⁹⁵ Одредбе Српског грађанског законика по питању правне неспособности жена задржале су се код нас, углавном у неизмењеном облику све до после Другог светског рата. Њима је било прописано да удата жена добија аутоматски презиме и држављанство свог мужа, да нема право на избор пребивалишта, да не располаже својом имовином, односно да истом управља муж, који има право и да контролише кореспонденцију своје супруге и да су женска деца искључена из наслеђивања. Неравноправност мушкараца и жена се огледала и у питањима која су се тичала морала, па је тако за жену која би учинила прељубу била предвиђена казна затвора од 12 месеци, док је за прељубника казна била дупло мања, а изрицана је само уколико је прељуба учињена под посебним околностима. Поред тога, истраживање ванбрачног очинства је било забрањено, а женама је право старатељства признавано само над ванбрачном децом.⁴⁹⁶

Може се рећи да су одредбе обичајног права, посебно по питању предбрачних и ванбрачних односа, биле за жене још неповољније, тако да је Законик представљао само одраз раширених друштвених схватања о њиховом положају. Посебни закони из времена кнеза Милоша који су били усмерени ка превенцији чедоморства, па се

⁴⁹³ Младена Прелић, *Анализа женске штампе између два рата у Београду*, ГЕИ САНУ XXXVIII, Београд, 1989, 105-124, 120; Светлана Стевановић, „Женски покрет”, 71

⁴⁹⁴ Žarana Papić, nd, 37, 41, 71, 76, 82, 93;

⁴⁹⁵ Младена Прелић, „Мир-јам одговара читаоцима”, ГЕИ САНУ XLII, 81-101, 82; Nada Božinović, *Žene u modernizacijskim procesima u Jugoslaviji i Srbiji*, u *Srbija u modernizacijskim procesima 2*, 505-533, 512; Мирјана Прошић, *Женско питање у Србији крајем 19. и почетком 20. века и часопис Домаћинца (1879-1914)*, ГЕИ САНУ XXXIV, Београд, 1985, 47-71.

⁴⁹⁶ Lazar Nikolić, *Institucija vlasti muža: istorijsko-pravni aspekti*, u *Mapiranje mizoginije*, 243-267, 250, 255.

посредно могу сматрати и првим покушајем доношења званичних мера социјалне заштите мајке и детета,⁴⁹⁷ нити су произашли из става о нужности унапређења правне регулативе у вези са женским питањем, нити су имали утицаја на промену друштвеног положаја жена.

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

Први пут се политички и стратешки уобличено женско питање у Србији јавља у програму Српске социјалдемократске партије, основане 1903 године. Од тада, па све до Другог светског рата основана је неколицина женских друштава и удружења различитих орјентација.: Секретаријат жена социјалдемократа, Женско радничко друштво, Српски народни женски савез, Друштво за просвећивање жене и заштиту њених права, Женски покрет, Народни женски савез Срба, Хрвата и Словенаца.⁴⁹⁸ Захтеви и циљеви ових организација односили су се на изборно право, ревалоризацију позива мајке и домаћице, економску независност удатих жена, право на старатељство над децом, осигурање издржавања мајке и деце, изједначавање супружника, као и мушке и женске деце у наследном праву, затим на захтев за једнаку накнаду за једнак рад, слободно напредовање у професији итд.⁴⁹⁹ У Београду је 1921. године, одржана велика скупштина жена на којој су прикупљени потписи за захтев влади да се женама призна право гласа. Истакнуто је такође да се у програму женских покрета налази и брига о најнижим социјалним слојевима жена, на пример, кућним помоћницама, те се за њих тражила законска заштита у погледу плата, радног времена и социјалног осигурања. Тада је дошло и до предлога да се размотри могућност наслеђивања породичног имена по женској линији.⁵⁰⁰ Већина поменутих удружења је имала и своје гласило, односно, новине на чијим странама су се могли наћи делови њихових

⁴⁹⁷ Драгана Антонијевић, *Насиље над женама и сексуални морал: потиснута повест устаничког доба у Србији*, ГЕИ САНУ XLVII, Београд, 1998, 65-83, 76.

⁴⁹⁸ Мирослава Малешевић, *Буржоаски феминистички покрет*, 86-97; Nada Božinović, *Žene u modernizacijskim procesima*, 513, 515; Мирјана Прошић-Дворнић, „Једнакост” гласило жена социјалдемократа (Београд 1910-1912, 1914 године) и раднички покрет за еманципацију жена, ЕС VII, Београд-Топола, 1986, 7-21, 8; Младена Прелић, *Анализа*, 110.

⁴⁹⁹ Светлана Стевановић, „Женски покрет”, 68

⁵⁰⁰ Мирослава Малешевић, *Буржоаски феминистички покрет*, 95

програма и стратегија у борби против друштвене дискриминације жена.⁵⁰¹ У овим текстовима углавном је акцентована нужност задобијања политичке, економске и правне једнакости мушкараца и жена, али се инсистирало и на увођењу и примени социјалних програма за просвећивање жена, као и за заштиту деце и омладине, борбу против алкохолизма, проституције и двојног морала.⁵⁰² Теме које су задрале у интиму брачног и породичног живота, односе међу половима, љубав и материнство, нису биле превише заступљене. Материнство, које је у каснијем периоду развоја феминизма у Југославији постало једна од централних тема, овде се спомињало само у контексту његове правне заштите.⁵⁰³ Занимљиво је поменути преписку под називом „Мирјам одговара читаоцима“ која је између два светска рата излазила у часопису „Недељне илустрације“ и која је садржала, за то време необично слободно преиспитивање полних улога и система вредности везаних за сферу приватног.⁵⁰⁴ Ипак, ставови о полном питању и у овој преписци и у ретким текстовима у поменутим гласилима женских удружења нису се много разликовали од традицијом утврђеног и преношеног јавног мњења тадашњег југословенског друштва.⁵⁰⁵

Но, иако су, по свему судећи, женски покрети у Србији и Југославији тог доба били малобројне, елитистичке организације, чији је највећи део чланства живео у Београду, мрежа организација, као и идеје везане за женско питање постепено су продирале и у веће градове у унутрашњости, а преко њих и у сеоску средину.⁵⁰⁶ Програмима просвећивања жена, њиховим описмењавањем и похађањем домаћичких курсева, временом је покриван све већи део женске популације. У овај рад биле су укључене не само женске организације, него и Министарство просвете, војска, као и женски одсеци учитељских удружења.⁵⁰⁷ Како је велика већина тадашњег југословенског становништва живела на селу, најинтезивнија акција просвећивања била је усмерена ка сеоским женама. Промене су најлакше и најбрже прихватане у богатијим домаћинствима, а најпре су усвајане нове репродуктивне норме. С друге стране, највећи отпор пружан је идеји школовања, посебно када су у питању била

⁵⁰¹ Мирјана Прошић-Дворнић, „Једнакост“; Мирослава Малешевић, *Буржоаски феминистички покрет*, 87; Младена Прелић, *Анализа*.

⁵⁰² Мирослава Малешевић, *Буржоаски феминистички покрет*, 94, 95; Светлана Стевановић, „Женски покрет“, 68; Младена Прелић, *Анализа*, 106.

⁵⁰³ Младена Прелић, *Анализа*, 120.

⁵⁰⁴ Младена Прелић, „Мир-јам одговара читаоцима“, 81.

⁵⁰⁵ Светлана Стевановић, „Женски покрет“, 68; Младена Прелић, *Анализа*.

⁵⁰⁶ Младена Прелић, *Анализа*, 110; Светлана Стевановић, „Женски покрет“, 68; Nada Božinović, *Žene u modernizacijskim procesima*, 508.

⁵⁰⁷ Nada Božinović, *Žene u modernizacijskim procesima*, 509.

женска деца.⁵⁰⁸ Иако је борба за права жена пред почетак Другог светског рата имала већ за собом солидан историјат, њени резултати постали су видљиви тек почетком Друге половине двадесетог века. Ипак, и пре тога, могао се на основу појединих написа, извештаја и статистичких података наслутити смер промена које су се тичале брачног и породичног живота, а које су биле последица генералних модернизацијских токова, а тиме и ширења феминистичких идеја. Тако, у поменутој преписци Мир-јам пише о ослабљеном моралу жена „које више немају поштовања према мушкарцима“, а у писмима читалаца се најчешће јављају питања у вези са прељубом, предбрачним односима, ванбрачним рађањем.⁵⁰⁹ Нове вредности којима су жене тог времена тежиле довеле су до, како се на истом месту констатује, слабљења брачних веза,⁵¹⁰ а запошљавање жена ван домаћинства до нестабилности унутарпородичних односа.⁵¹¹ Да се усвајање (или критика) нових идеја о социјалном устројству нису тичали само личних ставова припадника друштвене елите, сведоче и статистички подаци из периода после Првог светског рата. Тада је дошло до наглог повећања броја разведених бракова који се и после стабилизације ових тенденција задржао на нивоу четири пута већем него пре рата. Највише развода је било у градским срединама и у равничарским пределима.⁵¹² Процент разведених бракова је у периоду од 1921 до 1935. године порастао у читавој земљи, са 4,28% на 5,57%. Највећи проценат разведених бракова у целом овом периоду забележен је у Београду, где је примећен и пад наталитета и смањење величине породице.⁵¹³ За овај период индикативан је био пораст броја писмених, школованих, запослених и високообразованих жена,⁵¹⁴ а са друге стране и већ поменута тенденција одлагања склапања брака, пораст броја самачких домаћинстава, као и генерално већа очекивања од брачног живота.

Организовано деловање жена у периоду после Другог светског рата, као и током њега, било је примарно повезано са Антифашистичким већем жена, основаним 1942. године у Босанком Петровцу. Већ следеће године, одлуком АВНОЈ-а жене су пред законом изједначене са мушкарцима, али је њихова реална еманципација знатно

⁵⁰⁸ Исто, 510.

⁵⁰⁹ Младена Прелић, „Мир-јам одговара читаоцима“, 90;

⁵¹⁰ Исто, 91.

⁵¹¹ Мирјана Прошић-Дворнић, „Једнакост“, 20.

⁵¹² Младена Прелић, „Мирјам одговара читаоцима“, 91.

⁵¹³ Исто.

⁵¹⁴ Исто.

каснила у односу на правну.⁵¹⁵ Један од основних разлога релативно спорих промена друштвеног положаја жена била је чињеница да женско питање није разматрано као посебно, већ у оквиру класног питања, те се очекивало да ће решавањем потоњег и оно бити решено.⁵¹⁶

КПЈ је своје циљеве у вези са женским питањем формулисала слично ономе како је то било урађено у оквиру Алијансе женских покрета (борба за право гласа жена, за забрану ноћног рада за жене и децу, враћање удатим женама додатка на скупоћу, укидање целибата за учитељице, за признавање пословне способности жена, увођење грађанског брака, заштиту ванбрачне деце, дозволу за утврђивање очинства, признавање жениног рада у домаћинству као професије, увођење осигурања за случај развода...), али је више наглашавала заштиту материнства, здравствену заштиту жене пре и после порођаја, значај оснивања здравствених установа за децу, мајке и груднице. Новитет у односу на дотадашње захтеве била је, можда по први пут јавно изнета потреба за дозволом абортуса „док се не стекну услови за безбрижно родитељство”.⁵¹⁷ Ово заиста делује као велики искорак у оквиру „женског” питања, посебно због тога што је дошао од стране једне организације која нити је имала компетенције да у живот спроведе политику културне еманципацију жена и друштва уопште, нити је то видела као један од својих битнијих задатака.⁵¹⁸ Занимљиво је приметити и то да је у поменутиим елементима програма била наглашена управо она улога жене која ће се временом искристалисати као основ њене друштвене неравноправности - материнство, а да се, упркос прокламованој заштити здравља жене и мајке, као примарни вид планирања породице појавио абортус.⁵¹⁹

Ипак, током рата је вршена широка едукација жена ради, како се на једном месту каже „уздицања њихове свести о себи и својим вредностима, и како би се ослободиле предрасуда о својој мањој вредности”.⁵²⁰ Све до педесетих година двадесетог века, процес побољшања положаја жена у друштву био је у експанзији. АФЖ је организовало акције описмењавања, здравственог просвећивања, оснивања дечијих установа, масовног школовања, запошљавања, укључивања жена у делатности на

⁵¹⁵ Мирослава Малешевић, *Осми март- од утопије до демагогије*, ГЕИ САНУ XXXVI-XXXVII, Београд, 1988, 53-81, 61, 64; Lazar Nikolić, nd, 265.

⁵¹⁶ Nada Božinović, nd, 514; Žarana Papić, nd, 37.

⁵¹⁷ Nada Božinović, nd, 516.

⁵¹⁸ Мирослава Малешевић, *Осми март*, 64.

⁵¹⁹ Исто, 71; Nada Božinović, nd, 516.

⁵²⁰ Nada Božinović, nd, 517.

руководећим местима.⁵²¹ Женама су постале доступне и оне професије и занимања која им традиционално нису била „намењена”, па 1950. године од 600 занимања колико је код нас постојало, жена није било у свега 60.⁵²² Међутим, како је истовремено постојало и велико противљење новој улози и положају жена, те очекивање да она, поред нових задатака никако не занемари оне старе, друштво је, разним расположивим мерама, почело жену да враћа у позицију у којој је била пре победе социјалистичке револуције.⁵²³ Овакав развој ствари временски се поклапао са укидањем АФЖ, 1953. године, које су неки видели као „силазак организованог политичког деловања жена са сцене самоуправног социјалистичког друштва”⁵²⁴, док су други сматрали да је тек тим догађајем отворен пут несметаном деловању женских организација.⁵²⁵ Може се рећи да је и једно и друго виђење ствари било основано јер од укидања АФЖ, па до данашњих дана у Југославији и Србији није образовано ни једно друштво које би, под директним и ангажованим покровитељством државе бринуло о решавању проблема из домена женског питања. Након укидања АФЖ организује се Савез женских друштава, који је шездесетих година прерастао у Конференцију за друштвену активност жена, која опет после одређеног времена престаје да постоји као самостална организација.⁵²⁶ Бригу о „женским питањима” временом је преузимао све већи број мањих, незваничних организација и друштава које су, без обзира на све тешкоће које доноси недостатак легалитета, успевале да дају свој допринос незаустављивом процесу стицања све већих слобода и могућности за припаднице „слабијег” пола.

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

⁵²¹ Miroslava Malešević, *Die gesellschaftliche Gleichberichtigung von Maennern und Frauen im sozialistischen Jugoslawien: Aufbau-und Ausbaujahre*, Sozialismus: Realitäten und Illusionen, Klaus Roth (H.g), Wien, 2005, 119-129.

⁵²² Мирослава Малешевић, *Осми март*, 68.

⁵²³ Исто, 69.

⁵²⁴ Anđelka Milić, *Patrijarhalni poredak, revolucija i saznanje o položaju žene*, u *Srbija u modernizacijiskim procesima* 2, 551-559, 551.

⁵²⁵ Исто, 70.

⁵²⁶ Мирослава Малешевић, *Осми март*, 69; Nada Božinović, nd, 528

мишљења, правила понашања и расподеле улога, пажљиво сакривена иза „зидова“ породичне интиме.⁵²⁷

Шездесете године двадесетог века биле су у знаку оживљавања „женског питања“, посебно у оквиру друштвених наука и теорије, мада је то време карактерисала и појава многобројних покрета за права на било који начин обесправљених грађана света: мањина, студената, па и жена.⁵²⁸ Повратак на сцену женског питања био је подстакнут првенствено покретом за ослобођење жена који је крајем шездесетих настао у САД, одакле се проширио и у европске земље.⁵²⁹ Значајнија догађања ове врсте код нас временски се везују поглавито за седамдесете године двадесетог века, када изветан број интелектуалаца, заинтересован за процесе демократизације и модернизације друштва, постаје активнији на пољу побољшања положаја жена.⁵³⁰ Вероватно је најзначајнији догађај који ће имати велики утицај и на каснији развој ове проблематике на теоријском плану и на конкретна демографска кретања, био Устав СФРЈ, из 1974. године којим су установљена репродуктивна права човека, односно, којим је потврђена могућност женама да саме одлучују када ће и колико рађати. Законима из шездесетих година абортус је либерализован, а поменутом одредбом Устава он је дозвољен до десете недеље трудноће, без икаквих посебних услова.⁵³¹

Другу половину седамдесетих година обележила су два значајна скупа, Саветовање социолога одржано у Порторожу 1976. године, у организацији марксистичких центара ЦКН и ЦК Словеније и међународни скуп „Друг-ца жена“, одржан 1979. године, у Београду, који су најавили озбиљнији и темељнији приступ женском питању.⁵³² Неофеминистичке тенденције овог периода биле су прожете првенствено жељом да се путем едукације, друштвене критике и различитих облика јавног притиска, укаже на историјске и друштвене корене неједнакости. Нагласак је, можда по први пут тако експлицитно стављен на потребу ревалоризације сфере приватног, као и детабуизирање питања женске сексуалност, контрацепције, силовања, репродуктивних права жене и демографске политике.⁵³³

⁵²⁷ Мирослава Малешевић, *Осми март*, 69; Žarana Papić, nd, 37; Anđelka Milić, *Svakodnevni život porodica u vrtlogu društvenog rasula: Srbija 1991-1995*, u *Srbija početkom devedesetih*, 135-180, 153.

⁵²⁸ Žarana Papić, nd, 14, 51.

⁵²⁹ Исто, 9.

⁵³⁰ Исто, 94.

⁵³¹ Nada Božinović, nd, 518.

⁵³² Žarana Papić, nd, 95

⁵³³ Исто, 75; Mirjana Prošić Dvornić, „*Druga Srbija*“ – *mirovni i ženski pokreti*, u *Kulture u tranziciji*, 179-199, 184.

Осамдесете и деведесете године двадесетог века донеле су са собом различите тенденције у оквиру феминистичког покрета. С једне стране, радило се на темељнијем теоријском одређењу, посебно увођењем тзв. „женске перспективе“ у социологију, а истовремено су реализоване и конкретне акције, као што је организовање СОС телефона за претучене жене (први телефон те врсте у Југославији прорадио је 1988. године), разних саветовалишта и азила за жртве насиља.⁵³⁴ За друго стремљење које постаје видљиво током овог периода може се рећи да никако није дало позитиван допринос већ иначе непријатељском односу шире друштвене заједнице према феминистичким идејама и организацијама. Наиме, као да је идеал једнаких права и могућности за припаднике оба пола био остварен, неке феминистичке организације су своју делатност усмериле на бробу за права сексуалних мањина. Тако се међу закључцима са првог заједничког скупа југословенских феминистичких група, одржаног у Љубљани, 1988. године, поред залагања за уставну промену која би гарантовала једнакост свих људи без обзира на њихово сексуално опредељење, налази и жеља да се организује први лезбијски фестивал у тадашњој Југославији.⁵³⁵

Познато је да су током деведесетих ове и сличне идеје биле све присутније, односно све слободније изношене у јавности: од захтева за прихватањем различитих сексуалних опредељења, преко жеље за легализацијом хомосексуалних бракова и усвајањем деце од стране хомосексуалних парова, па до претпоставки о могућности „инсталирања“ вештачког утеруса у тело мушкарца.⁵³⁶ Како су ове идеје углавном импортоване из земаља западног света, на основу неких тамошњих тенденција, може се претпоставити и њихов даљи развој. Наиме у неким научним круговима у Америци већ се отворено говори о могућем оправдавању педофилског понашања, јер се и оно, у једном „демократском“ друштву мора прихватити једноставно као избор који проистиче из особитог сексуалног опредељења.⁵³⁷ Ипак, ови концепти чини се да више немају много везе са „женским питањем“, па се на њима не бих задржавала.

Криза која је деведесетих година захватила читаво подручје Југославије донела је са собом пораст незадовољства, алкохолизма, унутарпородичног насиља, али и појаву одређеног броја невладиних организација, као и разгранаване мреже домаћих

⁵³⁴ Žarana Papić, nd, 96.

⁵³⁵ Маја Маршичевић, *Феминизам на ЈУ новоу (хроника)*. ГЕИ САНУ XXXVI-XXXVII, Београд, 1988, 215.

⁵³⁶ *Trudnoća bez trudnoće uz veštačku matericu*, часопис, Dečko, април 2004, 20-21.

⁵³⁷ *Opasni pokušaji „naučnog opravdanja“ pedofilije*, Misao, Revija za obrazovanje i kulturu br.5, Novi Sad, 2004, 41-43.

институција заинтересованих да се баве решавањем ових проблема, односно, првенственом проблемом злостављаних жена. Ово је, међутим карактерисало углавном само главне градове тадашњих република, а и данас је, што се Србије тиче најбоље у овом смислу покривена територија Београда. У унутрашњости су ови случајеви углавном препуштени заводима за социјални рад, чија се делатност, због недостатка новчаних средстава углавном своди на формално-правну санацију разведених бракова и питања издржавања деце разведених родитеља. Недостатак финансија и систематске едукације, међутим, отежава спровођење чак и овог дела социјалних мера. Може се рећи да је најзначајнији помак до кога је у последњој деценији двадесетог века дошло, било увођење нових кривичних дела у постојећи Кривични закон Републике Србије. Изменама и допунама од 1995. године, насиље у породици је добило статус кривичног дела (чл. 118а), а у одредби о кривичном делу силовања (чл. 103) изостављене су речи „лице са којим се не живи у брачној заједници”.⁵³⁸ Ово је практично значило да законодавац признаје могућност да жртва силовања буде особа (жена) са којом насилник живи у браку, што у дотадашњем закону није био случај. Овакво решење образложено је чињеницом да је „објекат заштите код овог дела слобода полног општења” која припада свакој жени, без обзира на њен брачни статус.⁵³⁹ Занимљиво је поменути да је по питању насиља у браку и Српска православна црква ревидирала свој став. Наиме, док су канони налагали злостављаним супругама „душекорисни” подвиг неограниченог трпљења, Брачним правилима СПЦ дозвољен је развод у оваквим ситуацијама.⁵⁴⁰

С друге стране овај период је донео, за феминисткиње, неочекивани обрт ствари. Ретрадиционализација друштва, која је, између осталог подразумевала и личну и породичну и друштвену „ревизију” женског питања, а која је, како признаје М. Благојевић указивала на „суштинску неупотребљивост текућих вредности” по први пут је проширила хоризонт „женске перспективе”. Наиме, како износи наведени аутор „не ради се више о томе да жене буду образоване, запослене, са могућношћу вертикалне покретљивости, него да и жене и мушкарци имају права на квалитетну приватност, квалитетну јавност, квалитетан живот”.⁵⁴¹

⁵³⁸ Љубиша Лазаревић, нд, VII, VIII.

⁵³⁹ Исто, 108.

⁵⁴⁰ Цисарж, нд, 173.

⁵⁴¹ Marina Blagojević, *Svakodnevica iz ženske perspektive: samožrtvovanje i beg u privatnost*, у, Србија почетком деведесетих, 181-209, 207.

Можда би овде требало направити опаску у вези са интезивном тежњом ка европеизацији нашег друштва последњих неколико година. Ччињеница да западноевропске земље нису пролазиле кроз ратну, економску и друштвену кризу, једном речју кроз транзицију кроз коју је током деведесетих пролазила и још увек пролази Југославија, а да су и у њима биле видљиве тежње за ретрадиционализацијом вредности (испољене више кроз својеврсну културну транзицију) можда би требало да нас инспирише да поставимо питање употребљивости текућих вредности савремене цивилизације уопште.

Иако су идеје феминизма спорије продирале у сеоску средину, захваљујући општим токовима социјалистичког преображаја и интезивној деаграризацији села, положај сеоске жене се такође мењао у односу на онај традицијом утврђен.⁵⁴² Ако се изузме чињеница феминизације пољопривредне производње, подела рада у сеоском домаћинству и данас је заснована на традиционалним принципима.⁵⁴³ Ипак, процес нуклеаризације породице, као и посебно наглашена зависност домаћинства од женског рада, допринео је блискијем и кооперативнијем односу супружника.⁵⁴⁴ Бољитак у положају сеоске жене посебно је изражен у области образовања. После курсева организованих у првим деценијама после рата, чији је циљ био унапређење стручне и политичке образованости пољопривредница, увођење обавезног школовања отворило је женама нове могућности, а посебно је допринело томе да новије генерације женске сеоске омладине, имају веће аспирације према даљем образовању и вертикалној друштвеној мобилности него ка удаји.⁵⁴⁵ Према сеоским женама су биле усмерене и акције здравственог просвећивања у оквиру којих су организоване патронажне службе за кућне посете женама након порођаја, али и након абортуса.⁵⁴⁶

На општем нивоу, дакле посматрајући и градску и сеоску средину, у Србији се број непсимених жена, у периоду од 1953. године, до 1981. године, упола смањио. Поред тога, без обзира на поменуту тенденцију смањења броја запослених жена педесетих година, тај број је, са повременим осцилацијама ипак био у порасту. Тако се проценат од 29,5 % жена у укупном броју запослених 1945. године, попео на 39,3% 1988.

⁵⁴² Branislav Dimković, *Društveni položaj seoske žene*, Sociologija sela 63-64, Zagreb, 1979, 60-69, 61.

⁵⁴³ Исто, 61; Ruža First, *Žena u ruralnom i agrarnom razvoju Jugoslavije*, Sociologija sela, 63-64, Zagreb, 1979, 9-22, 13.

⁵⁴⁴ Borislav Dimković, nd, 61.

⁵⁴⁵ Ruža First, *Žena u ruralnom i agrarnom razvoju*, 17.

⁵⁴⁶ Nada Božinović, nd, 521.

године.⁵⁴⁷ По попису из 1991, проценат активних жена био је највећи у централној Србији, где је износио 42,2%.⁵⁴⁸

Слабљење ауторитета оца и мужа у савременој породици које се наводи као једна од њених основних карактеристика, било је условљено са једне стране управо запошљавањем жена,⁵⁴⁹ а са друге императивом изградње нових, демократских унутарпородичних односа. „Ерозија идентитета мушкараца“ како је на једном месту овај процес сликовито означен, била је условљена и чињеницама да мушкарац више није био ни ексклузивни издржавалац породице, ни власник њеног имања.⁵⁵⁰ Немотивисаност за учешће у ратовима који су се током последње деценије 20. века дешавали на простору Југославије, довела је у питање и идентитет мушкараца као ратника и браниоца отаџбине, а извојевано право жене на самостално одлучивање о рађању, као и нова достигнућа из области генетике прете да у потпуности маргинализују значај мушког дела популације. Потоње се односи не само на могућност планирања породице него и на, додуше још дискутабилно право неударних жена да путем артифицијелне инсеминације хетерологног типа (она у којој донор спреме није познат) остваре своју жељу за родитељством.⁵⁵¹ Овде треба поменути и чињеницу да је слабљењем патријархалног морала и демократизацијом живота уопште промењен и друштвени статус и мњење о разведеним и самохраним мајкама, посебно у градским срединама. Може се чак рећи да је од деведесетих година двадесетог века посебно постао видљив тренд самосталног подизања деце од стране мајки. Већ је у попису 1991. године регистрован значајан број оваквих непотпуних породица. Наиме, забележено је да у Србији чак 187,746 жена живе саме са децом, при чему скоро да нема разлике у проценту оних са једним односно два детета.⁵⁵² (37,7% наспрам 37,5%) У вези са овим трендом могао би бити и пораст броја ванбрачних рађања, у Србији, у периоду 1981-1991. године, поготово што се он временски поклапа са смањењем процента мушкараца који су спремни да признају ванбрачно очинство.⁵⁵³

У студији М. Благојевић су веома јасно и сажето изражени смер као и резултати промена у положају жена, али и у систему друштвених вредности. Тамо се, наиме каже

⁵⁴⁷ Исто, 525.

⁵⁴⁸ Marina Blagojević, *Roditeljstvo i fertilitet*, Srbija devedesetih, ISI FF, Beograd, 1997, 35.

⁵⁴⁹ Olivera Burić, Anđelka Zečević, *Porodični autoritet*, 73-77.

⁵⁵⁰ Marina Blagojević, *Roditeljstvo*, 82

⁵⁵¹ Олга Цвејић-Јањић, *Правни аспекти екстракорпоралне фертилизације*, Анали Правног факултета у Београду бр. 5, Београд, 1986, 480-488; Марија Драшкић, *Породичноправни аспекти артифицијелне инсеминације*, Анали Правног факултета у Београду бр. 4, Београд, 1992, 239-264.

⁵⁵² Marina Blagojević, *Roditeljstvo*, 34, 84, 85.

⁵⁵³ Исто, 19, 88.

да је свака нова генерација жена „више образована од генерације мајки, чешће запослена, ређе склапа брак и чешће се разводи, чешће се одлучује да нема децу или да има само једно дете”.⁵⁵⁴

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

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

Већ је поменуто да се као основна карактеристика савремених тенденција у оквиру „женског питања” јавља његова окренутост трансформацији сфере приватности. Ово се првенствено односило на покушај мењања традиционалног концепта расподеле унутарпородичних улога и укидања правила двојног морала, по којима је мушкарцима било допуштено оно за шта су жене строго осуђиване. Потоње је најпре довело до детабузирања тема везаних за женску сексуалност, а ово је борбу за женска права често претварало не у настојање да се мушкарцима ограничи слобода по овом питању већ да се женама иста прошири. Иако је из оваквог усмерења проистекла и позитивна иницијатива за решавање питања силовања и уопште насиља у браку, његов примарни учинак је био проширење предбрачних и ванбрачних слобода жена и једна нова митологизација женске сексуалности (са измењеном функцијом традиционалних епитета), посебно присутна у јавности у новије време.

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

С обзиром на горе наведено, теоријска основа деловања савременог феминистичког покрета може се, условно речено, свести на два темељна постулата. Први се тиче односа између сфере јавног и сфере приватног унутар друштвеног живота, а најкраће се

⁵⁵⁴ Marina Blagojević, *Svakodnevnica*, 195,

може дефинисати преко пароле „приватно јесте јавно”.⁵⁵⁵ Другим постулатом, нераскидиво повезаним са првим, инсистира се на ревизији *пројекта* који равноправност полова „гради на непроблематизованом основу-женском материнству, билошкој вези мајке и детета и њеном наизглед исконском тежњом да се годинама стара о деци”.⁵⁵⁶ Овде је наглашена нужност сагледавања друштвено-историјске условљености неједнакости чији основ лежи управо у специфичном друштвеном концепту биолошког.

Први постулат резултирао је залагањем феминисткиња за ревалоризацију сфере приватног, разним социјалним програмима за заштиту материнства, жена и деце. На теоријском плану, у социологију је уведена већ поменута „женска перспектива”, која је, као методолошка иновација имала за циљ да „приватно преводи у друштвено и научно релевантно”, наглашавајући до тада невидљиву, суштинску повезаност приватне сфере са битним друштвеним процесима и односима.⁵⁵⁷ Међутим, чини се да феминисткиње нису биле доследне у борби на овом пољу. Наиме, релативни успеси постигнути на плану законодавства, социјалних програма и ревалоризације сфере приватности нису изгледа били задовољавајућа постигнућа за феминисткиње које су и даље неопозиво желеле партиципацију у сфери јавног, односно друштвеног. Дакле, без обзира што су увиделе и саме инсистирале на дијалектичкој повезаности ове две сфере, оно што је примарно припадало сфери друштвеног остало је њихова жеља и стремљење. Из овога као логични закључак произилази да су и борци за женска права мање вредновали садржаје сфере приватности, што је свакако имало учинка у спором темпу и неизвесним исходима њиховог мењања.

Као најпроблематичнија тачка сфере приватног и истовремено темељ друштвене неједнакости, са становишта феминистичке идеологије, истицано је материнство, односно, распрострањеност и апсолутна неупитност друштвено економски детерминисаног концепта материнства који одликује хришћанску цивилизацију.⁵⁵⁸ Слично тврдњи да приватно јесте јавно, феминисткиње, у складу са познатим антрополошким дихотомијама изједначавају *природно* и *културно*, односно сматрају да је и непроблематизовано виђење биолошких разлика и природних способности које из њих произилазе у ствари производ историје и друштвених потреба. Из излагања Ж.

⁵⁵⁵ Žarana Papić, nd, 76.

⁵⁵⁶ Исто, 36.

⁵⁵⁷ Исто, 75,76.

⁵⁵⁸ Исто, 36., 37.

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

Истичући, дакле нужност сагледавања „друштвеног карактера биолошког”, интелектуалке ове оријентације не узимају у обзир чињеницу да би се и за свако друго решење могло рећи да је историјски, социјално или економски условљено. Осим тога, у жељи да нагласе разлику између „биологије” и материнства, управо феминисткиње материнство свде на биологију, јер (што и јесте основни разлог неразумевања и неприхватања постојећег поретка) нису узеле у обзир да материнство представља нешто више од биологије, управо – материнство.

Уосталом, тврдити да је неједнакост искључиво друштвено условљена, те да физиолошке разлике не производе и неке друге (пр. у сфери емоција, интересовања, потреба, начина ...), без солидних аргумената прилично је спорно. Чини се да би било реалније признати да се постојећа, на овај или онај начин и из ових или оних разлога формирана свест жели променити у другом правцу, што би свакако опет значило промену која би произашла из другачијих друштвено-историјско-културних захтева. Ипак, просто се намеће питање да ли једини разлог постојећег поретка ствари лежи у потребама економије и друштвеног система или је управо тај и такав систем настао као одговор на „биолошке одређености”. И најзад, не поричући чињеницу да је свет устројен на наведеним принципима, свет неравноправних могућности, мора се поставити и питање не само реалности његове промене, него и последица које оне изазивају.

в) „Слобода“ од деце

Трансформација „приватности“ као друга и вероватно тежа етапа борбе за једнакост и еманципацију жена била је од самог почетка усмерена на промену темеља дотадашње структуре и организације породичних, брачних и међуполних односа. Како

ова промена није била ексклузивна жеља само бораца за женска права, већ се налазила и међу основним постулатима политике социјалистичког друштва, правне, економске и социјалне мере које су доношене од Другог светског рата, па скоро до данас, имале су за циљ подруштвљавање управо оних породичних функција и аспеката горе наведених односа који су представљали основ неравноправности мушкараца и жена, али и, што је, чини се, у овом контексту још битније, основ могућности породице да функционише као релативно самостална друштвена јединица. Подруштвљавање хумане репродукције и односа у вези са њом, било је основно начело поменутих мера, а као примарни метод овог процеса појавила се идеја и политика планирања породице. На основу дефиниције планирања породице, по којој оно подразумева: а) „основно право родитеља да слободно и одговорно одлучују о томе када ће и колико деце имати“ и б) „стварање објективних друштвених претпоставки (социјалних, економских, васпитно-образовних, медицинских, демографских...)“ за рађање потомства⁵⁵⁹, постаје јасно да је „планирање“ подразумевало пре свега контролу рађања, која је требало да олакша и омогући процес индивидуализације, односно, „рехабилитације“ родитељства.⁵⁶⁰ Контрола рађања, односно ограничавање породеа требало је да следи светске демографске трендове снижавања наталитета у циљу „хуманизације“ савремене репродукције, а оправдавана је могућношћу стварања оптималних услова живота за све чланове породице и успостављања унутарпородичне равнотеже.⁵⁶¹ Планирање породице није примарно конципирано као женско право нити је било усмерено ка еманципацији жена, него ка разотуђењу породице, у оквиру кога је еманципација жене од потчињености традиционалним моделима понашања и улога имала значајно место.⁵⁶² Политика планирања породице је првенствено била спровођена путем закона и социјалних мера, а њен развој био је праћен и потпомогнут и развојем друштвене теорије о овом питању.

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

⁵⁵⁹ Марко Младеновић, *Породично право и планирање породице*, Анали Правног факултета 5-6, Београд, 1974, 727-740, 729.

⁵⁶⁰ Исто, 12.

⁵⁶¹ Анђелка Лазаревић, *Контрацепција у нашој етно-медицини и њена примена у савременој здравственој заштити*, ГЕИ САНУ, Београд, 1979, 153-160; 154; Janez Malačič, *Tipovi reprodukcije stanovništva i populaciona politika u Jugoslaviji*, Stanovništvo 1-4, Beograd, 1985, 42-51, 45.

⁵⁶² Nevenka Petrić, *Društveno-politički aspekti planiranja porodice u Jugoslaviji*, Stanovništvo 3-4 za 1976 i 1-4 za 1977, Beograd, 1977, 147-157.

контрацепција практично није ни узимана у обзир.⁵⁶³ Поменимо само законе из времена кнеза Милоша у којима је утробно „чедоморство“ третирано као кривично дело убиства, ради чијег спречавања су чак биле прописане извесне мере социјалне политике, које су штитиле „спорну“ трудницу, као и њено дете.⁵⁶⁴ Почетком двадесетог века абортус је сматран илегалним чином у већини региона света. Међу првим земљама које су извршиле либерализацију овог вида контроле рађања била је Русија која је 1920. године законом дозволила намерни прекид трудноће старе до дванаест недеља, без посебних индикација и ограничења.⁵⁶⁵ Кривичним закоником Краљевине Југославије из 1929. године намерни прекид трудноће је био дозвољен само на основу медицинских индикација и то по одобрењу посебне лекарске комисије. Медицинске индикације су подразумевале евентуалну животну опасност у коју би дошла жена уколико би трудноћу покушала да изнесе до краја. У истом члану (173) забрањена је и производња и продаја средстава за вршење абортуса, а за прекршиоце је била предвиђена строга казна.⁵⁶⁶ Ипак, без обзира на строге забране, дуготрајни и још увек незавршени процес опадања плодности у већем делу Југославије отпочео је још у другој половини деветнаестог века. У периоду између два светска рата дошло је до наглог повећања илегалних и нестручно изведених абортуса, па су либерализација и коначна легализација овог вида планирања породице до којих је после Другог светског рата дошло, превасходно образлагане неопходношћу заштите здравља жена.⁵⁶⁷ Непосредно након Ослобођења, 1945. године, према позитивном законодавству, за криминални абортус одговарали су и жена која би му прибегла, као и особа која би јој у томе помогла, али је чињеница да жене ипак нису биле кривично гоњене.⁵⁶⁸ Године 1951. донета је уредба о прекиду нежељене трудноће по којој жена која би то урадила није била кажњавана, али је законска санкција следовала лекарима, као и надрилекарима који би побачај обавили ван здравствене установе.⁵⁶⁹ И Кривичним закоником из исте године дозвољен је абортус „када се на други начин не може спасити живот или

⁵⁶³ Miroslav Lalović, *Plodnost stanovništva i učestalost abortusa u Jugoslaviji*, Stanovništvo 1-4, за 1984-1985, Beograd, 1985, 64-74, 67; Ljubomir Antonovski, *Medicinski aspekti artificijelnog abortusa u Jugoslaviji*, Stanovništvo 3-4 за 1976 i 1-4, за 1977, Beograd, 1977, 243-257, 243; dr Berislav Berić i dr M. Stevanov, *Epidemiološko-pravni aspekti problema pobačaja u Jugoslaviji*, Stanovništvo 3-4, Beograd 1970, 190-197, 192-195.

⁵⁶⁴ Вера Петрић, *Кривична дела против живота и тела у судској пракси Србије за време кнеза Милоша*, АПФ у Београду бр. 1, Београд, 1959, 76-95, 78.

⁵⁶⁵ Mirjana Rašević, *Ka razumevanju abortusa u Srbiji*, Beograd, 1993, 17.

⁵⁶⁶ Исто, 48; Lalović, nd, 211.

⁵⁶⁷ Lalović, nd, 211, 212.

⁵⁶⁸ Dr Ljubomir Antonovski, nd, 243.

⁵⁶⁹ Nevenka Petrić, nd, 147.

отклонити угрожено здравље жене, али и из других оправданих разлога".⁵⁷⁰ Наредне године донета је Уредба о поступку за вршење дозвољеног побачаја, која је била први законски пропис којим су прецизиране индикације и услови обављања дозвољеног прекида трудноће.⁵⁷¹ Међу медицинским, еугеничким и правно-етичким индикацијама (силовање, обљуба над малолетном особом, обљуба злоупотребом положаја, завођење, инцест), нашле су се и социјалне, које међутим нису биле довољно прецизно дефинисане тако да је у пракси долазило до различитих тумачења.⁵⁷² За вршење недозвољеног побачаја и даље су кривично одговарали само извршиоци, док је жена која би побацила била изузимана из ове групе.⁵⁷³ Године 1960. донета је Уредба о условима и поступку за допуштање побачаја. Њоме је разјашњено значење социјалних индикација, чиме је абортус био дозвољен у ситуацијаима када се „може основано очекивати да би бременита жена због рођења детета дошла у тешке личне, породичне или материјалне прилике”.⁵⁷⁴ Ово је практично значило легализацију намерног прекида трудноће, а најдиректнија последица оваквог законског решења био је пораст броја прекида трудноће у здравственим установама,⁵⁷⁵ али и епидемија абортуса до које је дошло у наредних неколико година.⁵⁷⁶ Конференција за друштвену активност жена сазвала је 1963. године Саветовање о проблемима прекида трудноће и контрацепцији, након чега је уследило конституисање Савезног и републичких координационих одбора за планирање породице.⁵⁷⁷ Ово је практично био једини орган који се официјелно бавио питањима планирања породице, а од 1973 и проблемима становништва. Две године касније Југославија је била домаћин Прве светске конференције о становништву, а 1967 и један од потписника Декларације о становништву којом је нерационално повећање становништва оцењено као светски проблем.⁵⁷⁸ Један од доприноса решавању овог проблема, од стране југословенског друштва била је Резолуција о планирању породице, коју је 1969. године донела Савезна скупштина.⁵⁷⁹ У овом документу је прекид

⁵⁷⁰ Mirjana Rašević, *Ka razumevanju abortusa*, 48.

⁵⁷¹ Исто.

⁵⁷² Dušan Brezник, Miroslav Rašević, *Razmatranja o populacionoj politici u Jugoslaviji*, Stanovništvo 1-2, Beograd, 1972, 5-14, 8.

⁵⁷³ Dr Mira Alinčić, *O planiranju porodice u SFRJ s pravnog aspekta*, Stanovništvo 3-4 za 1976 I 1-4 za 1977, Beograd, 1977, 157-174, 159.

⁵⁷⁴ Brezник, Rašević, nd, 8; Mirjana Rašević, *Ka razumevanju*, 49.

⁵⁷⁵ Brezник, Rašević, nd, 8.

⁵⁷⁶ Antonovski, nd 257.

⁵⁷⁷ Исто, 257; Хелма Краус-Делпин, *Улога Савета за планирање породице*, Демографски зборник САНУ, књ I, Београд 1989, 161-164, 161.

⁵⁷⁸ Живота Ђорђевић, Гордана Матковић, *Резиме дискусије о проблемима политике обнављања становништва у Србији*, Демографски зборник САНУ, књ I, Београд, 1989, 375-390, 380.

⁵⁷⁹ Lj. Antonovski, nd; Nevenka Petrić, nd, 148;

трудноће окарактерисан као најнепожељнији вид контроле рађања коме би требало прибегавати само као крајњем средству, али је са друге стране истакнуто и то да је „остваривање могућности родитеља да сами одређују број деце и размак између рађања једно од основних људских права и дужности.⁵⁸⁰ Период постепеног повећавања људских слобода у домену планирања породице био је крунисан Уставом СФРЈ из 1974. године. Овим, највишим законодавним документом, прокламовано је начело слободног родитељства, односно, слободе планирања породице која је била ограничена само гестационом старошћу од максимално 12 недеља мада ни ово ограничење није имало апсолутну важност.⁵⁸¹ На другом месту се каже да је горња временска граница до које се може одобрити абортус, двадесета недеља трудноће, мада и у овом случају важе изузеци скоро истоветни индикацијама за апсолутно дозвољени побачај.⁵⁸²

Начело слободног родитељства подразумевало је: 1) право на слободу љубави, 2) право на контрацепцију (и стерилизацију), 3) право на зачеће, 4) право на прекид трудноће и 5) право на рађање детета.⁵⁸³ Носиоцима права слободног родитељства сматрани су човек и жена у браку или ван њега, тако да је по ОЗОБ-у евентуална немогућност договора о битним питањима родитељства, па чак и једнострана одлука о намерном побачају сматрана бракоразводним узроком.⁵⁸⁴ Занимљиво је споменути да је законима који су издавани до почетка либерализације абортуса, он, као што смо већ рекли, био дозвољен само ради заштите здравља, док је новим законом абортус практично ускраћиван само ради заштите здравља. Овај принцип је садржан у основној одредници права слободног родитељства у поменутом уставу где се каже да је „право човека да слободно одлучује о рађању деце“, те да се ово право може ускратити само ради заштите здравља.⁵⁸⁵

Оваква политика абортуса, као и модернизацијски процеси са једне, те незадовољавајући стамбени и други животни стандарди са друге, довели су врло брзо до депопулационих процеса у већини југословенских региона. Узроке ових процеса који су на подручју уже Србије, деведесетих година резултирали ситуацијом да је у већини општина забележен негативни природни прираштај, треба тражити и у недостатку адекватних мера социјалне политике који би били усмерени ка

⁵⁸⁰ *Mirjana Rašević, Ka razumevanju abortusa*, 50; *Miroslav Lalović, Kontrola rađanja putem abortusa*, Stanovništvo 3-4 za 1976 i 1-4 za 1977, Beograd, 1977, 211-238, 212.

⁵⁸¹ *Miroslav Lalović, Kontrola rađanja*, 216; *dr Mira Alinčić, nd.*

⁵⁸² *Dr Mira Alinčić, nd.*, 164.

⁵⁸³ *Олга Цвејић-Јањић, Правни аспекти екстракорпоралне фертилизације*, *Анали Правног факултета у Београду* бр 5, Београд 1986, 480-488, 480.

⁵⁸⁴ *Мехмед Беговић, Породично право*, Београд, 1961, 93; *Илија Бабић, nd.*, 8.

⁵⁸⁵ *Miroslav Lalović, Kontrola rađanja*, 212.

равномерном обнављању становништва. Поред тога, ни у једном законском акту који се бавио планирањем породице није било предвиђено доношење програма у коме би поред прокламованих циљева и мера, били утврђени носиоци активности, као и економски и други услови неопходни за његову реализацију.⁵⁸⁶ Скупштина Србије донела је 1983. године Резолуцију о политици обнављања становништва, која је требало да допринесе решавању проблема недовољног обнављања становништва и то примарно на подручју уже Србије.⁵⁸⁷ Највећи број истраживања показује да је број намерних побачаја растао све до половине осамдесетих година, од када се овај тренд успорава, и у неким периодима чак и зауставља, али ипак на веома високом нивоу.⁵⁸⁸ Уосталом, и крај деведесетих година већина општина у ужој Србији дочекала је са негативним демографским трендовима. Но, о овоме ће бити више речи касније.

Влада Републике Србије формирала је 1994. године Савет за становништво покушавајући да јавности предочи проблеме везане за хуману репродукцију, као и ургентност доношења одговарајућих мера и закона којима би се побољшао положај деце, омладине и жена.⁵⁸⁹ Један од оваквих закона био је, по мишљењу М Благојевић Закон о прекиду трудноће који је 1995. године усвојила Скупштина Србије и којим су, по виђењу наведеног аутора драстично ограничене могућности намерног прекида трудноће јер су из текста закона скоро потпуно избачене социјалне индикације.⁵⁹⁰ Међутим, увидом у овај документ постаје јасно да су социјалне индикације изостале само када је у питању намерни прекид трудноће старије од десет недеља. Прекид оваквих трудноћа дозвољен је из медицинских и правно-еугеничких разлога (силовање, обљуба на радном месту, злоупотребом положаја, родоскрнављење и сл).⁵⁹¹

Српска православна црква остала је мимо модернизацијских процеса када је у питању контрацепција, задржавши став о недопустивости људског мешања у Божије законе и благослове, у које је рађање свакако спадало.⁵⁹² Намерни побачај је, међутим, дозвољен чланом 95 Брачних правила, али само у сврси очувања живота мајке или отклањања неизбежне опасности по њено здравље.⁵⁹³ Намерни побачај сматран је

⁵⁸⁶ Mirjana Rašević, *Ka razumevanju*, 56

⁵⁸⁷ Исто, 54; Мирослав Рашевић, *Мере у прилог рађања*, Демографски зборник САНУ књ. 1, Београд, 1989, 313-325, 314.

⁵⁸⁸ Mirjana Rašević, *Ka razumevanju*, 60.

⁵⁸⁹ Marina Blagojević, *Roditeljstvo i fertilitet*, 27

⁵⁹⁰ Исто, 22.

⁵⁹¹ Службени гласник Републике Србије 16/95-497.

⁵⁹² Епископ Павле, *Питања и одговори*, ГСПЦ, фебруар, 1982, 35-40.

⁵⁹³ Бранко Цисарж, *Црквено право II, Брачно право и црквено судски поступак*, 165.

бракоразводним узроком, за који су могли бити одговорни и жена и муж.⁵⁹⁴ Чланом 70 било је прописано да брачни другови не могу један од другог захтевати нерађање, као и да се брак може развести кривицом мужа који трајно и намерно спречава оплођење своје жене, а против њене воље.⁵⁹⁵

Што се тиче кривичног дела чедоморства, које се односи на лишење живота детета за време порођаја или непосредно после њега, Кривичним закоником Србије прописана је казна од три месеца до три године за мајку која је ово дело извршила због поремећаја који је код ње наступио услед порођаја.⁵⁹⁶ У пракси се, међутим, чедоморство показује као „привилеговани злочин“, јер је у периоду од 1986-1990. године у Србији 92 мајке убице осуђено на условне казне, док је њих 13 осуђено на казне краће од законом прописаног минимума.⁵⁹⁷

Мере социјалне политике биле су, барем декларативно конципиране тако да делују на два нивоа. На првом нивоу, њихов циљ је био да се постигне поменута хуманизација рађања, односно да се оно сведе на „разумну“ меру, што је осим начелом слободног родитељства образлагано и тезом да ће се снижавањем „демографских инвестиција“ увећати национални доходак, а тиме побољшати општи стандард популације.⁵⁹⁸ Ово је требало постићи што масовнијим запошљавањем жена, као и њиховом едукацијом о употреби контрацептивних средстава.⁵⁹⁹ Други део ове стратегије подразумевао је оперативну подршку процесу еманципације посебном заштитом материнства која је прокламована као један од битнијих циљева политике социјалистичког друштва. Требало је, дакле отклонити све препреке које би жену онемогућиле да се равноправно укључи у друштвене делатности и то понајвише институционализацијом њених унутарпородичних улога.⁶⁰⁰ Када су већ много пута помињани процес модернизације, либерална политика абортуса и генералне промене система вредности довели до појаве депопулације, а да истовремено није дошло до очекиваних и прокламованих резултата у виду стабилизације и хармонизације породице, односа међу половима и целокупног друштва, мере социјалне политике добиле су, опет у начелу, пронаталитетни карактер. У оквиру друштвене теорије сугерисана је стратегија стабилизације породице јачањем њене репродуктивне

⁵⁹⁴ Исто, 164, 165.

⁵⁹⁵ Исто.

⁵⁹⁶ Љубиша Лазаревић, нд, 40.

⁵⁹⁷ Тамара Ступар, *Убиство с привилегијом*, НИН, 27. август, 1998, 25-27, 27.

⁵⁹⁸ Jagoda Klauzer, *Jedan aspekt ocenivanja potrebe za populacionom politikom u Jugoslaviji*, Stanovništvo 1-2, Beograd, 1968, 5-35, 30.

⁵⁹⁹ Isto; Mira Alinčić, *O planiranju porodice*, 157.

⁶⁰⁰ Marko Mladenović, *Istorijske i ideološke veze*, 470.

функције и растерећењем жена у подизању деце, а пажњу је требало усмерити и на наставне програме у којима би се инсистирало на систему вредности у коме значајно место заузимају породица и деца.⁶⁰¹ Током читавог овог периода највећа концентрација мера популационе политике налазила се у систему друштвене бриге о деци и, на другом месту, материнству, с тим што су се оне углавном сводиле на новчану подршку. Треба овде поменути својеврсни парадокс испољен у чињеници да су социјалне донације биле веће и редовније у време када је политика била примарно усмерена ка пропагирању контроле рађања, док се време спровођења пронаталитетне политике поклопило са почецима економске и друштвене кризе у Југославији.

Суме које су издвајане за поменуте социјалне програме су углавном пратиле просечне нивое личног доходака у републици, али су у различитим периодима прописивани различити цензуси на основу којих је неко стицао право на новчану помоћ. Цензуси су углавном ишли у правцу смањења броја корисника на пр. додатка за децу, затим бенефиција у коришћењу услуга предшколских установа за треће дете, као и установа за одмор и рекреацију деце.⁶⁰² Породиљско одсуство је продужено са 6 седмица на 12 месеци, али је износ надокнаде током тог периода варирао-од 100% -70% личног дохотка.

Као што је претходно већ речено, процес развоја популационе политике пратио је и развој одговарајуће теоријске мисли о модерној концепцији родитељства, планирању породице и прекиду трудноће, чије ћемо основне елементе овде изложити.

У оквиру друштвене теорије, може се по питању планирања породице наићи на барем два становишта о суштини овог програма. С једне стране, оно се карактерише као демократско право појединца, без обзира на његово брачно стање, при чему се као неповредив принцип истиче немешање друштва и државе у ово интимно питање људског живота. У складу са тим, како се на једном месту наводи, политика би требало да стимулише „нормално рађање ослобођено од ограничења која му у савременом друштву намећу економски, социјални и психолошки чиниоци и без притиска хедонизма и његове новије варијанте конзумеризма. Рађање треба да има позитивне ефекте не само на обнављање становништва, него и на унутарпородичне односе и на личност.“⁶⁰³ На истом месту је истакнуто и то да „никаква политика не може дати право држави да се меша у најинтимније проблеме људи као што су они у вези са

⁶⁰¹ Живота Ђорђевић, Гордана Матковић, нд, 388.

⁶⁰² 14н

⁶⁰³ Милош Мацура, *Претпоставке, начела и циљеви*, Демографски зборник САНУ књ. I, Београд, 1989, 229-251, 236.

рађањем".⁶⁰⁴ Ако се, међутим, има у виду садржај већине тумачења овог проблема, постаје јасно да је планирање породице у ствари пропагирано као програм са јасним циљем, који је много реалније било дефинисати као смањење рађања, него као „слободно одлучивање“ о њему.⁶⁰⁵ Тако у научној литератури наилазимо на веома јасне ставове да „реализација уставног права о слободном одлучивању и рађању, значи пут ка ниском рађању”,⁶⁰⁶ затим да је „наталитет који ће обезбеђивати просту репродукцију основни циљ популационе политике”,⁶⁰⁷ да светска демографска јавност планирање породице види као једини начин превазилажења кризе изазване брзим порастом становништва после Другог светског рата, да **ослобађање** већег броја деце омогућава жени и мужу веће стваралачке слободе и подстиче друштвену еманципацију жена⁶⁰⁸, те да је „планирање породице усмерено ка превазилажењу стихијског карактера репродукције чиме се ова функција породице ставља под посредну контролу друштвене заједнице”⁶⁰⁹. Поред оваквих тумачења, не ретко се наилази и на критику институција традиционалне културе које „делују у правцу успоравања пада наталитета”, па се у том смислу сугерише деловање које би довело до промене „филозофије живљења у складу са савременим нормама.”⁶¹⁰ Савремена норма било је, дакле, просто обнављање становништва, за које се сматрало да је „примерено материјалним могућностима и духовним потребама“ савременог човека.⁶¹¹ Рестрикција породичног наталитета сматрана је изразом већих духовних слобода и свести о обавези свесне репродукције и њених консеквенци.⁶¹²

Већ на први поглед постаје јасно да су овакви ставови били безмало у супротности са реалном ситуацијом пораста животног стандарда (и материјалних могућности) који је и био један од прокламованих циљева модернизацијских процеса, а са друге рапидног повећања броја намерних побачаја који никако нису могли бити сведочанство „освешћености“ савремене репродукције. У савременом и у намери „демократском“ југословенском друштву, рађање троје, четворо и више деце никако

⁶⁰⁴ Исто, 242.

⁶⁰⁵ Jagova Klauzer, nd, 30.

⁶⁰⁶ Јанез Малачић, *Смиривање прекомерног рађања-резултат развоја и/или индуциране транзиције*, Демографски зборник САНУ, књ I, Београд, 1989, 297-312,308.

⁶⁰⁷ Живота Ђорђевић, Гордана Матковић, нд, 383.

⁶⁰⁸ Марко Младеновић, *Преображај породице у Југославији*, Анали Правног факултета у Београду 5-6, Београд, 1961, 551-574,561.

⁶⁰⁹ Andjelka Milić, *Преображај сродничког састава породице и положај чланова*, у Brak, porodica, домаћинство, 135-168,160.

⁶¹⁰ Живота Ђорђевић, Гордана Матковић, нд,385.

⁶¹¹ Исто, 383.

⁶¹² Vojislav Đurić, *Neki uzroci*, 59.

није било равноправна животна опција, а оправданост наведених визија доведена је у питање и чињеницом да се друштво већ половином осамдесетих суочило са све интензивнијим процесом депопулације.⁶¹³ Нереалним су се показала и предвиђања хармонизације породичних односа и разотуђења личности за које се очекивало да буду резултат бољих услова живота омогућених путем планирања, односно, смањења броја чланова породице.⁶¹⁴

Политика планирања породице била је у вези са идејом слободног родитељства, уобличеном у истоименом покрету који се код нас почео развијати између два светска рата. Носиоци првих организованих активности у оквиру овог покрета педесетих година двадесетог века биле су женске организације за које је изградња родитељства на модерним основама била саставни део друштвене еманципације човека и његовог ослобађања од свих видова експлоатације, укључујући ту и ону која се одвијала унутар интимне животне сфере. У оквиру потоње човека је требало ослободити свих врста принуде које су до тада управљале његовим животом, што се у случају родитељства односило на принуду (неограниченог) рађања, љубави, као и традиционалне форме (брака) за које је критикована концепција родитељства најчешће била везана.⁶¹⁵ Модерни концепт родитељства заснивао се, као и већина догми модерног друштва на критици традиционалних образаца. Планирана „транзиција родитељства“ од традиционалног ка модерном требало је да омогући његову „реhabилитацију“ засновану на принципима индивидуализације и побољшања квалитета живота.⁶¹⁶ Родитељство је у традиционалном контексту виђено као „улога“, а у модерном као „емоција“, у традиционалном као „комформизам“, у модерном као „лични избор“, у традиционалном као „тегобна жртва“, у модерном као „извор задовољства“.⁶¹⁷ Мост између ових „крајности“ требало је да буде процес индивидуализације, односно, процес у коме, по дефиницији, „различитост индивидуа одређује њихово не/родитељско понашање.“⁶¹⁸

Испоставило се, међутим, да избор не/родитељског понашања у савременом југословенском друштву, није показао знатне индивидуалне различитости. Стога се мора признати да овакво оштро супротстављање елемената који се и у традиционалној и у савременој реалности родитељства преплићу, творећи његову битну

⁶¹³ Mirjana Rašević, *Ka razumevanju*, 46.

⁶¹⁴ Nevenka Petrić, nd 152, 155.

⁶¹⁵ Marina Blagojević, *Roditeljstvo I fertilitet*, 12; Anđelka Milić, *Teorijski i empirijski okvir*, 9.

⁶¹⁶ Marina Blagojević, *Roditeljstvo I fertilitet*, 12, 48.

⁶¹⁷ Исто, 48.

⁶¹⁸ Исто, 12, 67.

карактеристику, те затварање очију пред чињеницом да је управо у модерном друштву дошло до радикалне унификације ставова о не/рађању, ствара сумњу у објективност социјалистичке друштвене теорије (или наведеног-их аутора). Једноставније речено, поново се долази до већ поменуте констатације да је модерни концепт родитељства подразумевао ниске репродуктивне норме, те да није узимано у обзир да „лични избор“ појединца може бити неограничено рађање.

Индивидуализација родитељства је осим *свесне и планиране репродукције*, односно, *отворености ка неродитељству* подразумевала и разбијање табуа о идеалном добу за рађање, промену става о улози деце и односу према њима, као и начелно одвајање родитељства од брака, које је значило подршку ванбрачном рађању, али и „алтернативним облицима родитељства“.⁶¹⁹ Традиционалистички ставови по којима се брак склапа због деце која дају смисао животу истакнути су као примери потпуног одсуства индивидуације. Томе је супротстављен став о детету као извору задовољства који је, по мишљењу наведеног аутора био ексклузивна одлика модерне родитељске оријентације.⁶²⁰

Расправе о односу и одликама традиционалног, односно, савременог родитељства често су се задржавале и на појму *жртве*, који се, могло се закључити из већ наведених дихотомија, показао као једна од битнијих тачака разликовања ових модела. Тако се на једном месту, на основу емпиријске грађе тврди да постоје три типа родитељства: екстремно жртвујући, карактеристичан за традиционалну вредносну оријентацију, умерено жртвујући, који одликује хетерогену вредносну оријентацију и модерно родитељство фокусирано на дете као извор задовољства и индивидуалног раста.⁶²¹

Оно што се у овој подели мора приметити је чињеница да се у њој практично међусобно искључују жртвовање и задовољство. Испада, наиме, да у првом и другом моделу нема задовољства, а у трећем жртвовања. Међутим, чини се да реалност никако није тако оштро подвојена. Свако родитељство подразумева постојање и жртве и задовољства. Квалитет односа родитеља и детета може бити рефлексивна разлика ове два параметра, али и рефлексивна доживљаја жртве (као и задовољства) која представља несумњиво највећу разлику између ове три оријентације.

⁶¹⁹ Исто, 12, 46, 87, 88.

⁶²⁰ Исто, 159.

⁶²¹ Исто, 159.

Мислим да се с правом може рећи да је највећи недостатак научног разматрања родитељства и осталих проблема овде наведених, у доследном, скоро догматском социологизму. Из њега произилази и леите мотив изложених тумачења, а то је да је жеља за рађањем нешто што је подвргнуто друштвеној норми о пожељности.⁶²² Не негирајући у потпуности истинитост оваквог запажања, мора се ипак приметити да је оно због једностраности горњих тумачења добило карактер полуистине. Наиме, није ни теоријски узета у обзир могућност да рађање буде плод личне, слободне, друштвено недетерминисане жеље, а родитељство не само добровољна, већ и жртва која представља извор задовољства. Епитет слободне добила је само жеља за нерађањем или за рађањем оноликог броја деце (читај: мах. двоје) који ће родитељску жртву свести на неопходни минимум.

Абортус који је одувек био морално најспорнији вид ограничавања рађања, а врло брзо након законске легализације постао један од доминантних начина „планирања“ породице, такође је инспирисао многобројне академске полемике. Једна од основних тема ових расправа представља истовремено и суштинско питање везано за овај вид контроле рађања. Оно се односи на недоумице у вези са тренутком у коме ембрион, односно фетус постаје живо биће, затим на недоумице о праву нерођеног детета на живот и најзад о праву мајке да му живот подари или ускрати.⁶²³

Право на абортус испрва је извођено из уверења да је ембрион део тела жене, те да она, као „власник“ тела има право да њиме слободно располаже. У прилог оваквом схватању ишле су и теорије, углавном философске, теолошке, али и медицинске које су почетак новог живота унутар утеруса смештале у време од четрдесетог, па до двадесетог дана гестационе старости.⁶²⁴ Ипак, треба скренути пажњу да ауторка код које смо пронашли осврт на различита виђења тренутка у коме настаје живот, поред навођења одређеног броја философских и религијских концепција, осим када је у питању хришћанство, изоставља да спомене њихов однос према намерном прекиду трудноће. Тако, она врло ревносно образлаже да је католичка црква до деветнаестог века одобравала абортус у првих четрдесет дана гестационе старости, те да је тек папа Пиус 1869. године ревитализовао став апостолског учења о потпуној забрани абортуса. Потоњи је произилазио из уверења да ембрион добија душу у тренутку зачећа, док је католичка црква преузела став Томе Аквинског да тај тренутак наступа тек након 40

⁶²² Исто, 152.

⁶²³ Живота Ђорђевић, гордана Матковић, ид, 377; Mirjana Rašević, *Ka razumevanju*, 146.

⁶²⁴ Mirjana Rašević, *Ka razumevanju*, 10.

дана. За јудаизам, ислам и шинто религију Мирјана Рашевић каже само да јеврејски и шинто теолози заступају став да је нерођено дете део тела мајке и да оно постаје личност тек рођењем, док по исламском тумачењу фетус добија душу стодвадесетог дана од зачећа. Но, о томе да ли ове религије оправдавају абортус нема ни помена.⁶²⁵ Затим, на истом месту наилазимо и на став неколицине филозофа који сматрају да фетус није људско биће јер „не поседује свест о себи, рационалност и способност да изабере циљеве и средства као и знање”.⁶²⁶ Овакав став би међутим могао да води и оправдавању чедоморства јер ни тек рођења беба не поседује наведене квалитете?! Што се медицине тиче, њој је све до ере технолошког осавремењивања и најновијих истраживања и достигнућа у области генетике, знање о тренутку почетка живота било недоступно. Етичка дилема о дозволи абортуса ни данас није решена, па се контепације на задату тему и даље крећу од либералистичког става да је право жене да одлучује о сопственом телу и конзервативног, да је „насилни прекид трудноће детеубиство у коме егзекутор није само мајка”.⁶²⁷ Захтеви модернизације и демократиизације друштва, као и став о незаменљивој улози абортуса у процесу демографске транзиције били су одлучујући фактори легализације абортуса, али и његове епидемије.⁶²⁸ Неки аутори су, признавајући и право на живот нерођеног детета, одобравали абортус сматрајући да је право жене, као главног субјекта процеса репродукције веће од наведеног права фетуса.⁶²⁹ Поред тога „природно право” жене да прекине трудноћу повезивано је са основним моралним претпоставкама наше цивилизације-људском слободом, колективним добром и правдом.⁶³⁰ Било је у научној литератури и ставова који су признавали „необходност” абортуса, али су истовремено били и против његовог пропагирања као средства за регулисање рађања. У њима се налази начело по коме се намерни прекид трудноће не сме претворити у право које се остварује само на основу индивидуалне жеље, него првенствено на основу индикација.⁶³¹ Међутим, осим апела Српске православне цркве, скоро да није било јавног и гласног негодовања у вези са правцем развоја ситуације.⁶³²

⁶²⁵ Исто.

⁶²⁶ Исто.

⁶²⁷ Тамара Ступар, нд, 27.

⁶²⁸ Berislav Berić, M. Stevanov, нд, 182,193; Mirjana Rašević, *Ka razumevanju*, 12; E. Šeregnev, *Savetovanje o problemima prekida trudnoće i kontracepcije*, Stanovništvo 4, Beograd, 1963, 540-544, 540-542.

⁶²⁹ Mirjana Rašević, *Ka razumevanju*, 13, 14.

⁶³⁰ Исто, 14.

⁶³¹ E. Šeregnev, нд, 540.

⁶³² *Божјиња посланица патријарха Германа*, ГСПЦ, децембар, 1974, 266-267; *Питања и одговори*, ГСПЦ; 1982, 38, 39.

Прва иступања у том смислу била су узрокована новим открићима у области медицине, а посебно генетике. Можда овде најпре треба поменути „Неми крик“ документарни филм у чијем садржају се налазио ултразвучни снимак понашања детета у утерусу у тренутку вршења абортуса.⁶³³ Више него очигледни покрети уплашености и убрзани откуцаји срца ембриона, мало кога од гледалаца су оставили равнодушним. Технолошки напредак омогућио је регистровање откуцаја срца нерођеног детета већ седмог дана након зачећа, а ова сазнања су потврдили и каснији експерименти са клонирањем.⁶³⁴ И пренатална медицина, за коју и фетус и ембрион постају пацијенти, отворила је нове моралне дилеме. Оне су врло јасно сажете у питању: „ Да ли је морално да мајка не сматра за људско биће створење које пренатална медицина подвргава терапији?“⁶³⁵ Расправе сличне овим изазвала је и могућност вантелесног зачећа, односно, проблем вишка ембриона који у том процесу настају, који је подсећао на централно питање либерализације намерног побачаја. Наиме, да ли је ембрион живо биће? Иако, с обзиром на савремена сазнања о почетку живота која смо овде поменули, ово питање делује излишно, цитираћемо још један одговор на који смо наишли у литератури: „Разликовање ембриона, фетуса, нерођеног и рођеног живота, има данас толико смисла колико и разликовање детета, одраслог човека и старца. Висок проценат природних побачаја није аргумент из кога се може извести право на убиство ембриона, јер, посматрано на дужи рок, природно умирање људи је стопроцентно, али се ни из те чињенице не може извести право на убиство“.⁶³⁶ Међутим, статус и права ембриона у савременом српском законодавству још увек нису установљена.⁶³⁷

Када је политика абортуса у сарадњи са осталим помињаним процесима резултирала већ поменутом епидемијом абортуса, као и генерално негативним демографским тенденцијама, постављено је питање, зашто жене не рађају, односно зашто у већем делу Југославије преовлађује модел једног или два детета, који у просеку, није оптималан ни за просто обнављање становништва? Најчешћи одговор на ово питање тражен је у разлозима социо-економске природе. Под овим су се подразумевале материјалне тешкоће, низак животни стандард, недостатак стамбеног

⁶³³ Митрополит Мелетије Никополски, *Абортус као озакоњено детеубиство*, Светиња живота и чедоморство, Цетиње, 1995, 15-30.

⁶³⁴ Мира Трајковић, *Хоће ли нас бити за под шљиву*, Породица, јун/јул, 2002, 19-25.

⁶³⁵ Dragana Avramov, *Obaveštenost o kontracepciji i kontraceptivni status žena u SR Srbiji*, Stanovništvo 1-4 за 1979, 1980, 1981, Београд, 1981, 188-192, 190.

⁶³⁶ Олга Цвејић-Јањић, *Правни аспекти*, 232.

⁶³⁷ Јаков Радишић, *Експерименти на човечијем ембриону који је створен in vitro –границе допуштеног*, АПФ у Београду, бр. 4, Београд, 1994, 221-238.

простора и сл.⁶³⁸ Овај спектар разлога могао би се и безусловно прихватити као најлогичнија сметња рађању, да генерална демографска правила нису указивала на супротне ситуације. Наиме, најсиромашнији крајеви света имали су по правилу највећи наталитет.⁶³⁹ На другом месту по учесталости у друштвеној теорији налазе се разлози који се јављају као тековине модернизације живота: потрошачки менталитет, комформизам, професионалне амбиције, жеља за образовањем, који се испостављају као садржаји далеко привлачнији од потпуне преданости породици и одгајању деце.⁶⁴⁰ За ограничавање рађања у сеоским срединама одговор је обично проналажен у специфичним наследно-имовинским односима као и у чињеници трансформације традиционалних форми породице, те жељи да се очува целина имања.⁶⁴¹ Истраживања су, међутим, показала да проблеми социо-економске природе често служе само као рационализација оних дубљих и теже решивих- нестабилности брака, конфликта улога, лошег положаја жене, а овоме у прилог иду и резултати једне анкете у којој је утврђена врло слаба корелација између материјалних тешкоћа и жеље за рађањем.⁶⁴² Једно од могућих објашњења ових контрадикторности налази се у промени статуса и улоге деце у породици. С једне стране, деца више немају ону „економску вредност“ какву су имала у традиционалној породици, наиме она више нису егзистенцијално неопходна, него, пре свега, постају „извор повећаних трошкова“ а емоционалне потребе родитељства могу бити задовољене рађањем једног или два детета.⁶⁴³ Двоје деце се појављује као „магична формула“ и када је у питању остварење изванпородичних циљева, који у савременој породици често имају истакнути значај⁶⁴⁴. С друге стране, у систему вредности модерне породице, дете и даље има врло високо место, чак на изглед много више него у традиционалној. У односу на ову чињеницу треба поменути студију М. Благојевић у којој она, покушавајући између осталог да одговори на питање зашто жене не рађају, уводи појам „жртвеног микроматријархата“.⁶⁴⁵ Овим појмом ова настоји да објасни положај и улогу жена код нас, као и стратегије којима оне обезбеђују себи место у поменутом „микроматријархату“. Наводећи да је „жртва“ централна категорија материнства на читавом простору Балкана, она сматра да и нерађање представља

⁶³⁸ Marina Blagojević, *Roditeljstvo*, 37; Berislav Berić, M. Stevanov, nd.190.

⁶³⁹ Dragana Avramov, nd, 190.

⁶⁴⁰ Исто.

⁶⁴¹ Miroslav Lalović, *Fertilitet udatih žena starih 15-49 godine i kontrola rađanja*, Stanovništvo 3-4 za 1971. godinu, Beograd, 1971, 237-253, 242; Berislav Berić, M. Stevanov, nd, 190.

⁶⁴² Marina Blagojević, *Roditeljstvo*, 45, 146.

⁶⁴³ Милош Мацура, *Препноставке*, 234; Mirjana Rašević, *Ka razumevanju*, 23.

⁶⁴⁴ Мирослав Рашевић, *Мере*, 315.

⁶⁴⁵ Marina Blagojević, *Roditeljstvo*.

својеврсну жртву коју жене подносе ради добробити своје (не)рођене деце. Наиме, свесне ограничених материјалних могућности, као и свог лошег друштвеног положаја, економске несамосталност и нестабилности брака жене се одричу жељеног броја деце у име бољих услова за мањи број рођених, али и у име „других животних опција, пре свега развода као могућности избора“⁶⁴⁶ Овакво виђење ствари, иако мало другачије формулисано и не неприхватљиво, ипак чини се представља само једну од „подгрупа“ социо-економских разлога нерађања. При томе, теза о нерађању као жениној жртви остаје неубедљива, јер до краја није јасно да ли се она жртвује због нерођене деце или нерођену децу жртвује ради рођене, али и ради сопствених „других животних опција“. И најзад, након тврдњи да нерађање није последица комформизма, већ да представља саможртвовање, М. Благојевић о детерминантама рађања закључује овако: „Оно што утиче на рађање (следећег) детета није толико везано ни за а) карактерне особине жене, ни б) конкретне услове њеног живота, ни за ц) одговарајуће мере социјалне политике, колико за њену личну вредносну оријентацију и/или подложност општој норми која је израз колективне рационалности ...“⁶⁴⁷

Нерађање дефинитивно јесте постало општа друштвена норма, у чијем формирању су учествовали мање или више сви наведени разлози. Тешко је рећи да ли оно проистиче из саможртвовања или егоизма модерних мајки (и очева), али је сигурно да је оно израз нововековне „колективне рационалности,“ формиране првенствено под утицајем процеса атеизације и изградње света без димензије вертикале. Овај процес, као узрок бурних демографских дешавања, није, међутим, темељније разматран.

Било како било, из овог или оног разлога, сви наведени елементи модернизацијских процеса неповољно су деловали на репродукцију становништва. Пад фертилитета југословенског становништва који је отпочео 1955. године, ни данас није завршен.⁶⁴⁸ Југославија је током друге половине двадесетог века, изгубила обележја високонаталитетне земље, чиме се приближила опште раширеним европским демографским стандардима. Ова констатација, међутим не важи када су у питању методи регулисања рађања, јер се по раширености намерног побачаја југословенска подручја, а у новије време посебно уже подручје Србије и Војводина, налазе у врху листе европских земаља.⁶⁴⁹

⁶⁴⁶ Мирослав Рашевић, *Мере*, 316; Marina Blagojević, *Roditeljstvo*, 84,85, 161.

⁶⁴⁷ Marina Blagojević, *Roditeljstvo*, 162.

⁶⁴⁸ Dušan Breznik, Miroslav Rašević, nd, 93.

⁶⁴⁹ Marina Blagojević, *Roditeljstvo*, 21,22; Ivanka Ginić, *Fertilitet i kontrola rađanja u odnosu na starost udatih žena*, *Stanovništvo* 3-4, Beograd, 1971, 206-222, 211.

Иако је констатовано да је абортус једини начин планирања породице који морално узнемирава жене, већи део женске популације у Србији га користи као доминантно средство регулације рађања.⁶⁵⁰ Резултати једног истраживања су показали да у Србији контрацептивна средства користи свега 22,38% жена у репродуктивном добу, док намерном прекиду трудноће прибегава 48, 71%.⁶⁵¹ На ужем подручју Србије на сваку удату жену узраста од 15-49 година, долази у просеку два намерна побачаја. Од тога 11% жена има први побачај пре 20. године, 39% између 20-24., 42,5% између 25-34, а свега 5% после 35-те.⁶⁵² У просеку, жене које прихватају намерни прекид трудноће као начин планирања породице, до своје 24 године имају 1,5, до 34-те, 3, до 49-те 4,5, а након 50-те 5 побачаја.⁶⁵³ Карактеристично је да се велика учесталост овог метода јавља већ у првим годинама брака.⁶⁵⁴ У периоду од 1966. до 1971. године број жена у браку које су имале намерни побачај порастао је за 16,2%, док је код жена ван брака он порастао чак за 43,7%.⁶⁵⁵ Овај податак се може протумачити различитим детерминантама – као што је повећана сексуална активност жена до које је дошло услед негирања традиционалних моралних вредности везаних за полност, затим пораст броја фактичких (ванбрачних) заједница и на крају промена модела родитељства и вредновања деце. Године 1988, свака једанаеста жена која је имала абортус је била без деце, а и у свету и код нас дошло је до повећања броја брачних парова без деце.⁶⁵⁶ Занимљиво је поменути да је у укупном броју абортуса значајно учешће оних који се обављају по истеку прва три месеца трудноће. Овакви случајеви су најчешћи међу женама старим до 19 година⁶⁵⁷ што може бити индикација конзервативизма друштвеног окружења, дисбаланса између полне и социјалне зрелости, пораста предбрачне сексуалне активности адолесцената, као и жеље за већом социјалном покретљивошћу која би рађањем била доведена у питање.

⁶⁵⁰ Miroљub Rančić, *Fertilitet, kontrola rađanja i planiranje porodice u odnosu na trajanje braka*, Stanovništvo 3-4, Beograd, 1971, 223-236; Gordana Todorović, *Stavovi stanovništva o veličini porodice i abortusima planiranja*, Stanovništvo 3-4, za 1976 I 1-4 za 1977, Beograd, 1977, 175-190, 187; Живота Ђорђевић, Гордана Матковић, нд, 377.

⁶⁵¹ Војин Шуловић, *Обнављање становништва Србије у светлу репродуктивне физиологије*, Демографски зборник САНУ, књ 1, Београд 1989, 25-42, 28.

⁶⁵² Војин Шуловић, нд, 34.

⁶⁵³ Исто, 34, 39.

⁶⁵⁴ Miroљub Rančić, *Fertilitet*, 238.

⁶⁵⁵ Miroslav Lalović, *Kontrola*, 222.

⁶⁵⁶ Марко Младеновић, *Преображај породице*, 563; Mirjana Rašević, *Ka razumevanju*, 75.

⁶⁵⁷ Живота Ђорђевић, Гордана Матковић, нд, 377; Mirjana Rašević, *Ka razumevanju*, 75, 76.

Треба напоменути да сеоске средине нису много заостајале за урбаним када је у питању ограничавање рађања.⁶⁵⁸ Осим споменутих и специфичних наследно-имовинских односа, промена у систему вредновања рада у пољопривреди, живота на селу и школовања, на релативно брзо прихватање „планирања породице“ утицало је и угледање на градске породичне моделе. Сретен Вукосављевић пише да је до примене абортуса међу сеоским женама дошло услед губитка уверења „да је то грех, иако верско осећање постоји у неким другим стварима“.⁶⁵⁹ Међутим, морам на основу сопствених истраживања чији ће резултати бити изложени у посебном поглављу, да приметим да већина испитаних сеоских жена и даље абортус сматра грехом, али му истовремено и прибегава. Просечан број деце пољопривредница старих између 45-49 година је од 3,35 колико је износио 1961. године, преко 2,6, 1971. године, опао на 2,15, 1981. године.⁶⁶⁰ До смањења просечног броја деце дошло је на глобалном нивоу тако да је у ужој Србији удео живорођених према реду рођења детета, већ у периоду од 1950 до 1965. године показао пораст у категорији првог и другог детета: од 67,4% 1950. године на 80,9% 1965. године. У истом периоду је категорија од трећег до петог детета смањена са 25,1 % на 16,0%, а категорија од шестог до осмог детета са 5,1%, 1950. године на 2,6 % 1965. године.⁶⁶¹

Противљење феминисткиња мерама пронаталитетске политике које, како М. Благојевић каже свде жене на „инструмент за реализацију виших циљева пребацујући на њих сасвим неправедно одговорност да свет буде адекватно насељен или да нације преживе“,⁶⁶² у контексту слабог или никаквог функционисања система друштвене подршке материнству и реално лошег положаја жена, делује у потпуности оправдано. Међутим, последице распрострањености абортуса, на индивидуалном, психолошком, емотивном и здравственом нивоу су много значајније од оних које се тичу глобалне демографске слике света. Смањење плодности и репродуктивног потенцијала становништва, пораст процената потпуног стерилитета, превремених и спонтаних побачаја, ванматеричних трудноћа, ниска тежина новорођенчади, висок морталитет

⁶⁵⁸ Анђелка Лазаревић, *Контрацепција*, 154; Сретен Вукосављевић, *Ограничавање рађања на селу*, Анали Правног факултета у Београду, Београд, 1955, 1-10.

⁶⁵⁹ Сретен Вукосављевић, нд, 5.

⁶⁶⁰ Goran Penev, Goran Kostić, *Starenje i feminizacija poljoprivrednog stanovništva Srbije bez pokrajina*, Stanovništvo 1-4 за 1984 и 1985, Београд, 1985, 115-129, 121.

⁶⁶¹ Klauzer Jagoda, *Jedan aspekt ocenjivanja potrebe za populacionom politikom u Jugoslavij*, Stanovništvo 1-2, beograd, 1968, 5-35, 16.

⁶⁶² Marina Blagojević, *Roditeljstvo*, 13.

женског становништва⁶⁶³ који се сматрају директним последицама абортуса, сведоче не само о ниском ступњу здравствене културе становништва, већ и о неоствареном циљу хуманизације и дезалијенације друштвених односа.

Број спонтаних побачаја у Србији без покрајина је у периоду од 1969-1988. године порастао је скоро за два пута, а од 1963-1983 повећан је и број регистрованих случајева стерилитета у диспанзерима за жене са 37 902 на 68 819.⁶⁶⁴ На основу истраживања је констатовано да су проценти потпуног сетерилитета већи у популацији која практикује контрацепцију, као и да ове вредности расту са порастом просечног узраста у коме се склапа брак.⁶⁶⁵

Распрострањеност и прихватање абортуса, као и контроле рађања уопште, повезано је са различитим факторима као што су ниво образовања, активност, вероисповест и национална припадност жена. Истраживања показују да најмањи број побачаја имају најмање образоване жене.⁶⁶⁶ Ни половина ових жена (од испитаног узорка) се не опредељује за абортус, за који се одлучује чак 79,90% жена са вишим школама и факултетом.⁶⁶⁷ Што се активности тиче и ту важи опште правило да повећана активност доводи до смањења фертилитета⁶⁶⁸, с тим што је у новије доба установљена законитост по којој није фертилитет тај који утиче на активност, већ примат у овом односу припада активности.⁶⁶⁹ Ова детерминанта је тек у последње време почела да губи на значају, јер ограничавање рађања прихватају скоро све категорије жена, без обзира на количину и врсту активности које обављају. Претпоставка да ће онај део становништва у коме су жене активне изван своје породице и домаћинства, а поглавито изван пољопривреде, имати нижи наталитет од оног дела у коме активност жена ретко подразумева изванпородичне делатности,⁶⁷⁰ показала се исправном за релативно кратак временски период. Наиме, дужина овог периода се преклопила са дужином времена које је било потребно да и сеоске жене, искључиве пољопривреднице, прихвате ограничавање рађања. Разлика у просечном броју

⁶⁶³ Miroslav Lalović, *Plodnost*, 72; Dušan Brezник, *Sterilitet prvih brakova*, *Stanovništvo* 1, Београд, 1967, 41-50, 44; Живота Ђорђевић, Гордана Матковић, нд, 377; Mirjana Rašević, *Ka razumevanju*, 1, 46; Franc Novak, *Problem abortusa u Evropi*, *Stanovništvo* 3, Београд, 1967, 191-198, 194;

⁶⁶⁴ Mirjana Rašević, *Ka razumevanju*, 68, 87.

⁶⁶⁵ Dušan Brezник, *Sterilitet*, 44, 46.

⁶⁶⁶ Marina Blagojević, *Roditeljstvo*, 97; Драгиша Филимоновић, *Активност у Србији у вези са рехабилитацијом рађања*, Демографски зборник САНУ књ 1, Београд, 1989, 43-45;

⁶⁶⁷ Gordana Todorović, *Stavovi*, 188.

⁶⁶⁸ Dušan Brezник, *Natalitet i fertilitet stanovništva Jugoslavije*, *Stanovništvo* 3-4 за 1976 и 1-4 за 1977, Београд, 1977, 61-107, 69; Dušan Brezник, *Razvitak*, 22.

⁶⁶⁹ Anđelka Milić, *Preobražaj srodničkog sastava*, 158.

⁶⁷⁰ Jagoda Klauzer, нд, 23.

живорођене деце код активних, односно издржаваних пољопривредница која је 1961. године била 1,96 (код активних) наспрам 3,54 (код издржаваних), до 1981. године, практично је нестала. Тада је ова вредност износила 2,21 дете код активних пољопривредница, односно 2,54 код издржаваних.⁶⁷¹ Истраживања вероисповести као одреднице фертилитета и става према ограничавању рађања дају, чини се, најповршније одговоре у вези са овим проблемом, јер не узимају у обзир хетерогеност ставова и различите нивое учешћа религијских симбола у личном и колективном идентитету. Тако се на једном месту закључује да православна црква има најлибералнији став према планирању породице, јер жене које припадају православној вероисповести имају највећи број абортуса.⁶⁷² Статистика једног другог истраживања показује да је број жена које су имале пет и више побачаја највећи међу православним, а осим тога, свега 26,2% православки сматра да не треба дозволити вршење побачаја, док то исто сматра 42,9% жена католикиња и 43,0% муслиманки.⁶⁷³ Ипак, мора се приликом разумевања ових података имати у виду да је потоњи рад писан 1971. године, када је и више него данас питање значења припадања одређеној, поглавито православној вероисповести било у потпуности замагљено историјско-социјално-политичким факторима. Вероисповест се и онда као и данас изједначавала са националним идентитетом, тако да је међу православнима био релативно мали број „верских практиканата“. Друго, што се такође мора имати у виду, процес атеизације био је можда најинтезивнији управо међу српским становништвом, док су католичка и муслиманска црква задржале значајнији друштвени утицај, чак и међу онима који нису били верски практиканти.

Већ 1935. године, број намерних побачаја у Југославији процењен је од стране XVII Конгреса југословенских лекара на око 300 000 годишње.⁶⁷⁴ Од тада, па до данас, овај број је у сталном порасту. Петоцифрена вредност броја абортуса у ужој Србији последњи пут је забележена 1966. године када је евидентирано 88.294 абортуса. Године 1969. у Југославији је било 253. 530 абортуса, односно 66,2 абортуса на 100 рођења. Од овога је на подручју уже Србије обављено 119. 879 абортуса, односно 151,8 на 100 рођења. Поређења ради, треба рећи да је исте године у Хрватској обављено 41. 999 намерних побачаја, односно 66,0 на 100 рођења.. Шест година касније, 1975. на нивоу

⁶⁷¹ Penev Goran, Kostić Goran, *Starenje i feminizacija poljoprivrednog stanovništva Srbije bez pokrajina*, Stanovništvo 1-4 za 1984 i 1985. god, Beograd, 1985, 115-129, 129.

⁶⁷² Mirjana Rašević, *Ka razumevanju*, 179, 196.

⁶⁷³ Milica Sentić, *Uticao narodnosti i religije na fertilitet stanovništva Jugoslavije*, Stanovništvo 3-4, Beograd 1971, 278-296, 288, 294.

⁶⁷⁴ Mirjana Rašević, *Ka razumevanju*, 57.

Југославије регистровано је 293.219 намерних побачаја, односно 75,6 на 100 рођења, а у Србији без покрајина 130.347, односно 154,5 на 100 рођења. Ове вредности су расле до 1985. године када је у Југославији забележено укупно 388.933 намерних побачаја, односно 106,1 на 100 рођења, а на територији уже Србије 162.688, односно 215,2 абортуса на 100 рођења. У наредном трогодишњем периоду, број абортуса је на нивоу Југославије показивао променљиве тенденције, док је на територији уже Србије био у опадању. Године 1988. на државном нивоу регистровано је 367.814 намерна побачаја, односно 103,2, на 100 рођења, а у Србији 145.632, односно 200,5 на 100 рођења.⁶⁷⁵ Већ следеће године на територији уже Србије достигнут је ниво намерних побачаја из 1985. године, од 214,2 абортуса на 100 рођења.⁶⁷⁶ Ради прегледности горе изнетих података, формирана је следећа табела.

Година	1966	1969	1975	1985	1988	1989
Број абортуса(ужа Србија)	88.294	119.879	130.347	162.688	145.632	/
Број абортуса на 100 рођења	/	151.8	154.5	215.2	200.5	214,2

Пропорција у којој је број абортуса више него два пута већи од броја живорођене деце остала је одлика демографских кретања на територији уже Србије и током последње деценије двадесетог века.⁶⁷⁷ Незванични подаци говоре да се данас у Србији изврши око 200.000 абортуса годишње.⁶⁷⁸

⁶⁷⁵ М. Раšевић, *Ka razumevanju*, 59.

⁶⁷⁶ Марина Благојевић, *Roditeljstvo*, 21; Марина Благојевић, *Demografska slika*, 38,39.

⁶⁷⁷ Мирјана Раšевић, *Ka razumevanju*.

⁶⁷⁸ Мира Трајковић, нд.

г) „Слобода“ од деце, слобода од жене или
Еманципација на мушки начин

Процеси описани у претходном поглављу, као и они који су се тicali подруштвљавања породице подразумевали су темељне промене традиционалног концепта полних улога. Ово је, поред укидања табуа везаних за полност, те еманципације жена, односно повећања њихове партиципације у сфери јавног и друштвеног делања, логично довело и до „пражњења“ мушких улога.⁶⁷⁹ Изједначавање у наследно-имовинским правима и макар начелно економско осамостаљивање жена „ослободило“ је мушкарце(мужеве) улоге ексклузивних издржавалаца породице и власника њеног имања. Деградација ауторитета мужа и оца била је логична последица ових промена, мада се чини да је њихов примарни узрок ипак лежао у трансформацији система вредности. Потоња је била у вези са променом положаја и вредности деце у породици и друштву, идејом развијања демократских и другарских односа између родитеља и деце и генералном релативизацијом и форме и садржаја брачних и породичних односа. Једина, традиционално мушка улога која је могла остати упориште родног идентитета мушкараца била је улога ратника која је, међутим, такође изгубила на значају чињеницом великог броја војних обвезника који су, да би избегли учешће у ратовима деведесетих година, дезертирали, емигрирали или једностанвно избегавали мобилизацију.⁶⁸⁰ Скраћено трајање војног рока, могућност цивилног служења, те генерално смањење војних потенцијала земље које представља један од услова „европеизације“ Србије, може се рећи да још више доприносе споменутој ерозији идентитета њеног мушког становништва.

Концепт породичних односа који је био прокламован социјалистичком друштвеном политиком, а који је остао актуелан и у време постсоцијалистичке транзиције, подразумевао је симетрично родитељство, односно подједнаку могућност ангажовања оба родитеља и у приватној и у јавној сфери. Поменута „реhabилитација“ родитељства тicala се изгледа много више „реhabилитације“ очинства, јер је традиционална институција „очинске власти“ била доживљавана као један од извора

⁶⁷⁹ Marina Blagojević, *Roditeljstvo*, 83.

⁶⁸⁰ Исто.

отуђења у породици. У складу са тим, Закон о матичним књигама из 1965. године, уместо термина „очинска власт“ уводи родитељско старање и родитељско право.⁶⁸¹

Већ је раније поменуто да су социјалистичким законодавством изједначена брачна и ванбрачна деца, најпре у односу на родитеље, а затим и на шири круг сродника.⁶⁸² Да би коришћење ових права било и доступно ванбрачној деци, законом је било омогућено истраживање, као и оспоравање очинства које у претходним правним системима није било дозвољено. Наиме, у СГЗ-у је оспоравање очинства било допуштено само мушкрацу за кога се претпостављало да је отац детета, док је утврђивање очинства било у потпуности забрањено.⁶⁸³ Ова забрана је оправдана немогућношћу да се поуздано утврди истина о постојању релације између одређеног мушкарца и детета. По одредбама ОЗОБ-а које су се бавиле овим питањем, очинство је утврђивано на основу претпоставки о дужини трајања трудноће.⁶⁸⁴ С обзиром на то одлука о постојању ове везе могла је бити донета било признањем (од стране оца), било судском одлуком.⁶⁸⁵ Поред тога, било је предвиђено да, уколико суд не може са сигурношћу да утврди ко је отац ванбрачног детета, сва лица са којима је жена имала однос у време зачећа, буду осуђена да „солидарно дају издржавање детету до његовог пунолетства“.⁶⁸⁶

Но, без обзира на законе којима је требало афирмисати идеју симетричног родитељства, последице процеса модернизације на мушко родитељство биле су амбивалентне. С једне стране, у савременој породици је заиста дошло до приближавања очева и деце и то највише у сфери игре, разоноде и забаве. Истраживања су показала да највећи број „техничких“ послова око деце обављају мајке саме, док је поменута сфера једина у којој „родитељи заједно“ учествују процентуално више него мајке.⁶⁸⁷ С друге стране, пораст броја ванбрачних рођења није био праћен и порастом броја признатих очинства. Процент ових признања смањен је и на нивоу целокупне Србије и у њеним деловима. Тако је у Србији 1980 било признато 48,6% деце рођене ван брака, а 1991. 37,2%. Најмањи проценат признате ванбрачне деце био је у централној Србији 25,8%,

⁶⁸¹ Мехмед Беговић, *О ограничењу и лишењу родитељског права*, Анали Правног факултета у Београду 1-2, Београд, 1965, 1-9, 1.

⁶⁸² Marko Mladenović, *Mesto porodice*, 100.

⁶⁸³ Мехмед Беговић, *Породично право*, 142.

⁶⁸⁴ Исто, 140, 151-156

⁶⁸⁵ Мехмед Беговић, *О ограничењу*, 2.

⁶⁸⁶ Мехмед Беговић, *Осврт на рад комисије којој је 1945-1946 поверено да припреми нацрт породичног законодавства*, АПФ 1, Београд, 1969, 73-83, 81.

⁶⁸⁷ Marina Blagojević, *Roditeljstvo*, 46, 121.

знатно више у Војводини 45,2%, а највише на Косову 47,2%.⁶⁸⁸ Ово првенствено говори о повећаној ванбрачној сексуалној активности, јер је очигледно да непризната ванбрачна деца не потичу ни из обичајних, ни из савремених фактичких бракова, али исто тако сведочи о високој цени „модернизације“ коју често плаћају само жене.

Што се тиче питања доделе деце једном од родитеља у случају развода, Југославија је у европским оквирима једно време чак предњачила у проценту непотпуних породица оца са децом.⁶⁸⁹ Оваква ситуација је била последица опет традиционалног концепта очинске власти, као и наследно-имовинских односа, а значајну улогу имао је и својеврсни конзервативизам сеоских средина (у којима су се оваква решења најчешће појављивала) које нису прихватале разведене мајке са децом.⁶⁹⁰ По законима који су били на снази до доношења ОЗОБ-а, мајка је родитељску власт имала само над ванбрачном децом, док је ова власт над брачном децом припадала искључиво оцу.⁶⁹¹ Потреба да се оба родитеља изједначе у правима и обавезама у односу на своју децу (било брачну, било ванбрачну), као и ревалоризација садржаја материнства до које је дошло између осталог и услед негативних демографских трендова, довела је до друге крајности: године 1991. 75% бракоразводних парница у Југославији завршило је додељивањем деце мајкама.⁶⁹² Те године је у Србији регистровано 2 414 757 породица, од чега је 57,3% било породица брачног пара са децом, 32,6% породица брачног пара без деце, 7,8% породица мајке са децом и свега 2,2% породица оца са децом.⁶⁹³

Иако је прокламовани циљ социјалистичке политике била, као што је речено симетрична породица, те комплементарност унутар и изван породичних улога полова, резултат је био знатно другачији од жељеног. Повећано учешће жена у сфери јавног није у модерној српској породици било праћено повећаним учешћем мушкарца у сфери приватног. Мада у научној литератури преовладава став о асиметрији традиционалне породице, мерено друштвеним значајем и комплементарношћу полних улога, може се рећи да је у њој постојао много већи степен симетричности него у модерној породици.⁶⁹⁴ М.Благојевић, међутим сматра да се комплементарност може постићи и асиметријом, што је по њеном мишљењу случај са традиционалним друштвом, или пак

⁶⁸⁸ Исто, 19; Marina Blagojević, *Syakodnevica*, 189.

⁶⁸⁹ Anđelka Milić, *Preobražaj srodničkog stastava*, 146

⁶⁹⁰ Исто, 148.

⁶⁹¹ Marija Draškić, Olga popović-Obradović, *Pravni položaj žene prema Srpskom građanskom zakoniku (1844-1946)*, u: *Srbija u modernizacijskim procesima II*, 11-25, 19.

⁶⁹² Marina Blagojević, *Roditeljstvo*, 34.

⁶⁹³ Marina Blagojević, *Demografska slika*, 46.

⁶⁹⁴ Александра Павићевић, *Жене*.

симетријом, што би требало да буде случај у модерном. Разлог неравнотеже модерног друштва она види у чињеници да је социјалистичка друштвена и економска политика укинула комплементарност те тиме и могућност развоја симетричних друштвених односа.⁶⁹⁵

Осим што, дакле идеја симетричног родитељства није остварена и што је као последица свих до сада поменутих процеса и стремљења био релативизован значај садржаја и форме ове институције (родитељства), трансформација садржаја и форме међупартнерских односа резултирала је још екстремнијим тенденцијама. Да ли због процеса мењања и мешања улога, те трагања за новим идентитетом или због све веће актуелизације питања права сексуалних мањина, у последњих двадесетак година порастао је број декларисаних хомосексуалаца. Иако је овај тренд много присутнији у развијеним земљама света, и у Србији се може пратити пораст активности на пољу борбе за право на ову врсту различитости. Године 1990. основана је *Аркадија*, први српски геј и лезбијски лоби који се у међувремену угасио, да би 1995. године његови активисти основали *Лабрис*, групу за промоцију лезбијских права, која представља тренутно једину организовану групу у Србији која се бори за слободу хомосексуалних односа уопште.⁶⁹⁶ Познато је да ова група организује састанке хомосексуалаца, а још увек неостварена идеја слободне „геј параде“ на улицама Београда, такође је потекла из њених редова.

Апели „демократски“ орјентисаног јавног мњења и прилагођавање светским модернизацијским трендоваима, довели су 1994. године до легализације, односно декриминализације хомосексуалних односа.⁶⁹⁷ До тада су они представљали кривично дело, али само за припаднике мушког пола.

Међународни закони су у многим земљама отишли далеко даље од овога, одобравајући склапање званичних хомосексуалних брачних заједница, те усвајање деце од стране истих.⁶⁹⁸

⁶⁹⁵ Marina Blagojević, *Roditeljstvo*, 82,82.

⁶⁹⁶ Гордана Кнежевић, *Два мушкарца родила близанце*, Политика, 30. јул, 2000, 20.

⁶⁹⁷ Марина Цетинић, *Поглед на питање да ли је потребно преиспитивање инкриминације силовања*, *Анали Правног факултета у Београду* 1-2, Београд, 1995, 80-91, 89. Гордана Кнежевић, нд.

⁶⁹⁸ Гордана Кнежевић, нд.

д) „Слобода“ од родитеља

Процес формалне и садржинске трансформације породице, није оставио по страни ни њене најмлађе чланове. Интезитет и свеобухватност промена које су се тичале положаја и улоге деце, те законских норми којима су регулисани различити видови њихових права у односу на родитеље, породицу и друштво, били су веома блиски сличним процесима у оквиру еманципације жена. Многобројни аналитичари су чак, настојећи да резимирају дешавања овог типа која су се одигравала током двадесетог века, овај период назвали „веком детињства“.⁶⁹⁹ Оправданост оваквог епитета постаје посебно очигледна у идејама социјалистичке револуције која је, како се на једном месту каже, осим женског, поставила и „дечије питање“.⁷⁰⁰

Чини се, међутим да се то питање поставило само по себи, као последица преструктурирања на свим другим нивоима, а посебно на нивоу промена у репродуктивном понашању, концепту брака, љубави и родитељства. Као једну од основних тачака промене односа према деци, аутори углавном наводе чињеницу смањења броја деце у породици, те промену улоге и вредности детета у оквиру овог микро система. Економска и радна улога деце које су у социјалистичкој и постсоцијалистичкој друштвеној теорији схватане као примарне у традиционалној породици, у савременој (породици) нестају, а дете постаје извор задовољства и „предмет“ љубави и родитељске пажње. Ово је омогућено поглавито увођењем обавезног основног школовања за сву децу (1952. године) чиме су она технички била изузета из дела радних процеса у домаћинству. Поред тога, временом долази и до промене вредносних оријентација код самих родитеља, те се и њихова очекивања од деце више везују за школовање и социјалну мобилност него за помоћ на имању.⁷⁰¹ Императив свеобухватности основног образовања, у друштвеној теорији је објашњаван улогом коју оно (образовање) треба да има у трансформацији породице „из претежно економске заједнице у заједницу која представља оквир у коме се репродукује човек као друштвена личност“.⁷⁰²

⁶⁹⁹ Smiljka Tomanović-Mihajlović, *Svakodnevica dece u društvu u tranziciji*, Srbija početkom devedesetih, 211-227, 211.

⁷⁰⁰ Марко Младеновић, *Преображај породице*, 568.

⁷⁰¹ Novo Vujošević, *Položaj i uloga žene na gazdinstvu*, Sociologija sela 63-64, Zagreb, 1979, 70-83, 73; Marina Blagojević, *Svakodnevica*, 192. Anđelka Milić, *Promene društveno-ekonomskih obeležja*, 38. Anđelka Milić, *Сеока породица*, 116.

⁷⁰² Eva Berković, *Mesto lične i zajedničke potrošnje*, 107.

Међутим, тврдња да је образовање кључни моменат у формирању „човека као друштвене личности“ (из чега произилази да он то без формалног образовања не може бити), те да економска и радна улога детета искључују љубав и родитељску пажњу, представља само једнострану критику традиционалног концепта породичних односа, али не и реалан узрочно-последични оквир у коме треба посматрати процес промене вредносних оријентација друштва у односу на његове најмлађе чланове.

Промене на макро нивоу нешто ближе објашњавају овај феномен. Усмереност законских, социјалних и политичких мера на дете, а не на породицу, представља основну разлику између традиционалног и савременог друштвеног концепта.⁷⁰³ Ово је посебно повезано опет са идејом еманципације која је у овом случају значила „ослобођење“ детета од родитељске власти, те његову индивидуализацију. То је значило да „ауторитарност“ традиционалне породице, те подређеност очинској власти треба заменити односом поверења, другарства, договора и игре, што веома подсећа на процес индивидуализације родитељства о коме је већ било говора. Новитет у овом контексту била је промена законског положаја детета и генерално питање његових права које је било веома актуелно током читаве друге половине двадесетог века.

Еманципација детета, која је представљала један од значајнијих захтева марксистичког покрета подразумевала је испрва термилошко-нормативне промене, а затим и социјалне и политичке мере којима је пропагирана и спровођена ова идеја. На првом месту треба поменути промену термина „очинска власт“ који се налазио у предратним законцима, у термин „родитељско право“ и „родитељско старање“.⁷⁰⁴ Овим се није желело постићи само изједначавање оба родитеља пред законом, него се, пре свега ишло на ограничавање очинске, а затим и родитељске власти уопште. Тиме је, под паролом заштите интереса малолетне деце, практично извршен најрадикалнији потез у правцу деприватизовања породичне интиме.

Основни закон о браку, из 1946. године је по питању односа родитеља и деце, те њихових међусобних права и дужности, углавном задржао претходна законска решења. Законом о односима родитеља и деце, из 1947. године, ствари су, међутим битно измењене, у правцу установљавања посебних права деце, која су се тичала њиховог удела и права раполагања личном и породичном имовином, узраста стицања пословне способности, као и могућности самосталног доношења различитих одлука, како из домена права, тако и морала. Наведеним законом је установљено правило да између

⁷⁰³ Мехмед Беговић, *Породично право*, 170.

⁷⁰⁴ Мехмед Беговић, *О ограничењу*, 1; Марко Младеновић, *Историјске и идеолошке везе*, 470.

родитеља и деце не постоји заједница имања. Дечија имовина, према томе, не улази и не стапа се са имовином њихових родитеља, већ се сматра посебном и одвојеном имовинском целином коју дете може стећи наслеђем, поклоном или радом. Овом имовином родитељи могу управљати и користити је искључиво за потребе издржавања, васпитавања и образовања деце. Имовина коју би дете стекло након четрнаесте године сопственим радом, сматра се његовим апсолутним власништвом, са којим оно може располагати без претходне родитељске сагласности или одобрења.⁷⁰⁵ Осим тога, право родитеља на склапање уговора у име детета сужавано је у случају разумних малолетника који су навршили четрнаест година, док су они од петнаест могли да закључе уговор о раду без претходног, одобрења родитеља.⁷⁰⁶ Дечија права у односу на породичну имовину проширена су чланом 341 ЗБПО у коме се каже да „заједничком имовином чланови породице заједнички управљају и располажу. Малолетни чланови породичне заједнице који су навршили петнаест година живота учествују у управљању и располагању заједничком имовином самостално“.⁷⁰⁷ Ова законска решења образлагана су потребом да се деца „подстакну на самостални рад“, те да се код њих развије „способност за привређивање и смисао за управљање.“⁷⁰⁸ Резултати су се, међутим, испоставили безмало супротни очекиваним: омладина која није стекла способност за самостално привређивање, али је истовремено изгубила смисао за колективизам, заједништво и одговорност према ближњима. Треба наравно имати у виду да су закони били само огледало општих (раније већ описаних) социо-економско-политичких промена, те да се њихове импликације морају сагледавати у том, ширем и обухватнијем контексту.

За разлику од ОЗОБ-а по коме склапање брака није имало утицаја на пословну способност супруга, Законом о односу родитеља и деце било је прописано да се малолетник може „еманциповати“ (по дефиницији: ослободити од родитељске власти): у потпуности, када ступи у брак, или делимично, када напуни четрнаест година живота.⁷⁰⁹ Доња старосна граница за закључење пуноважног брака постављена је на осамнаестој години живота, али је истовремено истакнуто да суд, из оправданих разлога може дозволити ступање у брак малолетника који су навршили шеснаест година. За пуноважност таквог брака није тражена сагласност родитеља, којима је

⁷⁰⁵ Мехмед Беговић, *Породично право*, 177.

⁷⁰⁶ Исто, 176.

⁷⁰⁷ Бабић, нд.449

⁷⁰⁸ Мехмед Беговић, *Породично право*, 177.

⁷⁰⁹ Исто, 69,70, 182.

међутим остављана могућност жалбе. Право жалбе по закону припада и малолетнику.⁷¹⁰ У ЗБПО је потврђен принцип по коме се као услов стицања пословне способности јављају пунолетство или ступање у брак.⁷¹¹ Ванбрачна заједница малолетника (не прецизира се ког узраста), није законом забрањена, ако је израз њихове слободне воље, док ванбрачна заједница пунолетног лица са малолетном особом која је напунила четрнаест година представља кривично дело кажњиво на основу прописа изреченог чланом 115 Кривичног закона Србије.⁷¹²

Занимљиво је поменути да је након Другог светског рата и Српска православна црква укинула одредбу по којој се захтевала родитељска сагласност за склапање брака, што најпре треба повезати са чињеницом да су проблеми ове природе већ решавани на основу државних закона, тако да су црквеном венчању приступали они који су већ обавили чин грађанске регистрације.⁷¹³

Прописан узраст потребан за остваривање права на слободну и самосталну одлуку, варира у односу на врсту одлуке о којој се ради. Тако је у Закону о правном положају верских заједница из 1953. године прописано да је, уколико је особа над којом треба да се изврши акт крштења или обрезања старија од десет година, потребан и њен пристанак.⁷¹⁴ Мишљење десетогодишњака суд узима у обзир и у случају бракоразводних парница у којима треба одлучити код ког родитеља ће дете живети Сагласност малолетника од четрнаест година потребна је у случајевима избора његовог породичног имена (код ванбрачне деце), правца образовања, промене имена и држављанства.⁷¹⁵

Када је реч о сексуалном и репродуктивном понашању, пораст „слобода“ на општем нивоу, одразио се и на либерализацију закона у вези са адолесцентском популацијом. Тако је у ЗБПО прописано да малолетници старији од шеснаест година имају право на коришћење контрацепције, право на абортус и право на слободну одлуку о рађању, без преходне сагласности родитеља.⁷¹⁶ Кривично право, међутим одређује да већ дете од четрнаест година може ступити у хетеросексуални однос, без претходне сагласности родитеља, док је граница „родитељске сагласности“ за

⁷¹⁰ Илија Бабић, нд, 44, 45,93.

⁷¹¹ Исто, 13.

⁷¹² Исто, 86; Марина Јањић Комар, *Сексуална и репродуктивна права младих и пристанак деп ета*, АПФ у Београду 1-3, Београд, 1998, 39-51, 42.

⁷¹³ Бранко Цисарж, нд,107.

⁷¹⁴ СЛ ФНРЈ бр 22 од 27. маја, 1953. године

⁷¹⁵ Мехмед Беговић, *Породично право*, 172, 176.

⁷¹⁶ (СГ РС 16/95-497); Илија Бабић, нд, 8, 14; Марина Јањић Комар, *Сексуална и репродуктивна права*,47.

хомосексуални однос нешто виша и налази се на осамнаестој години.⁷¹⁷ Законом о условима и поступку за прекид трудноће из 1977. године било је прописано да је у случају абортуса особа старих 16-18 година, потребна сагласност родитеља или старатеља, осим у случају да наведени сами зарађују за живот.⁷¹⁸ Чланом 62 Породичног закона из 2004. године, одређено је да особа стара 15 година има право на самосталну одлуку о медицинској интервенцији. У закону није експлицирано значење *медицинске интервенције*, али се може претпоставити да се овде ради о одлуци везаној за намерни побачај, као и за уграђивање силикона и друге естетске промене које захтевају хирушки захват.

Поред права, законом су прописане и обавезе како брачне тако и ванбрачне деце у односу на њихове родитеље. Ове обавезе се углавном свODE на послушност, помоћ у невољи и издржавање од стране деце родитеља који би запали у беду. Наглашено је, међутим да је послушност родитељима више моралне него правне природе⁷¹⁹, из чега практично произилази одсуство било какве законске санкције за евентуално непоштовање ове нормe. Поред тога, Конвенцијом о правима детета од 20. новембра 1989, наглашено је да дете није обавезно да обавештава родитеље о својој приватности, те да, уколико обавештавање ипак постоји, родитељска сагласност има консултативни, а не карактер обавезе. Такође је истакнуто да у случају сукоба између „онога што родитељ сматра највишим интересом детета и дететовог права на приватност, те његових развојних потреба, дете нема обавезу да родитеља послуша“.⁷²⁰

С друге стране, и Конвенцијом, као и другим, поменутиим законима прописано је да „родитељско старање“ подразумева дужност родитеља да препознају и усмере дете у правцу његових развојних способности.⁷²¹ У случају занемеаривања родитељских дужности или увиђања њихове неспособности да одговоре задатим стандардима, законом је предвиђено ограничење родитељских права и одузимање детета које у оваквим ситуацијама бива поверено одговарајућим установама или другим лицима на васпитавање.⁷²² Дете може бити стављено под делимичну или потпуну заштиту социјалних органа, и у случају да се констатује да дисциплинске мере којима родитељи прибегавају прелазе границе „умерености“. Ово се првенствено односи на физичко

⁷¹⁷ Марина Јањић Комар, *Сексуална и репродуктивна права*, 41.

⁷¹⁸ Службени гласник Социјалистичке Републике Србије, број 26 од 30.6.1977.

⁷¹⁹ Илија Бабић, нд, 183.

⁷²⁰ Марина Јањић, *Сексуална и репродуктивна права*, 46.

⁷²¹ Исто, 46.

⁷²² Мехмед Беговић, *Породично право*, 180.

кажњавање деце, које је у неким европским земљама, на пример Данској и Аустрији чак законом забрањено.⁷²³

Прокламовани циљ овакве законодавне политике било је разотуђење унутарпородичних односа које је требало да буде остварено примарно преко изједначавања одраслих и деце у свим правима. Међутим, примена принципа слободe из „света одраслих“, а у име права и могућности „самоодређења“ свакога, па чак и биолошки и социјално још незрелих особа, често је доводила до њихове суштинске напуштености.⁷²⁴ Центрирање породице на децу које се такође помиње као једна од битних одлика савремене породице, било је само њена спољна карактеристика. Она се манифестовала кроз смањено рађање, образложено повећањем економских могућности и спектра животних опција мањег броја деце и кроз научни приступ родитељству (захваљујући коме је у савременим родитељима често препознавана „нестручност“ за обављање овог позива⁷²⁵), док се социјализација деце реално одвијала ван породичних оквира.⁷²⁶ Занимљиво је поменути истраживање М. Благојевић које је показало да 93,7% испитаница сматра да родитељи треба да поштују децу, али да истовремено 40% истих испитаница стоји на становишту да „родитељи имају право на свој живот и да не треба очекивати да се жртвују за децу“.⁷²⁷ Било како било, „дечија права“ су онемогућила у великом броју случајева успостављање складног односа између степена зрелости и понуђених слобода, што је, заједно са другим факторима довело до вредносне дезоријентисаности и савремених родитеља и њиховог потомства. Последице оваквог стања ствари најчитљивије су у учесталости различитих видова адолесцентских криза које се често манифестују кроз употребу алкохола, дрога и ризично сексуално понашање. Најдрастичније исходиште ових појава јесте „нови морбидитет младих“, који се појављује као феномен новог доба.⁷²⁸

У студији са наведеним насловом, истакнуто је да млади данас најчешће оболевају од болести узрокованих њиховим ризичним понашањем. Злоупотреба дувана, алкохола и опојних дрога, чије је почетак конзумирања обично везан за период адолесценције, а затим и ризично понашање у области сексуалност које је често

⁷²³ *U pravu si!* Vodič kroz pravni sistem Republike Srbije, Beogradski centar za ljudska prava, Beograd, 2003.

⁷²⁴ Марина Јањић Комар, *Сексуална и репродуктивна права*, 39.

⁷²⁵ Марина Јањић Комар, *Механизам уређења породичних односа*, АПФ 1-3, Београд, 1986, 80-83,83.

⁷²⁶ Smiljka Tomanović Mihajlović, nd,226.

⁷²⁷ Marina Blagojević, *Roditeljstvo I fertilitet*, 113,

⁷²⁸ Biljana Stanković, *Novi morbiditet mladih*, Stanovništvo 1-2, Beograd, 2002, 53-76.

повезано са претходним, условили су пораст морбидитета младих људи током друге половине двадесетог века.⁷²⁹

Иако савремени здравствени концепт сугерише рађање тек након осамнаесте године живота, око 16 000 адолесценткиња годишње у Србији, постану мајке. Као последице раног рађања, наводе се различите здравствене компликације и код мајке и код детета: хипертензија, превремени порођај, ниска тежина новорођенчади, те њихов висок морталитет.⁷³⁰ Поред ових, треба навести и психосоцијалне проблеме са којима се суочава млада мајка с обзиром на нужност прекида школовања и генерално, одвајања од животних токова својих вршњакиња. Праћењем нивоа фертилитета адолесценткиња у Србији и Војводини током периода 1950-2000. година, констатовано је да су за девојке узраста од 15-19 година стопе опале на оба подручја, али да су истовремено стопе фертилитета мајки од 15 година у Србији удвостручене, а у Војводини утростручене. Пад стопа на општем нивоу дугује се смањеном рађању осамнаестогодишњакиња и деветнаестогодишњакиња. Резултати других истраживања показали су снижавање узраста започињања сексуалне активности током последњих деценија двадесетог века. Тако је просечан узраст у коме су београдске адолесценткиње имале прво сексуално искуство у периоду 1982-1991, био 17,5 година, а у периоду 1995-1997, 16,9 година. Током последњег периода свака десета од испитиваних је ово искуство доживела у раној адолесценцији, односно, између 13-15 година. Follow up студијом која се бавила овим питањем фокусирајући три временске тачке, утврђен је пораст процента сексуално активних адолесценткиња – са 2%, 1964 године преко 9%, 1980. године, на 26%, 2000. године.⁷³¹ Истраживање спроведено 2000. године показало је учесталост једнодневних веза и сексуалних односа под утицајем алкохола, као и то да је 22,5% испитиваних дечака и 3,5% девојчица старих 15 година, већ започело сексуални живот.⁷³² Будући да је утврђено да у испитиваној популацији постоји слаба информисаност и заинтересованост за употребу контрацептивних средстава и уопште за очување репродуктивног здравља, не изненађује податак да је преко 90% адолесцентских трудноћа непланирано, нежељено и да завршава намерним прекидом. Последице абортуса у овом узрасту су, осим емоционалних и психолошких тегоба које он иначе изазива, пораст спонтаних побачаја, превремених порођаја и секундарни стерилитет. Чак 14,4% оваквих случајева завршава секундарним

⁷²⁹ Исто.

⁷³⁰ Исто, 58.

⁷³¹ Исто, 55.

⁷³² Исто, 56.

стерилитетом.⁷³³ Но, осим ових, последице ризичног сексуалног понашања често су отелотворене у обољевању од различитих врста полно преносивих болести, од којих је инфекција ХИВ вирусом тренутно најдрастичнији пример. О учешћу адолесцентске популације у броју оболелих од ХИВ-а код нас, немамо тренутно података, али треба поменути да је у Америци ова инфекција постала шести водећи узрок смрти међу особама узраста од 15-24 година, а од укупног броја регистрованих случајева- 19% мушкараца и 24% жена припадају старосној групи 20-29 година.

Нарушена породична стабилност и ослабљен ауторитет родитеља, који се препознају као један од битних узрочника учесталости ризичног понашања адолесцената, видљиви су и у чињеници пораста „раних“ конзументата дроге, алкохола и дувана.⁷³⁴ Тако је у Србији 2000. године просечан узраст у коме су испитивани средњошколци први пут пробали дрогу, био 13 година. Просек година у коме је највећи број средњошколаца пробао алкохол био је још нижи – 12 година.

Стопа самоубистава младих од 15-24 године старости (на 100 000 младих тог узраста) у нашој земљи је нешто нижа него у другим земљама централне и источне Европе. Ипак, мада са променљивим трендовима, она показује тенденцију раста. У Србији је 1991 год. стопа износила 6,8, у Војводини 10,0. Године 1996, у Србији је регистрована вредност износила 11,5, у Војводини 10,4. На крају посматраног периода 1999. године у Србији је стопа била 9,0, у Војводини 16,8, а годину дана касније, стање у Србији је остало непромењено, а у Војводини је стопа опала на 10,8.⁷³⁵

Релативни неуспех процеса еманципације деце, у научној литератури је тумачен непромењеном традиционалном орјентацијом и патријархалношћу југословенске породице.⁷³⁶ Међутим, заговорницима овог становишта као да је промакла чињеница да је у традиционалном концепту биолошку пратила и социјална зрелост, која је подразумевала прихватање одговорности нових улога и задатака које су долазиле са биолошким сазревањем. Проблем савременог друштва није био само у дисхармонији ових нивоа сазревања, него и у чињеници да освојена права нису подразумевала и нове дужности и виши степен одговорности. Слобода од традиционалних норми није била сама по себи довољна као солидан оквир постојања. Оно што јој је недостајало, били су апсолутни вредносни репери који би слободи избора одређеног понашања дали дугорочнији смисао и оправдање.

⁷³³ Исто, 59.

⁷³⁴ Исто, 63.

⁷³⁵ Исто, 71.

⁷³⁶ Smiljka Tomanović Mihajlović, nd, 223.

Образлажући потребу за повећањем seksualних и репродуктивних права младих, М. Јањић кроз једну философску мисао доста сажето указује на основно опредељење и усмереност процеса ове врсте еманципације: „Да би се о животу донела смислена одлука, потребно је ставити човека у контекст постојања, а не трајања.“⁷³⁷ И заиста, уколико се занемари трајање, уколико се живот стави у оквире тренутка или, како је горе речено, у контекст постојања, све бива дозвољено, а ускраћивање било које врсте слободе, бесмислено. Међутим, без обзира на прихватање или неприхватање ове или било које друге философске опције, те животног стила који из ње простиче, чињеница да људски живот постоји у контексту трајања, не бива промењена појединачним или колективним заборавом. Да није тако, сви наведени случајеви аутодеструктивног, ризичног или суицидалног понашања, оставили би нас равнодушним

⁷³⁷ Марина Јањић, Комар, *Сексуална и репродуктивна права*, 50.

III САВРЕМЕНО СРБИЈАНСКО СЕЛО -на примеру села Дубона у северној Шумадији-

1) Опште напомене о селу и области

У претходним поглављима приказани су глобални друштвени процеси и идеје у вези са браком, породицом, полним моралом и улогама, који су карактерисали југословенско друштво током друге половине двадесетог века. Њихови резултати огледали су се у променама којима су биле захваћене све социјалне инстанце, од индивидуе, преко различитих друштвених групација до друштва у целини. Оно што је варирало у односу на специфичне „локалне контексте“ био је интезитет трансформације, док је њен правац и циљ (мада још увек не и крајњи домет) био свуда исти: раскид са традицијом, модернизација, прогрес, стварање хетерогеног друштва „индивидуализованих личности“, ослобођених сваке врсте принуде.

Иако сматрам да су демографски и остали подаци које сам раније навела, довољно речити показатељи последица наведених процеса и идеја, у овом поглављу ће исти бити приказани на конкретном примеру једног северношумадијског села и његовог најближег географског окружења. Но, најпре неколико уопштених опаски о дешавањима и научним виђењима дешавања у југословенском аграру током првих послератних деценија.

Као што је раније већ поменуто, највећи део југословенског становништва после другог светског рата живео је на селу. Логично је стога, да је и највећи број мера економске, социјалне и културне политике био усмерен управо ка трансформацији специфичности руралног начина живота. Познато је да је највећом препреком изградње новог друштва сматрана приватна својина и то посебно она над средствима за производњу, те су конфискација, експропријација и национализација, спроведене од 1946-1948 године и аграрне реформе из 1945 и 1953. године имале за циљ управо нестајање приватне пољопривредне производње. Опште место је такође и чињеница да су ове економске мере спровођене под исприком укидања експлоатације људске радне снаге и генералног ослобађања човека и породице „робовања“ сопственом имању и

свих осталих „неслобода“ које су из њега произилазиле.⁷³⁸ Прихватање економских иновација и новог начина привређивања, не само да се дешавало упоредо са променама система друштвених и индивидуалних вредности, него је њима умногоме било ако не условљено, а онда свакако солидно потпомогнуто. Ситуација смањеног, а у многим крајевима и у потпуности минимализоваог утицаја цркве, резултирала је чињеницом да је социјалистичка догма и социјална доктрина постала једини вредносни оквир у коме се „друштвеност“ могла реализовати.

Укључивање села у глобалне друштвене токове одвијало се на већ добро познате начине. Дакле, поред економских реформи које су условиле већу покретљивост сеоског становништва изражену најпре кроз делимично напуштање пољопривреде због запошљавања у оближњим индустријско-административним центрима, а затим и кроз масовни рурални егзодус и урбанизацију села, овај процес је укључивао и различите врсте курсева намењених сељацима (цивилна заштита, домаћички курсеви, побољшање услова становања и бриге о домаћинству, унапређење здравствене културе), механизацију пољопривредне производње, озакоњење обавезног осмогодишњег школовања, побољшање инфраструктуре путева и транспорта, снабдевања електричном енергијом, животним намирницама и информацијама

Ипак, село је још дуго времена доживљавано као област „конзервиране традиције“, „анахронизма“, интезивне патријархалности, интелектуалне и технолошке и сваке друге заосталости⁷³⁹, али и виших моралних вредности, алтруизма и „душевности“.⁷⁴⁰ Научна литература која је настајала до половине седамдесетих година просто обилује оваквим врстама стереотипа. Ту наилазимо на закључке да је аутархичност сеоске породице „бременита традиционализмом у начину живота и конзервативизмом у схватањима“ што представља изразиту сметњу у друштвеним настојањима мењања сеоске породице,⁷⁴¹ затим да је „сељакова личност укалупљена у живот немилосрдне једноличности и одређених, увек истоветних уживања“⁷⁴², као и да је за сеоску заједницу карактеристична виша стопа рађања, те одсуство односа партнерства међу супружницима и другарства између родитеља и деце.⁷⁴³

⁷³⁸ Anđelka Milić, *Promene društveno-ekonomskih obeležja*, 19, 71.

⁷³⁹ Eva Berković, *Mesto lične i zajedničke potrošnje*, 97;75g Анђелка Милић, *Сеоска породица у процесу мењања*, 97;197г Cvetko Kostić, *Seljakova ličnost*, Sociologija sela 21, Zagreb, 1968, 3-14, 7.

⁷⁴⁰ Cvetko Kostić, *Seljakova ličnost*, 5.

⁷⁴¹ Анђелка Милић, *Сеоска породица*, 97;

⁷⁴² Cvetko Kostić, *Seljakova ličnost*, 7.

⁷⁴³ Boguslav Galeski, *Društvena organizacija-društvene promene na selu*, Sociologija sela 25, Zagreb, 1969, 3-17, 9.

Но, иако живот у многим србијанским селима и дан данас одликује виши степен конзервативизма него што је случај са урбаним срединама, чини се да наведене специфичности сеоског начина живота представљају већ дуго времена само његове спољашње, формалне карактеристике, док су суштинске промене у овој области, посебно када је реч о породици почеле да се дешавају још знатно пре Другог светског рата. Ово се поглавито односи на процес смањења процента сеоског у укупном становништву земље, затим на процес нуклеаризације породице, смањења стабилности брачне заједнице, наталитета сеоске популације, као и уопште на однос према потомству.⁷⁴⁴ Поменимо само да је, у односу на попис из 1884. године, када је у Србији регистровано 87,5% сеоског становништва, проценат забележен већ пописом из 1953. године знатно мањи, 60,9%.⁷⁴⁵ На основу сопствених истраживања и литературе могу да закључим да је до изједначавања сеоског и градског репродуктивног модела, односно ограничавања порода на два детета (у просеку) дошло врло брзо после Другог светског рата⁷⁴⁶, а последњих двадесетак година двадесетог века постале су видљиве промене и у осталим сегментима вредносног система. Потоње се огледају у слободи избора брачног друга, учесталим предбрачним и ванбрачним односима, повећању броја развода и ванбрачне деце, учешћу младих у одлучивању, те у ставовима родитеља о школовању женске деце, те префереирању урбане перспективе за потомство уопште, без обзира на пол.

Посебно интензивне промене одвијале су се управо у централној Србији, односно Шумадији, што је вероватно последица њеног положаја и активне улоге у новијој српској историји, као и близине Београда.⁷⁴⁷ По црквено-административној подели Шумадија је све до после Другог светског рата улазила у састав Београдске архиепископије, касније Београдско-карловачке, да би тек 1947. године, одлуком Светог архијерејског сабора Српске православне цркве била основана Шумадијска епархија са резиденцијом у Крагујевцу.⁷⁴⁸

Но, област у којој је спроведено истраживање, односно, село Дубона и околна села (Велика Крсна и Шепшин) налазиле су се, по државно-административној подели,

⁷⁴⁴ М. Ранчић, Д. Ђошић, *Problemi savremenog sela u Jugoslaviji*, Osvrt na savetovanje „Strukture, glavni procesi i njihove socijalne posledice,” Stanovništvo 1-2, Beograd, 1969, 97-106, 97,98.

⁷⁴⁵ Eva Berković, *Mesto lične i zajedničke potrošnje*, 82; В. Карић, Србија, *Опис земље, народа и државе*, Београд, 1887, 232.

⁷⁴⁶ Ruža First, *Transformacija seoske porodice*, 1612; М. Ранчић, Д. Ђошић, nd, 97; Сретен Вукосављевић, nd.

⁷⁴⁷ Ристо Николић, *Околна Београда*, СеЗб V, Расправе и грађа II, СКА, Београд, 1903; Петар Ж. Петровић, *Шумадија*, ГЕМ 26, Београд, 1963, 141-165, 142; Владимир Ђурић, *Промене у насељима у ФНР Југославији*, СеЗб LXXIV, Насеља и порекло становништва 36, Београд, 1960.

⁷⁴⁸ *Десет година Епархије шумадијске*, ГСПЦ 6, Београд, 1957, 132-133.

све до почетка 20. века у саставу смедеревског среза, да би 1930. године била припојена новооснованом младеновачком срезу.⁷⁴⁹

Град Младеновац који је основан осамдесетих година деветнаестог века најпре је вршио станичну функцију, затим трговачко-занатлијску и најзад трговачко-занатлијско –индустијску, да би шездесетих година двадесетог века постао једна од главних зона миграција у централној Србији.⁷⁵⁰ Тиме је овај град од Смедерева преузео и улогу ширења културно-просветних утицаја, поставши нови мултифункционални центар ове области. На једном месту се каже да је услед дневних миграција, учесталих у наведеном периоду, у Младеновцу преко дана боравило око 20000 људи, а ноћу око 12000.⁷⁵¹ Одмах после рата у Младеновцу је отворена економска средња школа и непотпуна гимназија (која врло брзо постаје потпуна јер добија и више разреде) коју је похађало 600 ученика, међу којима је из обласних села било: из Ковачевца 80, Кораћице 42, Амерића 33, Међулужја 32, Влашке 31, Дубоне 23, Марковца 18, Пружатовца 16, Јагњила 15, Рајковца 14, Шепшина 13. С обзиром на тадашње прилично лоше услове транспорта, ученици из најудаљенијих села каква су била Дубона, Шепшин, Велика Крсна и Велика Иванча, најчешће су становали приватно или у интернату.⁷⁵²

Тежња за животом у граду била је у овој области изражена већ почетком двадесетог века. Ово је било проузроковано првенствено тешким приликама које су у то време владале на селу, па се у једном издању часописа „Аграрна мисао“ из 1938. године наводи како у смедеревском округу изван број девојака, углавном из сиромашних сеоских кућа одлази у град да нађе посао најчешће као кућна послуга. „Мисли се“ каже даље у тексту „боље у граду макар и горак хлеб, него у селу без њега“.⁷⁵³ Осим овога, занимљив је податак да је у истом округу већ школске 1924/25. године од свих ученика било чак 36,47% женске деце, што свакако није мало, с обзиром на преовлађујући став по коме се масовније школовање женске омладине везује за последњи квартал двадесетог века.⁷⁵⁴ Треба овде поменути и податак да су одједи

⁷⁴⁹ Жељко Кумар, *Младеновац*, ГЕИ САНУ I, Београд, 1952, 61-88; Вук С. Караџић, *Географическо-статистическо описаније Србије*, Даница за 1827, Просвета, Београд, 1969, 82-133.

⁷⁵⁰ Боривоје Дробњаковић, *Космај*, СеЗб XLVI, Насеља и порекло становништва 26, СКА, Београд, 1930; Жељко Кумар, нд, 64; Петар Влаховић, *Становништво Србије у другој половини двадесетог века*, ГЕИ САНУ XXXVIII, Београд, 1989, 51-59, 54.

⁷⁵¹ Мирко Барјактаревић, *О најновијем кретању становништва у Србији*, Врањски гласник II, Врање, 1966, 307-312, 309.

⁷⁵² Жељко Кумар, нд, 86.

⁷⁵³ Момчило Исић, *Жена у сеоској породици у Србији између два рата*, Србија у модернизацијским процесима II, 183-200, 184

⁷⁵⁴ Исто, 183.

Женског покрета основаног у Београду непосредно после Првог светског рата, преко истоименог часописа допирали и до градова у унутрашњости какви су били Смедерево, Младеновац и Крагујевац у којима је живео извештан број претплатника поменутог листа.⁷⁵⁵

Ова област Шумадије, као и њен централни део предњачили су у односу на друге крајеве Србије и у интезитету трансформација полног морала, поглавито по питању предбрачних полних односа, ванбрачног рађања, прекршаја одредби о моногамној форми брачне заједнице и ограничавању рађања.

Јеремија Павловић 1921. године у резултатима истраживања Крагујевачке Јасенице пише како је у овом крају опао полни морал и то највише по питању прељубе, која се све ређе држи у тајности.⁷⁵⁶ И Боривоје Дробњаковић 1930. године износи иста запажања у вези са појавом двоженства у неким космајским селима, а 1932. године Петар Ж. Петровић, истражујући свадбене обичаје у Београдском Подунављу примећује како је овде девојачка предбрачна невиност све мање тражена врлина, те да се она може и „материјално надокнадити“.⁷⁵⁷

У резултатима истраживања Груже, обављеног 1922. године налазе се и наговештаји трансформација унутар породице, виђени очима житеља овог краја који, како наводи Петар Ж. Петровић, тврде да све више недостаје породична слога из ранијих времена.⁷⁵⁸ Ипак, треба нагласити да се овде радило о појединачним случајевима који су, међутим били наговештаји појава значајно омасовљених тек током друге половине двадесетог века. О овоме сведоче многи записи који говоре управо о очуваном патријархалном моралу током периода пре Другог светског рата,⁷⁵⁹ док каснија литература обилује подацима о правцу развоја наговештених процеса: пораст броја ванбрачне деце и уопште промена односа према њима, пораст предбрачних слобода, броја и распрострањености намерних побачаја⁷⁶⁰...

⁷⁵⁵ Светлана Стевановић, „Женски покрет“, 68.

⁷⁵⁶ Јеремија Павловић, *Живот и обичаји народни у Крагујевачкој Јасеници*, Сзб XXII, Живот и обичаји 12, СКА, Београд, 1921, 218.

⁷⁵⁷ Боривоје Дробњаковић, нд, 45; Petar Ž. Petrović, *Svadbeni običaji (Beogradsko Podunavlje)*, ZbnžoJS.XXVIII, sveska 2, Zagreb, 1932, 92-110, 94.

⁷⁵⁸ Петар Ж. Петровић, *Живот и обичаји народни у Гружи*, Сзб LVIII, Живот и обичаји 26, САН, Београд, 1948, 176.

⁷⁵⁹ Исто, 176, 182, 183, 258; Боривоје дробњаковић, *Космај*, 45; Јеремија Павловић, *Крагујевачка Јасеница*, 103; Александра Павићевић, *Народни и црквени брак*.

⁷⁶⁰ Петар Костић, *Обичаји животног циклуса у околини Београда*, ЗбЕИ 14-16, Београд, 1984, 101-119, 105; Миленко Филиповић, *Таково*, Сзб LXXV, Насеља и порекло становништва књ. 37, САНУ, Београд, 1960, 151; *Natalitet u periodu 1963-1964 po demografskim regionama prvog i drugog stepena*, Stanovništvo IV/1, Beograd, 1966, 95; Jovan Ilić, *Kvantitativno-dinamička klasifikacija teritorijalnih jedinica na primeru poratnog menjanja broja stanovnika u SR Srbiji*, Stanovništvo 1-4, za 1982-1983, 29-75, 39.

Задржаћу се овде само на неким подацима и то у вези са мојом облашћу истраживања. У ужој Србији 1963. године рођено је 11,35% , а 1964. године 11,27% ванбрачне деце. У Шумадији је истих година забележено 10,15%, односно 9,5% деце рођене ван брака, док су, на пример у ужичком крају ове вредности износиле 4,09% и 5,86%.⁷⁶¹ У младеновачкој области је 1961. године регистровано 10%, а 1971. године 14% ванбрачне деце, а у смедеревској области, у истим временским тачкама 15,0%, односно 19,9% ванбрачно рођених.⁷⁶²

Што се тиче ограничавања рађања намерним побачајем, не располажемо овако спецификованим подацима, али треба напоменути да је већ 1976 године забележено да у ужој Србији свега 49% трудноћа завршава рођењем.⁷⁶³ Једно истраживање спроведено 1976. године са узорком жена из Младеновца и Београда, показало је да је 68% испитаних Младеновчанки имало 1-4 намерна побачаја, док се у ову групу „уврстило“ 29% Београђанки.⁷⁶⁴

Подаци прикупљени између пописа 1971. и 1981. године показали су да се највећи број морталитених општина (оних у којима је стопа морталитета виша од стопе наталитета) налази у нишком региону, источној Србији и средишњој Шумадији, а 1981. године, нарочито ниска стопа наталитета забележена је у 28 општина уже Србије. Међу њима највећи број припада средишњој Шумадији, Понишављу и делу источне Србије.⁷⁶⁵ У младеновачкој општини 1997. године забележена је негативна стопа природног прираштаја од (-124), 2001. године (-225), а 2002. г (-180). Што се тиче поређења узрасне структуре становништва у овој општини 1991. и 2002. године, једина категорија у којој има више лица 2002. године него 1991 је категорија становништва изнад 60 година старости.⁷⁶⁶

⁷⁶¹ *Natalitet u periodu od 1963-1964 po demografskim regionima I i II stepena*, Stanovništvo IV/1, Beograd, 1966, 95.

⁷⁶² Ruža Petrović, *Demografsko-socijalna obeležja braka u SR Srbiji*, Sociologija 1, Beograd, 1975, 67-90, 73.

⁷⁶³ Jovan Ilić, nd, 39.

⁷⁶⁴ Анђелка Лазаревић, *Контрацепција*, 159.

⁷⁶⁵ Јован Илић, nd, 41;

⁷⁶⁶ На основу резултата пописа 2002. године, у електронској форми: www.statserb.sr.gov.yu

2) Друштвени и приватни живот у селу Дубона у другој половини двадесетог века⁷⁶⁷

а) Опште примедбе

Село Дубона налази се петнаестак километара северно од Младеновца и двадесет пет километара јужно од Смедерева. Окружено је селима: Границе, Ковачевац, Велика Крсна, Бадљевица, Друговац, Мало Орашје, Умчари, Шепшин, Влашка и Младеновац (село). Насеље је оснивано крајем осамнаестог века и то поглавито од стране српских побуњеника против Турака, који су из различитих делова Србије бежали од турске освете, тражећи за себе и своје породице скровита места у шумовитој области каква је била Шумадија. По предању, име је Дубона добила управо по томе што је *дубоко* била склоњена од Турака.⁷⁶⁸ Оснивачем села сматра се Илија Божиновић-Бјелушанин, који је, побегавши од Турака из села Бјелуше, у околини Ужичке Пожеге, на рушевинама мађарског насеља у подножју брда Варовнице, поставио темеље новог насеља. За њим је, из истих разлога, дошао и извесни старац Јанко, саборац Коче Анђелковића. У кући сина старца Јанка, Петронија, хајдуци Станоја Главаша имали су магацин оружја, а и сам Главаш је често овде боравио. Но, по схватањима савремених Дубоњана, највећу знаменитост овог села представља податак да је ту живео хајдук Вељко Петровић. Њега је Станоје Главаш сместио у Петронијеву кућу, да тамо презими, а овај се 1803. године у Дубони и оженио и то удовицом Маријом, Главашевом рођаком.⁷⁶⁹ Тринаест младића из села учествовало је и у Првом српском устанку, што је после слома истог, изазвало многобројне осветничке нападе Турака на Дубону.

Дубона је добила запажено место и у историји развоја социјалистичких идеја код нас и то по једном занимљивом догађају од 1. маја 1895. године. Тада се, наиме, у организацији Аксентија Купинића, кројача по занимању и социјалисте по убеђењу, одиграла прва прослава Првог маја у Србији. Прослава је пропраћена и текстом у „Социјалдемократу“, органу српских социјалиста, где се она тумачи као одјек Париског

⁷⁶⁷Истраживањем ове области обухваћено је три села, Дубона, Шепшин и Влашка, с тим што је централно и најтемељније истраживање спроведено у Дубони. Тамо сам боравила у више наврата, у периоду од 1996-2001. године. Што се тиче метода, користила сам класичне етнолошке методе: интервју, посматрање, учествовање, као и анкету која је спроведена међу ученицима осмог разреда основне школе у Дубони. Поред тога, користила сам материјал Окружног суда у Младеновцу и Центра за социјални рад у истом граду, црквене књиге храма Светог Симеона Столпника у Дубони и архив Месне канцеларије која се налази у селу.

⁷⁶⁸ Десанка Лазиф, *Дубона*, Смедерево, 1997, 9.

⁷⁶⁹ Исто, 10,11.

конгреса, 1889. године „који је нашао одзива и у нашој земљи и то међу људима који чине највећи део радничког сталежа, а то су сељаци“.⁷⁷⁰

Као што је већ наговештено, по државно-административној подели тог времена, село Дубона је припадало смедеревској области. На његов помен наилазимо код Вука Карацића који је 1822. године из арачког тефтера у Крагујевцу преписао имена села Београдског пашалука, по коме се Дубона налазила у смедеревској нахији.⁷⁷¹ И у Милићевићевој „Кнежевини Србији“, наилазимо на помен Дубоне која се 1870. године налазила у Смедеревском округу, а подунавском срезу и која је тада имала 209 пореских глава.⁷⁷² Занимљиво је поменути да је 1860. године у Дубони било 4 претплатника за Карацићеву књигу, „Правитељствујући совјет“ и неколико пренумераната његових „Историјских списа“.⁷⁷³ Године 1930. новооснованом Младеновачком срезу, који је настао одвајањем од Космајског, припојено је највише терена према североистоку, односно, према Смедереву, тако да су у његов састав ушла села Велика Крсна, Дубона и Шепшин.⁷⁷⁴

Изгледа да су „сакривеност“ и гранични положај Дубоне, између села смедеревске, космајске и младеновачке области збуњивали истраживаче с почетка двадесетог века, тако да она није темељније обрађена у монографијама у којима се могу наћи подаци о селима која је окружују. Тако је Дробњаковић помиње у оквиру монографије о Космају, али наводи да је Дубона село подунавског среза, док је, међутим у студији „Смедеревско Подунавље и Јасеница“ и не спомиње.⁷⁷⁵ Могуће је да је недоумицу о припадности Дубоне изазивало и порекло њеног становништва, које примарно припада динарској миграционој струји, док у осталим насељима смедеревске области преовлађује косовско-метохијска.⁷⁷⁶ Опште податке о Дубони износи Ристо Николић, 1903. године у „Околини Београда“, због чега је доста касније био критикован од стране Петра Ж. Петровића, који је сматрао да становништво околине Београда по својим карактеристикама никако не припада Шумадији.⁷⁷⁷

⁷⁷⁰ Исто, 14, 15.

⁷⁷¹ Вук. С. Карацић, *Географическо-статистическо описаније Србије*, Даница 1827, Дела Вука Карацића, Просвета, Београд 1969, 82-133, 107.

⁷⁷² Милан В. Милићевић, *Кнежевина Србија I*, Београд, 1876, 165.

⁷⁷³ Леонтије Павловић, *Вук Стефановић Карацић и Смедерево*, ПИ Музеја у Смедереву 14, Смедерево, 1982, 104. Вук Стефановић Карацић, *Житије Ајдук-Велка Петровића*, Даница, Забавник за 1826. годину, Дела Вука Карацића, Просвета, Београд, 1969, 41-53.

⁷⁷⁴ Жељко Кумар, *Младеновац*, ГЕИ САН I, Београд, 1952, 61-88, 67.

⁷⁷⁵ Боривоје Дробњаковић, *Смедеревско Подунавље и Јасеница*, Сезб XXXIV, Насеља и порекло становништва 19, Београд, 1925; Боривоје Дробњаковић, *Космај*, Сезб XLVI, Насеља и порекло становништва 26, Београд, 1930, 25.

⁷⁷⁶ Боривоје Дробњаковић, *Смедеревско Подунавље*, 253.

⁷⁷⁷ Петар Ж. Петровић, *Шумадија*, ГЕМ 26, Београд, 1963, 141-165, 157.

Дубона спада у село збијеног типа, у коме се куће налазе углавном око сеоског пута, удаљене једна од друге 150-200 корака.⁷⁷⁸ Село се састоји из Горње и Доње Дубоне, при чему је Горња Дубона по времену постанка млађа. Прва кућа у горњем селу, које је од доњег удаљено један километар, саграђена је половином деветнаестог века. Око кућа се налазе велике окућнице са привредним зградама, баштом и воћњаком, а данас се, у највећем броју случајева, поред старе, налази и нова кућа. По подацима из младеновачког катастра, површина земљишта које припада селу износи 2301ха. Од тога је обрадиве земље 1441ха, под воћнацима се налази 176ха, виногради покривају 131ха, ливаде 82ха, шуме 314ха.⁷⁷⁹

Према записима смедеревског суда из 1863. године у Дубони је живело 637 становника: 329 мушкараца и 308 жена.⁷⁸⁰ У време Николићевог истраживања још је било задружног живота. Највећа породица овог типа бројала је 25 чланова, што се сматрало мањом задругом, у односу на оне из ранијих времена.⁷⁸¹ Број становника Дубоне, према попису из 1948. године био је утростручен у поређењу са наведеним бројем из 1863. године, али од тада, па све до данас, он показује стабилну тенденцију опадања. У Дубони је 1948. године живело 1916 становника, 1953. г. 1875, 1961. г. 1767, 1971. г. 1573, 1981. г. 1445, а 1991.г. 1383 становника.⁷⁸² Према попису 2002. године, број становника Дубоне износио је 1139.⁷⁸³

година	1948	1953	1961	1971	1981	1991	2002
Број становника	1916	1875	1767	1573	1445	1383	1139

Број становника у Дубони на основу пописа становништва од 1948-2002. године

У селу постоји школа која је саграђена 1870. године, када је у први разред уписан 21 ученик⁷⁸⁴. Године 1954. школа је добила и више разреде, с тим што су они укинута седамдесетих година, да би 1992. поново били враћени. Цркву посвећену светом Симеону Столпнику Дубона има од 1909. године, а месну канцеларију од после Другог светског рата када је, у згради сеоске механе из 1882. године, отворена ради

⁷⁷⁸ Р. Николић, нд, 927.

⁷⁷⁹ Лазиф, нд, 6

⁷⁸⁰ Исто, 20.

⁷⁸¹ Ристо Николић, *Околина Београда*, Се36 V, Расправе и грађа II, СКА, Београд, 1903.

⁷⁸² Наведено према резултатима пописа 1991. године у електронској форми, Савезни завод за статистику, Београд, 1998.

⁷⁸³ Попис 2002. године, књига 9, Београд, 2004,18.

⁷⁸⁴ Лазиф, 23.

потреба регистрације венчаних, рођених и умрлих сељана. Данас Дубона има здравствену и ветеринарску станицу, које раде одређеним данима у недељи. Аутобус између Дубоне и Младеновца саобраћа неколико пута дневно. У време истраживања постојале су две продавнице са прехранбеним производима и један кафић с тим што се током деведесетих година њихов број неколико пута мењао. У неким периодима радило је два кафића, а у неким ни један, а број продавница је варирао од једне до три. Током овог периода краће време је радио и видео клуб. Судаћи по епархијском шематизму, 1997. године у селу је живело 1377 душа у око 300 домаћинстава.⁷⁸⁵

Становништво Дубоне се бави претежно пољопривредом, поглавито воћарством које је постало посебно популарно током друге половине двадесетог века, док се другим гранама пољопривреде, као и сточарством баве углавном само ради задовољења сопствених потреба. За разлику од, на пример, Влашке, у Дубони већи део радно способног становништва није запослен ван сопственог имања. Запослење у државној или приватној фирми, ван пољопривредног газдинства сељаци сматрају пожељним, те се свака породица труди да има бар једног члана са таквим намештењем. Ова жеља је током деведесетих година бивала све теже остварива, јер су се многи запослени нашли на принудним одморима, као и због познате кризе на тржишту рада која је пратила глобалну друштвено-економску кризу. Занимљиво је поменути да неки испитаници из Влашке сматрају Дубону заосталом средином, управо због малог броја лица запослених ван пољопривреде. Ипак, по изгледу кућа, опремљености домаћинстава, хигијенским условима и назорима, као и нивоу механизације пољопривредне производње, Дубона не заостаје за околним селима. У сваком домаћинству постоје уобичајени апарати типа веш машине, бојлера, ТВ и радио апарата, музичких уређаја, миксера, електричних шпорета, свака кућа има мокри чвор и канализационе одводе, а ретко која породица нема аутомобил, па чак и веће возило за превоз робе до младеновачке пијаце.

Старији мештани се сећају да су после Другог светског рата у селу одржавани курсеви цивилне заштите и описмењавања.

⁷⁸⁵ Шематизам епархије шумадијске, , 120.

б) Јавни живот

У опису живота једне заједнице тешко је одвојити оно што у њему припада сфери друштвеног од онога из области приватног. Но, ако говоримо о „друштвеном“ у ужем смислу те речи, односно о јавном, онда се то у савременом животу села Дубоне своди на остатке колективне ритуалне праксе и побожности, окупљање испред „задруге“ ради продаје млека и на малобројне заједничке акције око послова везаних за општи интерес села. Моба у традиционалном смислу више не постоји. Сељани се окупљају само по потреби, уколико је потребно сакупити новац или одлучити о неком већем послу у селу, типа асфалтирања пута, побољшања снабдевања водом и слично. Најактивнија институција сеоског друштвеног живота је црквени одбор, састављен од десетак угледнијих домаћина који се договарају углавном око начина прослављања сеоске славе, литије и евентуалних послова на санацији цркве. Ипак, може се рећи да се најинтезивнији „друштвени“ живот одвија испред продавнице или зграде старе земљорадничке задруге, где се од раног јутра може видети група мвшкараца, променљивог састава који, након обављеног посла продаје млека или воћа, већи део дана проведу пијући пиво на том централном сеоском окупљалишту. По казивању мештана, пије се много и алкохолизам је присутан као проблем, мада се он углавном испољава унутар породице, а ретко кроз јавне испаде.

Дан сеоске славе, четрдесетница или Вознесење, у народу познатији као Спасовдан, представља најмасовније окупљање Дубоњана током године. Тада се, након литургије, одржава литија, која кроз село одлази до записа, старог дрвета крушке у једном винограду. Ово дрво иначе представља један од три записа који постоје у Дубони. Учесници у литији поред тропара празника певају четничке и богомољачке песме, *Помози нам вишињи Божје* и *Спаси Божје народ свој*. Око записа литија обиђе три пута, свештеник пререже колач, залије дрво вином и обнови восак на урезаном крсту, а затим се сви враћају у црквену порту на ручак. Сваке године други домаћин из села преузима на себе да буде домаћин сеоске славе. Он има обавезу да направи колач и жито и да организује ручак. Занимљиво је поменути да у литији редовно има више људи него што их буде тог дана на литургији, којом, како је већ напоменуто, прослава почиње. Спасовдан славе и сва домаћинства у Дубони, тако да, због дочекивања гостију у кући, обично само један представник породице одлази у литију. Ако кућа има мушко дете и ако је њему „предата“ слава, онда у литију одлази отац. Поред Спасовдана и крсне славе сва домаћинства обележавају и црквену славу, светог Симеона Столпника. За овај празник се такође организује литија, али она обилази само око цркве. Након

тога опет следи ручак у црквеној порти за све госте, међу којима има и оних из оближњих села.

Масовни долазак у цркву одиграва се још на крају прве седмице великог поста, када се, на Годорову суботу причести велики број људи. Ово је у вези са обичајем да се не пости цео пост него само прва и евентуално последња недеља посног периода, из чега произилази и пракса причешћивања највише два пута годишње. Средом, петком и осталим постовима које је прописала Српска православна црква данас пости само неколицина људи, њих око тридесетак који истовремено представљају једине редовне учеснике у недељним литургијама. Представници генерације рођене пре Другог светског рата се сећају да се „у њихово време“ постило много више и редовније, мада се ни тада није сваке недеље ишло у цркву. За разлику од тог времена, када су на богослужења одлазили углавном мушкарци, данас у цркви преовлађују жене. Већи број људи похађа службе током младе недеље, на празник Ваведења Пресвете Богородице и на Велики петак. По мишљењу свештеника на дан потоњег празника сви се придржавају поста, али „на зејтину“, што представља одступање од правила исхране током овог периода, које прописује црква.

Када је реч о религијском животу, посебан куриозитет овог села је чињеница да у њој живи заједница људи који себе сматрају наследницима богомољачког покрета основаног у Србији, после Другог светског рата.⁷⁸⁶ Међутим, иако они чине већину међу онима који активно учествују у животу дубонске цркве (долазе редовно на службе, посте све постове, исповедају се и причешћују), ритуална пракса коју спроводе ван црквених богослужења има сва обележја спиритистичких уверења и понашања, умногоне супротних православном предању.⁷⁸⁷ Наиме, ова група коју чине представници тридесетак дубонских породица, окупља се суботом увече (моји информанти не знају да ли се то дешава сваке суботе) у кући неког од својих чланова или негде на отвореном простору, у неком пољу или испод старе крушке (могуће је да се ради о поменутом запису).⁷⁸⁸ Тамо приступају ритуалу у коме одређена жена, по свему судећи, медијум, преузима на себе улогу Богородице и преко које учесници у ритуалу контактирају са душама мртвих. Поред овога, ритуал подразумева и молитву том „пригодном“ божанству, као и оргијастичке елементе који се односе на чин љубљења дотичне жене у пупак. „Богомољци“ који иначе веома слабо контактирају са

⁷⁸⁶ Ђоко Слијепчевић, *Историја Српске православне цркве 3*, Београд, 1991, 259.

⁷⁸⁷ Зоран Д.Луковић, *Верске секте-приручник за самоодбрану*, Београд, 2000, 98.

⁷⁸⁸ Породице које припадају овој заједници су веома затворене и међу њима нисам успела да нађем ни једну која би пристала на разговор

осталим сељанима организују окупљања увек када се у селу догоди смртни случај, било да се ради о смрти некога из њихових редова или некога ко им не припада.

Велики број испитаника изјављује да управо због присуства ове заједнице не одлази у цркву. Влада уверење да се породицама „богомолца“ дешавају велике трагедије, као и то да они често користе туђе трагедије да би унесрећене привукли у своје редове. Било како било, сељани избегавају контакт са њима и сматрају их „непријатним“, „опасним“ и „поремећеним“. С обзиром на активности које су по црквеним канонима забрањене, „богомолци“ су једно време током деведесетих година били изопштени из црквеног живота. Млад и образован свештеник који је у том периоду био дубонски парох одбијао је да их причешћује и није одлазио у њихове домове. Тада је у цркву почело да долази и доста млађих људи, као и оних који, пре тога, због присуства спиритиста, нису долазили. Међутим, након премештења поменутог свештеника и доласка новог, све се вратило на старо.

Појединачној исповести приступа свега петнаестак људи и то углавном из редова поменутог покрета. Став осталих сељана, мојих информаната према овој светој тајни, углавном се своди на пар решења. Једни учествују у колективној исповести која се обавља уочи великих празника, односно, оних када се очекује већи број причасника. Тада свештеник прочита заједничку молитву за све не улазећи у разговор са појединцима. Други сматрају да „нису много“ или „готово ништа“ згрешили, па стога и немају шта да исповеда, а трећи се опет плаше исповедања у средини у којој се све јако брзо сазна, па се, или не исповедају или то чине, што је ређе, ван села, у неком манастиру.

У Бога сви верују и сви знају да „постоји само један Бог“, а „дал` је Јанко ил` Марко... све једно је“. Међу испитаницима најстарије (рођене у првом кварталу двадесетог века), али и најмлађе генерације (рођене осамдесетих година истог века) преовлађује идентификација Бога као Исуса Христа, док се код представника средње генерације (рођених после Другог светског рата, па до шездесетих година) може наићи и на одговор да верују да постоји „нешто“ што управља природним силама и светом.

Осим цркве која се може сматрати практично једином преосталом званичном институцијом која повезује приватну и јавну сферу живота, овде треба поменути обичај крштења, венчања, сахране, свадбе и прослављања крсне славе који представљају комбинацију црквене и традиционалне побожности, народних обичаја и породичних ритуала и у којима учествује шира заједница. О начину прославе крштења и славе, те о посмртним ритуалима биће изнета само општа запажања, јер ова

дешавања животног и породичног годишњег циклуса излазе из основне теме ове студије. О венчању ће овде бити говора само као о институционалној форми која сведочи о одређеним идеолошким утицајима, а свадба ће темељније бити обрађена у посебном поглављу.

Као што је већ речено, поред Спасовдана и светог Симеона Столпника, свако домаћинство у Дубони прославља и своју крсну славу. Највише их је која славе светог Арханђела Михајла и светог Николу, затим светог Саву и светог Ђорђа и на крају светог Стефана, свету Петку и светог Мрату.⁷⁸⁹ Димензије обележавања овог дана варирају од економске моћи појединих породица, тако да број гостију варира од двадесетак, па до 100 и 150. По правилу, крсно име се обележава у старој кући. По казивању локалног свештеника између 50-60% домаћинстава се држи правила исхране уколико слава падне током посног периода, док остали праве мрсно послужење без обзира на црквени календар. Највећи број кућа прима свештеника ради освећења водике пре славе, док се правила да се славски колач сече у цркви придржава знатно мање породица. Мештани Доње Дубоне углавном секу колач сами, код куће, односно, како се каже „дижу у славу“, док из Горње Дубоне њих 70% сече колач у цркви, мада и они „дижу у славу“ код куће, после црквеног обреда. У последње време има случајева да се колач наручи и купи у некој младеновачкој пекари. Славу отац предаје сину тако што му да пола свеће и пола колача, а ако у кући нема мушке деце, ћерка која се прихвати наследства прихвата се и слављења очеве славе. Обично се та слава преславља, а као главна слава се узима мужевљева. Ово је често случај и код домазетских бракова.

Смањење учешћа и улоге цркве у народном животу посебно се огледа у смањењу броја крштених, а нарочито венчаних у цркви током друге половине двадесетог века. Међутим, ова тенденција је истовремено и последица смањеног рађања у истом периоду, тако да ове статистике треба анализирати упоредо са бројем регистрованих рођења и склопљених бракова у месној канцеларији. Поред тога, чест случај да је број крштених за одређену годину бивао знатно већи од броја регистрованих рођења, може се објаснити и праксом крштавања старије деце (узроста једне, две или три године), као и рађањем у здравственим установама, које је остајало ван евиденције локалне канцеларије. У табели која следи могу се пратити ови подаци, односно број рођених и регистрованих (овде мислим да регистрацију брака) у Месној канцеларији и број крштених и венчаних у храму светог Симеона Столпника, у Дубони.

⁷⁸⁹ Лазић, 37-41.

Евиденција рођених у књигама Месне канцеларије завршава се са 1979. годинџм. Ово је повезано са, од тог периода, скоро редовном праксом да труднице одлазе у неки већи градски центар, поглавито у Београд да би се породиле, те је уписивање у матичне књиге препуштено администрацији тих градова. Недостатак података о броју крштених и венчаних у цркви за 1946, 1947 и 1948. годину, објашњава се чињеницом да су после Другог светског рата, нове државне власти заплениле матичне књиге свих православних храмова у Србији.

година	бр. рођења- Месна канцеларија	бр. браков а- Месна канце- ларија	бр. крштења у цркви	бр. венчања у цркви	година	бр. рођења- Месна канцела- рија	бр. бракова- Месна канцела- рија	бр. крште- ња у цркви	бр. венча- ња у цркви
1946	19	26			1972	12	16	25	11
1947	47	52			1973	7	14	26	8
1948	63	23	69		1974	10	12	26	3
1949	51	22	45	17	1975	8	14	19	4
1950	41	11	43	7	1976	6	14	17	9
1951	51	23	47	19	1977	7	9	21	2
1952	39	16	41	28	1978	4	7	24	4
1953	50	26	60	17	1979	9	15	21	4
1954	31	21	41	22	1980	/	7	15	2
1955	33	13	46	14	1981	/	10	27	6
1956	29	12	38	5	1982	/	6	20	/
1957	15	8	23	7	1983	/	4	11	1
1958	19	15	33	10	1984	/	5	14	8
1959	17	9	24	3	1985	/	5	11	4
1960	26	11	27	6	1986	/	5	15	4
1961	14	12	17	7	1987	/	12	18	7
1962	10	/	19	9	1988	/	6	15	5
1963	14	15	19	5	1989	/	13	17	12
1964	12	13	13	3	1990	/	7	25	9
1965	17	13	24	4	1991	/	8	20	5
1966	20	13	18	4	1992	/	9	38	5
1967	10	16	21	5	1993	/	10	16	6
1968	10	16	29	5	1994	/	2	26	7
1969	12	17	27	1	1995	/	2	22	2
1970	12	16	24	3	1996	/	2	9	4
1971	12	14	21	6	1997	/	2	10	4
					1998	/	5	10	1

Број рођења и регистрованих бракова у Месној канцеларији и број крштених и венчаних у храму Светог Симеона Столпника у Дубони од 1946-1998. године

Овим подацима треба додати и посебну занимљивост која се односи на чињеницу да тенденцију опадања није следио само број у цркви опојаних преминулих лица, или је барем није следио оним интезитетом као што је случај са бројем крштених и у цркви венчаних. Овај сегмент животног циклуса остао је непромењено повезан са црквом, без обзира на традиционалне обичаје који још увек прате ритуално понашање у

вези са култом мртвих. Поред тога, придржавање поста које, као што смо видели не постоји као правило када су у питању различите породичне светковине, у овом случају никако не изостаје. То значи да, уколико се неко упокоји током посног периода године, у среду или петак, храна која се служи у кући преминулог обавезно прати правила посне исхране.

Године 1948. у Шумадијској епархији је крштено 9,481 лица, а 1998. 6,134; број венчаних који је 1948. године износио 4,446 бракова, драстично је смањен 1998. године на 1,771. С друге стране 1948. године било је 5,399 опојаних, а 1998. чак 7, 268.⁷⁹⁰ За Дубону ове вредности показују слична кретања. Прве године овог периода овде је било 69 крштених лица, 23 венчана пара и 27 опојаних покојника, а последње године, тј 1998. 10 крштених лица, 1 венчани пар и 25 опојаних покојника.⁷⁹¹ Године 1949. вредности су изгледале овако: 45 крштених, 17 венчаних и 30 опојаних, а 1999. године 8 крштених, 2 венчана пара и 20 опојаних.⁷⁹² Ове вредности за Дубону приказане су и у табели која следи.

година	1948	1949	1998	1999
Крштени	69	45	10	8
Венчани	23	17	1	2
опојани	27	30	25	20

Број крштених, венчаних и опојаних у цркви светог Симеона Столпника у Дубони, 1948, 1949, 1998, 1999. године

Ипак, с обзиром на казивања информаната, да се деца по правилу крштавају, као и на чињеницу да током боравка у Дубони нисам наишла ни на једну некрштену особу, смањење броја крштених мора се довести у везу са смањењем броја становника села које је последица пресељавања у град као и смањеног наталитета. Када је у питању смањење броја венчаних, срећемо се и са разлозима друге природе. У овој области су идеолошки утицаји, посебно атеизација друштва, али и народно схватање и различити начини започињања брачне заједнице знатно допринели поменутој тенденцији. Но, о томе више у посебном поглављу.

Рецимо овде још само да је прослава крштења у селу често врло раскошна и скупа. Славље се прави испод шатора, са плаћеним оркестром (има случајева да су били ангажовани и трубачи из Гуче) и гостима чији се број креће опет између 100-150 званица.

⁷⁹⁰ Шематизам епархије Шумадијске 1998, Крагујевац, 1999, 253.

⁷⁹¹ Исто, 252; Књига венчаних и Књига крштених храма светог Симеона Столпника у Дубони.

⁷⁹² Шематизам епархије Шумадијске 1999, Крагујевац, 2000, 274.

в) Живот породице

Док се, као што смо видели, у периоду од 1948 до 1991. број становника у Дубони непрестано смањивао, **број домаћинстава** је показивао променљиве тенденције. Наиме, он је од 1948. до 1961. године растао, што свакако сведочи о дељењу већих породица и њиховог имања, а од 1961 до 1991. године и број домаћинстава почиње да се смањује. Потоња кретања могу се објаснити све чешћим трајним миграцијама из села у град и потпуним гашењем извесног броја кућа. Године 1948. године у Дубони је постојало 381 домаћинство, 1953. године 388, 1961. године 402, 1971. године 386, 1981. године 370, 1991. године 366.⁷⁹³ На основу података из епархијског шематизма, 1998 године, у селу је било 295 домова.⁷⁹⁴ Укупан број домаћинстава према попису 2002. године износио је 332.⁷⁹⁵

Што се тиче **структуре домаћинстава**, на основу пописа из 1991. године, са једним чланом је било 48, са два 77, са три и четири члана по 55, са пет чланова 43, са шест чланова 54, са седам 21 и са осам и више чланова 13 домаћинстава.⁷⁹⁶ Попис 2002. године показао је пораст броја само у категорији домаћинстава са једним чланом (чак за 12 домаћинстава више него 1991. године) и у категорији домаћинстава са пет чланова (за 5 више него 1991. године).

Број чланова домаћинства	1	2	3	4	5	6	7	8
Број домаћинстава	48	77	55	55	43	54	21	13

Структура домаћинства у Дубони, према попису 1991. године

Број чланова домаћинства	1	2	3	4	5	6	7	8
Број домаћинстава	64	71	50	45	48	27	20	7

Структура домаћинства у Дубони према попису 2002. године

У време истраживања у дубонским породицама је живело од 1-4 генерације. На основу анкете, разговора и посматрања, могло би се закључити да овде преовлађују

⁷⁹³ Попис становништва 1991. године.

⁷⁹⁴ *Шематизам* 1998, 113.

⁷⁹⁵ Резултати пописа 2002 године, књига 10, Београд, 2004.

⁷⁹⁶ Попис становништва 1991. године.

двогенерацијска и трогенерацијска домаћинства. Имање се углавном води на најстаријег члана, а често и на неког ко је умро. **Питање власништва** се не потеже докле год не дође до деобе имања, па уколико се она изврши по договору и „мирним путем“ дешава се да се име уписаног власника ни онда не мења.

Родитељи, односно, отац, старешина породице се труди да имање подели још за свог живота. Имање се дели на онолико делова колико има мушке деце у породици. Један део припада сину који ће остати уз оца до његове смрти, а до тада, отац има право да ужива плодове са тог дела имања, као да је он сам власник. Има случајева, мада ретких, да браћа одлуче да живе заједно, тако да се имање дели само фиктивно, за случај да некоме доједи таква заједница. Браћа се, дакле углавном деле, па сваки са својом половином може да ради шта хоће, с тим што се настоји да се онај који хоће да напусти имање „исплати“, односно, да му се да новчана противвредност његовог дела, да се земља не би цепкала. Ово је повезано и са већ поменутом тежњом сваке породице да има неког запосленог у граду који се временом тамо и трајно пресели, као и са чињеницом генерално интезивних миграција на релацији село-град у последњих тридесетак година. Што се тиче **удела женске деце у наследству**, овде се, као и у већини других крајева усталила пракса да се ћерке, односно сестре одричу свог дела имања у корист брата, односно онога који је остао у родитељској кући. Наравно, по овом питању има и одступања. Казивачи тврде да потоњих у последње време има све више, као и да је правило да сестре које живе у граду чешће траже свој део од оних које су остале на селу. Ипак, сматра се да су сестре много блаже у својим потраживањима него браћа, па пошто се и у овим ситуацијама обично иде на „исплату“ оне добијају новчану надокнаду која је куд и камо мања од реалне вредности половине имања. О положају женске деце у реалном систему наследно-имовинских односа, најбоље говори следећи исказ: *„Отац кућу преписује сину, а ћерки мали део шуме или тако нешто. Њој се оставља само мали део, а син је све и свја“*. У кућама у којима има два женска детета, имање се дели на пола, али се много радије прихвата опција „довођења зета“, који ће практично преузети улогу наследника. У том случају се ћерки која остаје на имању даје већи део.

Алтернативни облици породице, као што су домаћинства самохраних мајки или очева са децом има релативно мало. О њима, посебно о женама са децом говори се као о „београдској моди“ која је у село дошла путем телевизије. У резултатима пописа 1991. регистровано је 17 случајева непотпуних породица мајки са децом и 13 оца са децом, међутим из целокупне пописне шеме структуре домаћинстава не може се

закључити да ли се овде ради о нуклеарним породицама или непотпуним породицама која се налазе у саставу вишегенерацијских домаћинстава. Но, током боравка на терену утврђено је да се овакви случајеви по правилу јављају у потоњем облику. Свакако, приближан број мајки односно очева са децом индикација су, са једне стране опстајања традиционалне праксе и начина размишљања, по којима дете, у случају неслагања или развода родитеља, остаје у очевој кући, јер тамо и „припада“, а са друге стране промене традиционалних назора о (не)могућности повратка удате ћерке, посебно са дететом у дом својих родитеља. Пошто међу мајкама са децом има и разведених, али и оних које су ванбрачно родиле, њихово „отворено“ присуство у животу села, такође сведочи о промени наведених схватања. Но, о овоме ће бити више речи касније.

Број деце у породици се углавном усталио током друге половине двадесетог века. Већ се код представника генерације рођене у последње две деценије пре другог светског рата може приметити висока распрострањеност модела два детета када је у питању њихово потомство (особе рођене од четрдесетих , па до половине педесетих година двадесетог века). Они сами, дакле представници предратних генерација углавном потичу из породица у којима је било четворо, петоро и шесторо деце. Што се тиче поменутог модела, он је подразумевао, а и данас подразумева одређена правила у вези са полом првог детета. Наиме, уколико би жена прво родила мушко дете, често се није ни одлучивала за друго. Рођењем сина била је испуњена њена репродуктивна улога, а питања настављања породичне лозе и деобе имања добијала су своје најједноставније решење. Кључ за рађање другог детета, био је, дакле, женски пол првенчета, а ако би се родила и друга ћерка, неки родитељи су одлучивали да још једном „окушају срећу“. Наравно, у селу се могу наћи одсупања од овог општег правила, као што су породице са три сина или породице са једним женским дететом. Колико је рађање мушког детета битно за сеоску породицу може се илустровати још увек живим обичајем и уверењем да кум, када чује да је његово кумче добило женско дете, брзо треба да леви опанак обује на десну ногу и обрнуто.

Продужење овако конципиране женске репродуктивне функције дешава се само у случајевима када се жена преуда, па децу из првог брака остави у мужевљевој породици, а у новом браку „крене из почетка“ да рађа.

Ставови о рађању, међутим, показују извесне унутрашње контрадикторности и недоречености. Тако, велики број испитаника сматра да свака жена треба да рађа „колико може“, мада доста њих мисли да она треба да рађа „колико хоће“. Исто тако, велики број парова са двоје деце, би желео да има „више“ или „макар троје“, док не

ретко ти исти испитаници, у каснијем разговору, на питање о томе који је идеалан број деце, одговарају да је то двоје. На став о идеалном броју деце не утиче ни богатство, ни величина породице у којој брачни пар живи, али утиче узраст и брачни статус жене. Наиме, највишу идеалну вредност броја деце износе девојке које су у узрасту за удају, као и жене које још нису родиле. Но, пресек ових идеалних и реалних, замишљених и стварних модела може се навестити у изјави казивача: „Свако гледа да мање роди, да се не дели имање“.

Руковођење домаћинством и имањем по правилу се налази у рукама мушкараца и то углавном оних из старијих генерација. У трогенерацијским породицама главну реч води најстарији мушкарац, односно, деда. Њему се генерално указује посебно поштовање које се више не може наћи ни у једној другој унутар породичној релацији. У једном домаћинству ми је чак речено да се „овакав“ разговор не би могао обавити да је деда жив. О томе да је овај однос својеврсни анахронизам сведочи и чињеница да након „дедине“ смрти, однос његових посебно мушких потомака одликује далеко већи степен међусобног договарања и саветовања. Данас, не ретко, отац сину који је дорастао за женидбу предаје управљање имањем, што значи да он организује посао, набавља потребне ствари за домаћинство и пољопривреду и располаже новцем. Нису ретки, међутим, ни супротни примери који говоре о незаинтересованости млађих генерација за прихватање ове количине одговорности и обавеза.

Расподела и коришћење новца варира од породице до породице. Тамо где има запослених изгледа да свако располаже својим новцем. Плата се не придружује средствима добијеним са имања, која се налазе код главног домаћина. У породицама у којима нема запослених ван пољопривреде, чешћи је случај да новац стоји на одређеном месту у кући, за које сви знају и који свима стоји на располагању. Неки домаћини изјављују да новац стоји код жене, а да они одлучују када и за шта ће се трошити. Ипак, судећи по фреквенцији одређених одговора на ово питање, најчешћа је ситуација да газда носи сав новац са собом, жена „има неку ситнину“, а деца траже или добијају од баба. Одакле баби новац остаје изгледа добро сакривена тајна о специфичној женској вештини. Решење ове енигме вероватно се налази у утврђеној пракси да на младеновачку пијацу производе износе жене. Оне тамо продају углавном воће, уколико се ради о мањим количинама, док на велико тргују опет мушкарци. Постоји и неформална подела пијаце на мушку и женску, где се под женском сматра продаја белог мрса у који, по увреженом схватању, мушкарци „не треба да се мешају.“

Иако многе породице живе, како кажу, „чисто“, односно само од прихода са имања, ипак у извеном броју случајева додатни извор новца представљају пензије и зарада од приватних „бизниса“ који су постали посебно актуелни крајем деведесетих година двадесетог века. Запосленост у државној фирми је у последње време, на извештан начин постала и ствар идеолошког опредељења. Нашавши се у ситуацији принудних боловања, отказа и промењених услова рада, неки сељаци су се, како сами наводе, одлучили да буду „господа“, односно да се баве само пољопривредом. Оваква размишљања би свакако вредело сагледати и у светлу промовисања идеја ретрадиционализације које су током последње деценије двадесетог века биле посебно актуелне у Србији и у којима је улога села и пољопривредне производње посебно добила на значају. Жене најстарије генерације по правилу никада нису биле запослене, а ово је чест случај и са онима средње генерације. У најмлађој генерацији жена има највише запослених, чак и више него у најмлађој генерацији мушкараца. Ставови мушкараца о запослености жене зависе од тога да ли се ради о њиховим сопствени женама или о ћеркама. Када је реч о првим, сматра се да је боље да жена не ради. Тако је, како кажу, боље за читаву породицу, а посебно за децу. Са друге стране, када говоре о ћеркама, сви се слажу да жена треба да има своје парче хлеба и тиме извештан степен независности од мужа и његове породице. Са овим се слажу и мајке, које сопствене жеље за запослењем тумаче као потребу за променом, разонодом и дружењем са људима, изван свог свакодневног окружења. Занимљиво је на овом месту поменути да се број запослених у младеновачкој општини од 1997. године непрестано смањивао, док се удео запослених жена у њему повећавао. Тако је 1997. године у овој области било 13,150 запослених, од чега је 40,4% било жена; 2001. године од 11,936 запослених 41,6% је одлазило на жене, а 2002. године број запослених пада на 11,658, од чега 43% представљају припаднице „слабијег пола“.⁷⁹⁷

У Дубони постоји и извештан **број старачких домаћинстава**, у којима живе људи чија деца су се трајно преселила у град и тамо нашла запослење. У неким случајевима они долазе викендом да помогну родитељима око послова на имању, али је најчешћа ситуација да се земља да неком у најам, а да се за узврат узимају пољопривредни производи или новац. Ипак, у евиденцији Центра за социјални рад у Младеновцу налазе се и таква домаћинства овог типа, чији су чланови у највећој мери заборављени од стране својих потомака. Ови случајеви се третирају посебним

⁷⁹⁷ Резултати пописа 2002. године, Републички завод за статистику, електронско издање: <http://webrzs.statserb.sr.gov.yu/axd/popis.htm>

програмом социјалне помоћи која подразумева свакодневни, двочасовни боравак и помоћ „теренских домаћица“, сарадника Центра за социјални рад, у овим старачким домаћинствима. Помоћ подразумева набавку и спремање намирница и одржавање хигијене људи (уколико је то потребно) и саме куће у којој живе.

Традиционални модел, по коме се деца од малих ногу укључују у **радне процесе у домаћинству**, одавно представља реткост. Ово се углавном среће у трогенерацијским породицама у којима нема запослених ван пољопривреде. Сви чланови оваквих домаћинстава су укључени у пољопривредне радове и по правилу, због недостатка радне снаге, не постоји више подела послова на мушке и женске. Ова подела, међутим постоји када су у питању „кућни послови“, које углавном још увек обављају искључиво жене. Ипак, мора се приметити да се све мање сматра срамотом и да има ситуација у којима се и мушкарци прихватају традиционалних женских делатности, али ово се дешава само „у нужди“, када је жена због нечега онеспособљена да обавља своје уобичајене задатке. У трогенерацијским домаћинствима, дакле, сви су у пољу, воћњаку или око сена, осим девојака из најмлађе генерације које остају у кући да за остале спреме ручак. Овде је приметна тежња да се девојке, односно ћерке и унуке поштеде тешких физичких послова, са образложењем да их они свакако чекају у њиховој будућој породици. У домаћинствима у којима има запослених, а то су, као што је већ поменуто, представници средње и најмлађе генерације, послове на имању обављају најстарији, уз повремену, углавном сезонску помоћ мушкараца (синова) из средње генерације. Запослене жене средње генерације ослобођене су скоро свих обавеза, и у домаћинству и на имању, а исто важи и за децу која су на школовању, посебно женску. Младићи/дечаци најмлађе генерације бивају упуслени око стоке, а не ретко и око мањих послова на имању којима се придружују следећи своје старије мушке сроднике. Поред повлашћеног положаја у свакодневним радним процесима, који очигледно припада девојкама/девојчицама најмлађе генерације, видно је и побољшање **положаја снаје** у односу на ситуације и моделе којих се сећају припаднице старијих генерација. Ово је вероватно повезано са чињеницом недовољног броја девојака за удају у селу, као и са повећаним правним, али и моралним слободама, односно могућностима жена да напусте брачну заједницу. Опште је правило да се придобила невеста у потпуности ослобађа тешких физичких послова током прве године живота у новом окружењу или до рођења првог детета. Не ретко се ова поштеда наставља и после тога, посебно ако је жена запослена. Описујући повлашћени положај своје снахе у кући, једна жена га је илустровала речима да су „њени и нож и погача“. Однос свекра и снаје углавном се

креће у релацијама међусобног уважавања, а не ретко и пријатељског савеза. На питање о евентуалном тренутном постојању снахочења сви одговарају негативно и са презиром, али и уз примедбу да је тога „било раније“, да се и данас упражњава у „Влашком крају“ (под овим мисле на источну Србију) и да су чули за неке случајеве. Једна жена, рођена 1926. каже да је раније тога било. Родитељ (мисли се на оца) би сину и против његове воље довео невесту, а пред даљим развојем догађаја, свекрва би, како прича наведена казивачица *„метала капу на очи и ћутала“*. Ипак, зид ћутања је у једној ситуацији, које се ова сељанка сећа, попустио и мајка је рекла сину шта се дешава. Овај се и лично уверио у истинитост оптужбе, затекваши оца и сопствену жену „на делу“. Син се после тога обесио, а удова му се убрзо затим преудала. Одређени број казивача, углавном из најстарије генерације описао је догађања у једној породици у којој је снаја *„ишла и са мужем и са девером и са свекром. Није се знало чија су деца коју је родила. Баба их је оставила, а на крају је и она побегла, а деца су остала у кући“*. Свакако, снахочество се сматра највећим грехом, „дегенерацијом“, „поремећеношћу“ и актом којим отац понижава сина.

Однос мужа и жене у савременим дубонским породицама, по својим формалним карактеристикама, није се много променио у односу на традиционалне моделе. Делатност жена и њихово учешће у расподели друштвене моћи, још увек се налази у оквирима породице, домаћинства и традиционалних улога, чак и онда када је жена запослена ван имања. Ипак, реални садржај односа између брачних партнера, као и положај жене у њему у многоме излазе из оквира традиционалних ограничења. Тај однос је од стране казивача формулисан кроз парољу: *„ми се о свему договарамо.“* Иако овај „договор“ не мења „осуђеност“ на наведене женске улоге, чињеница је да жене имају далеко већу слободу кретања (али исту скученост избора за коришћење те слободе) и опхођења према мушким члановима заједнице. Не ретко, што је већ поменуто, оне чувају породични новац, а повећане могућности односе се и на слободу да део тог новца потроше само на себе. Овај „депарац“ оне користе за куповину козметике (углавном се купује шминка, дезодоранси, помаде, миришљави сапуни и сл) и гардеробе. Мало жена, међутим, има возачку дозволу, а још мање њих одлазе било где без мужа.

Иако се углавном смеју када се помене **еманципација жена**, мушки казивачи сматрају да равноправност мушкараца и жена данас постоји. Они је углавном виде као законско право женске деце да наслеђују имовину, али и као потребу да се жена више поштује и да јој се помогне. Ипак, већина мушкараца сматра да мора да се зна шта је

мушки, а шта женски посао, а посебно „ко је газда у кући“, „*после тога можемо да се договарамо. Свака жена тражи нека права у кући. Човек треба да је пусти, али донекле.*“ Празник жена, 8. март се углавном не обележава. Постоји раширено убеђење да неки мушкарци купују женама поклоне за овај дан, али на такве пример(к)е током истраживања нисмо наишли. У Дубони постоји само један случај да је жена по удаји задржала своје презиме и то због тога што се радило о једином детету у породици. Родитељи су чак желели да зета „доведу“ у кућу, што је овај одбио, али је ипак пристао да његова жена задржи своје презиме.

И док се и мушкарци и жене слажу да се главна улога жене састоји од њене репродуктивне функције, ратничка **улога мушкарца**, која се најчешће наводи као пандан првој, не представља више апсолутну вредности. Мушкарци више нису ни ексклузивни „ловци“ ни „економски покровитељи“ својих породица, а њихова војничка дужност релативизирана је заједно са релативизацијом патриотских вредности и начела до које је дошло на глобалном друштвеном нивоу. Лоше стање у ЈНА, те „узалудност“ времена проведеног тамо, најчешће се наводе као разлози због којих младићи најмлађе генерације не би требало да служе војни рок (то наводе и они сами, а и њихови очеви), а корумпираност политичара, њихова јагма за новцем и „распродаја“ националних интереса користе се као изговор за одсуство осећања дужности одбране отаџбине у претходним, као и у евентуалним будућим ратовима.

Једини, још увек несавладан, зид мушке моћи не тиче се дакле посебних и неизменљиво мушких улога, већ физичке надмоћности која се испољава у бројним случајевима насиља унутар породице.

Ипак, пре резултата везаних за ову појаву требало би се задржати на још неким унутарпородичним релацијама које се тичу **односа између родитеља и деце**.

На основу боравка у селу и разговора са представницима различитих генерација, може се закључити се односи између родитеља и деце генерално одвијају без већих проблема, ексеса и трзавица. Родитељи из редова средње генерације показују веома висок степен уважавања слободе мишљења, говора и делања своје деце, мада су, како кажу, слободе које су они уживали у односу на њихове родитеље, а посебно у односу на оца, биле далеко скученије. Они верују да знају где и у каквом друштву се налазе њихова деца и шта од њих могу очекивати. Разговор са децом је, међутим, показао да ипак постоје тајне недоступне родитељима, углавном у вези са симпатијама, заљубљивањем и младалачким сновима, као и то да млади, а посебно девојке релативно често имају „лажни алиби“ за каснији повратак кући. Родитељи, опет

сматрају да је „за ћерку мајка стуб, а за сина отац“, што се, међутим, може тумачити више као мото и пословица, него као показатељ реалне „обуке“ полним улогама, јер, судећи по разговору са омладином, ретко ко је са мајком или оцем причао о питањима и проблемима везаним за младалачку интиму. Ипак, осим што изражавају уобичајен бунт према старијима, млади се не жале суштински на своје родитеље и по свему судећи они подлежу веома малом броју ограничења. Деца се генерално фаворизују и то по питању њихових талената, успеха у школи и посебних интересовања, а дечаци и по питању њихових уже схваћених полних улога. Наиме, не ретко се малој деци постављају питања о симпатијама, а дечаци се похвалама подстичу да имају већи број девојака(девојчица). Тада они постају „*татине мушкарчине*“ и „*бабини и дедини јунаци*.“ Женској деци се често индиректно сугерише да жена не треба да трпи евентуалне проблеме у браку, што је у складу са све већом спремношћу родитеља да прихвате ћерку која би се развела.

Што се тиче васпитавања радног карактера младих, представници средње генерације и сами признају да бодре децу да наставе школовање како би лакше живели, односно, како би мање радили, мада су свесни да тиме „секу грану на којој седе“, јер када они остаре, неће имати ко да ради на имању.

Највећа брига родитеља старије деце, односно оне у предбрачном узрасту је да се ћерки не деси нека „брука“ и да син не направи неку „багателу“. Ово су изрази који се односе на евентуално ванбрачно родитељство које би озбиљно могло да утиче на судбину њихове деце. Ипак, већина родитеља је изјавила да не би оставили ћерку која је пре брака остала у другом стању, иако су истовремено сви уверени да се то никако неће десити.

Родитељи углавном познају младића или девојку са којом се забавља њихово дете, а размишљање једног оца на ову тему на занимљив начин илуструје поменуте релације: „*Долазио је раније по њу њен садашњи муж. Ја сам је саветовао да води рачуна и да има разних мангуна...да је не одведу...шта да радим да га убијем или да ме убије?Кад је дошао код мене, ја сам рекао -немој да ви правите неке глупости! Јер кад се састану ватра и слама, она мора да гори, ал ви немојте да правите глупости!*“

Породична трпеза, као традиционално дневно окупљалиште, око кога свако има своје, одређено место, најчешће се среће у трогенерацијским домаћинствима. Ипак, релативно велики број одговора по којима не постоји утврђен, заједнички породични оброк, него „једе кад ко стигне“, као ни утврђена правила о томе ко седи на ком месту

за трpezом, сугеришу да ће у блиској будућности трпеза вероватно изгубити значај који је имала у традициоанлном контексту.

Положај најстаријих житеља Дубоне креће се у спектру великих контрадикторности: од скоро ритуалног поштовања и уважавања, посебно мушкараца ове генерације, унутар породице, до њихове потпуне маргинализације у друштвеном, односно, јавном животу заједнице. Ово је у складу са практичним нестанком хомогеног и за село животно значајног јавног дискурса, који је сведен углавном на ритуалне форме у вези са традиционалном побожношћу и грандиозне породичне светковине које се налазе на граници између живота породице и друштва. Под овим се подразумевају прославе крштења, венчања, одласка у војску, а у новије време и осамнаестог рођендана. Упечатљив пример маргиналног положаја најстаријих припадника заједнице је њихово место на једној великој свадби којој сам присуствовала током истраживања. Од централног стола за којим су седели младенци и највиши свадбени функционери, према излазу из шатора под којим се прослава одвијала, били су поређани столови у три реда- за младожењине сроднике, пођане (младини сродници), пријатеље и остале госте. Међу званицама су преовладавали припадници средње и млађих генерација. За столом који се налазио на самом излазу из шатора и који је од централног дешавања делило неколико празних столова, седела је група старијих жена које су припадале групи младожењиних рођака. Млађи чланови њихових породица били су удостојени много активнијег и ближег контакта са централним догађајима прославе.

Треба споменути и то да најстарији чланови вишегенерацијских породица (дакле, „баба и деда“) најчешће спавају у старој кући, око чијег огњишта се углавном одвија целокупан дневни живот читаве породице. Нова кућа намењена је потребама породице ожењеног сина и примању гостију.

Но, као што је поменуто, иза наизглед мирног, у рутину свакодневице обученог породичног живота, не ретко се наилази на случајеве **унутарпородичног насиља**: првенствено физичког, али и сексуалног злостављања које се испољава према женама и према деци. Ове „приче“ у последње време све чешће стижу до Центра за социјални рад у Младеновцу. Њих ретко пријављују злостављане жене, већ се до „открића“ долази кроз бракоразводне тужбе, као и кроз пријаве комшија или наставника у школама који успевају да задобију поверење евентуално злостављане деце. Сарадници Центра ипак примећују да сада има више директних пријава него раније, али то не мења тежину решавања главног проблема, који се односи на издвајање насилника из породице. Постоји веома висок степен повезаности унутарпородичног насиља и

алкохолизма, као и детињег искуства злостављања које је преживео сам насилник. Као директни разлози породичних туча наводе се неслагање са мужевљевој породицом и његова љубомора. Далеко су чешћи случајеви физичког, него сексуалног злостављања, али и потоњи показују тенденцију раста. Као злостављачи се по правилу јављају мушкарци, а у Центру су забележена само два случаја да је жена, односно мајка била виновник насиља. У оба се ради о физичком малтретирању, у првом, много старијег мужа, а у другом малолетне девојчице. Како у друштву, а и међу женама преовлађује изгледа традицијом преношено, уверење да су „заслужиле оно што су добиле“, супруге и мајке често нису у стању да признају да живе са насилником. До ових признања се долази путем разговора које социјални радници и психолози спроводе током процедуре додељивања деце након развода, а жртве, најчешће жене, обично након добијеног развода не желе да кривично гоне насилника. Некооперативност судско-правног система и милиције у овим ситуацијама у многосте отежава решавање проблема насиља у породици. Без обзира што се у Закону о браку и породичним односима оно третира као кривично дело, локални органи јавног реда најчешће нису спремни да се мешају у „приватне“ породичне ствари и на тај начин заштите жртву насиља. (Ова истраживања су рађена пре доношења Породичног закона 2004. године, тако да су евентуалне промене праксе које су нормама овог закона сугерисане, остале ван домета студије). Једна социјална радница чак наводи пример трансгенерацијског злостављања који је у Центар стигао током деведесетих година, са којим на суду, како каже „*нисмо успели ништа да урадимо*“. Чак и у ситуацијама када насилник буде осуђен по основу кривичног закона, казне за ова дела су мале, те по његовом изласку из затвора проблем обично бива и већи, а под претњом се онда налазе и сви који су били укључени у процес његовог осуђивања. Пошто овај друштвени проблем захтева висок степен сарадње Центра за социјални рад, лекара и милиције, током 2000. године био је организован курс који су прошли сви наведени и чији је циљ био едукација и решавање проблема насиља у породици.

Реалан број ових случајева у младеновачкој области остаће, како сматрају сарадници Центра, још дуго непознат. Повећан број пријава може бити индикација и пораста насиља у породици, али и повећане едукације путем медија и школског система. Издвајање насилника из породице, које се у теорији социјалног рада види као једино исправно решење, с обзиром на скучена материјална средства која се одвајају за спровођење мера социјалне политике, као и на исто тако скучене економске могућности становништва, остаће још дуго само идеални модел решавања овог озбиљног проблема.

г) Живот омладине

Као што је у претходном поглављу већ поменуто, брига о деци, њихов повлашћен положај у породици и различите врсте слобода којима они располажу, представљају вероватно најрадикалније одступање савременог сеоског живота, од онога који је ову средину карактерисао у ранијим епохама, па чак и у веома блиским деценијама претходног века). Наиме, традиционални модели понашања младих, иако већ са тенденцијом значајних промена, били су знатно присутнији током младалачких дана тренутно средње генерације родитеља у Дубони (оних који су рођени од половине шездесетих до половине седамдесетих година двадесетог века и чија деца данас припадају адолесцентској популацији). Под „омладином“ о којој ће бити реч у овом делу студије подразумевана је дакле, популација младих од тринаесте до деветнаесте године старости, али ће упоредо, тамо где постоје подаци бити изложени и резултати истраживања који се односе на адолесцентски период претходних генерација.

Социјализација и школовање Треба пре свега рећи да је већина припадника поменуте узрасне групације, након периода примарне социјализације у породици, прошла кроз установу за бригу о предшколској деци која постоји у селу. Ова институција је намењена првенствено деци предшколског узраста, али у њој често бораве и млађа деца. У Дубони нема адолесцената који нису завршили основну школу (или су се у време истраживања налазили у њеним завршним разредима), а знатан је број оних који су након стицања основног образовања, наставили са школовањем у некој средњој школи, углавном у Младеновцу. У генерацији њихових родитеља већи је број оних који после завршене основне школе нису стицали даље школско образовање, од броја оних који јесу. Нису ретки случајеви жена, тада девојака, које су започињале средњошколско образовање, али су га, упознавши у новој средини свог будућег мужа, због удаје, као и смањеног интересовања, прекидале. У селу је веома распрострањена пракса да се на даље школовање чешће шаљу женска, него мушка деца, што се образлаже двоструким разлозима. Једно образложење лежи у тежњи да се мушка деца задрже на имању, а друго у уверењу да школско образовање представља својеврсни „мираз“ који девојкама, будућим супругама отвара већи број могућности, и при избору брачног партнера и у случају евентуалног нефункционисања брачне заједнице. Свакако, завршени основци се поглавито шаљу у специјализоване, најчешће занатске, средње школе, као што су текстилна, трговачка, медицинска, а дечаци у неким

случајевима похађају и средње пољопривредне школе. Од двадесет анкетираних ученика осмог разреда основне школе у Дубони, само један дечак не жели да настави даље школовање. На питање, коју школу би волели да похађају, само троје је одговорило именујући усмерење које их занима, док су остали одговорили са „не знам“ или једноставно нису ни одговорили. Од поменута три ученика један дечак је изразио жељу да упише информатику, један пољопривреду, а једна девојчица је себе видела у средњој медицинској школи. Знатно већи број је дао конкретан одговор на питање о визији своје будуће професије, па је жеља тројице дечака била да буду фудбалери, једног да буде механичар, двоје деце је пожелело да оде у иностранство, троје да се једноставно „запосле“, а једна девојчица је написала да би волела да буде фризер.

На родитељске састанке иду поглавито мајке, мада је опште правило да је интересовање за садржај и успех дечијег образовања у обрнутој сразмери са њиховим узрастом. Наиме, већина родитеља је изјавила да је само у почетној фази школовања одлазила на родитељске састанке и уопште била информисана о градиву које деца прелазе, док су их у каснијим фазама препустили њиховој личној сналажљивости, интересовању и способностима.

Међу онима који тренутно похађају средњу школу и онима који су је завршили, влада висок степен дезорјентисаности када су у питању **визије и размишљања о њиховој будућности** и професионалној и емотивној. Ни један припадник ове старосне групације није изразио жељу за стицањем факултетског образовања, а највећи број њих нема одговор на питање о томе чиме ће се бавити када заврше средњу школу. Чини се да се међу завршеним средњошколцима, младићи налазе у нешто бољем положају од девојака, јер су у прилици да „празан ход“ између утврђености школског живота и неизвесне будућности, попуне одслужењем војног рока. Девојке о својој судбини размишљају као о причи са одавно одређеним садржајем у чијем редоследу се, после завршеног школовања налази удаја. С друге стране, иако су „љубавне“ теме преовлађујуће у разговорима између другарица, ретко која размишља о браку као евентуалном крајњем исходу заљубљивања. Маштање о симпатији, па чак и касније забављање са „одмаштаном“ особом, остају тако у сфери снова о идеалној љубавној причи која се, међутим, углавном завршава расплетима реалног живота. Занимљиво је овде поменути да од осамнаест осмака који су изјавили да имају симпатију, свега њих петоро би желело да се са том симпатијом нађе у брачној заједници. Но, чак и оне девојке које успевају да себи признају да су њихови младалачки дани на измаку, свој будући идентитет по правилу чешће везују за материнство, него за супружански однос.

Оне верују да „идеални муж“ не постоји, те да ће у животу, како саме кажу, због дече бити принуђене да поднесу знатна одступања од наведеног идеалног модела. У односу на њихове баке чији је брачни партнер изабран на основу сасвим рационалних параметара какви су били његово порекло, фамилија, величина имања и број наследника у кући, савремене дубонске девојке тврде да им ове ствари нису ни мало битне. На основу сабраних одговора мојих младих саговорница, могло би се закључити да **идеалан младић** треба да буде племенит, добар и храбар, да не мисли само о новцу, да не пије, да је у стању да разуме своју девојку, да је „не вара“, да не допушта да му родитељи одлучују о животу. Његов изглед није од претеране важности, а већина девојака би била спремна да свом момку или мужу опрости евентуалну прељубу, уколико би биле сигурне да је то није било „нешто озбиљно“. „Реалан младић“, у очима дубонских адолесценткиња је момак који девојку жели да „искористи“, коме је превише стало да тога шта ће у селу неко о њему да каже, који размишља само о новцу, колима и мобилном телефону и коме је најбитније како девојка изгледа. Он је „кукавица“ којој други људи, поглавито родитељи „одређују живот“, вечито у страху да приђе девојци која му се допада. Уколико би у овој ситуацији девојка преузела иницијативу, сви би рекли (тако бар девојке сматрају): „*Ову нико неће, па се сама нуди*“. Размишљање и одговори младића, показују, међутим висок степен стереотипизације наведених модела. Занимљиво је најпре поменути да мушка друштва дубонских средњошколаца далеко мање разговарају о девојкама него што њихове вршњакиње причају о младићима. Младићи, сматрају да је девојкама стало само до тога да момак има доста новца, мобилни телефон и кола, мада истовремено признају да када се девојка заљуби „*она батаљује да гледа у напред*“. Момци тврде да им изглед девојке није на првом месту, а као битну особину „**идеалне девојке**“ наводе њену доброту, смиреност и одсуство љубоморе. Овакве изјаве би, међутим требало упоредити и са најчешће навођеним савременим лепотним идеалом, коју дубонски адолесценти налазе у америчкој глумици Памели Андерсон. Што се тиче односа према евентуалној женској иницијативи у процесу удварања, момци је углавном поздрављају, а неки су се чак сложили да би им у оваквим ситуацијама „*пао камен са срца*“.

Овакво размишљање постаје посебно занимљиво када се узме у обзир опсервација сеоског пароха који као један од разлога постојања великог броја нежењених момака у селу, наводи управо страх савремених младића од неуспеха при удварању. И заиста, у читавој области већ неколико деценија постоји феномен „*продужене адолесценције*“, који се поглавито односи на мушку популацију између 25-

40 година старости, у оквиру које се налази знатан број **неожењених младића** и људи. У време истраживања, у Дубони је било око тридесетак оваквих случајева, а приближан број се наводи и за Влашку, Шепшин и Малу Иванчу. Број неударних девојака је занемарљив, што ипак сугерише да је овај проблем првенствено проистекао из бројчане диспропорције мушког и женског становништва одређених узрасних групација. Ова диспропорција, међутим не почива на ређем рађању женске, у односу на мушку децу, него на интензивнијим брачним и професионалним миграцијама женског становништва у последњих двадесетак година двадесетог века, које се првенствено могу везати за већ поменути праксу чешћег школовања женске деце. Могуће је да су у овом контексту, и поменути психолошки проблеми, односно, пасивност дубонских младића у одређеном тренутку на „брачном тржишту“ одиграли значајну улогу. Поред тога, неки младићи из поменуте групације носе репутацију бекрија и бећара који просто *воле да врљају*, па тако својеволно не следе утврђени ток животних догађаја. Не ретко се код жена из породице ових нежења (дакле од њихових мајки и баба) може наћи уверење да је њихово „нерегуларно“ понашање плод нечијих магијских радњи. Уколико успеју да се „размађијају“ ови престарели момци се по правилу ожене или удовицом или распуштеницом која у нови брак често доведе и дете из претходног.

Проблем недостатка девојака за удају по селима у Србији појавио се не само истовремено са повећањем броја школованих жена него и са ишчезавањем традиционалне институције **наводације**, тј. посредника при упознавању младића и девојке. Док су се брачни парови генерација рођених пре и непосредно после Другог светског рата, све до краја педесетих година двадесетог века, скоро без изузетка упознавали преко посредника, овај начин склапања брака био је прилично редак међу родитељима данашње генерације адолесцената, а данас је скоро у потпуности ишчезао. Ово људи објашњавају променом система вредности, а посебно лабилношћу савремених брачних веза због које се евентуални посредници устручавају да било коме било кога препоруче. У односу, дакле на своје бабе и деде који се углавном пре брака нису ни познавали, као и на родитеље који су по сопственим критеријумима бирали брачног друга, али су са њим углавном провели релативно кратко време пре упловљавања у „брачну луку“, млади брачни парови и они који се налазе у предбрачном узрасту, дају себи далеко више времена и простора за бирање, упознавање и одлуку о овој важној животној прекретници. Јавни простор интензивне друштвене интеракције и **упознавања младих** премештен је са вашара, свадби и других опште друштвених светковина, преко корзоа на кафиће, дискотеке и ноћне клубове у које се

одлази углавном петком и суботом. Остале вечери током седмице проводе се у забавном парку који током летњих месеци бива инсталиран у црквеној порти или у кућним дружењима током зиме. Забавни живот дубонске омладине почиње далеко касније него што је било обавезно време повратка кући представника старијих генерација. Ову разлику једна старија информанткиња описује на следећи начин: „*Није смело сунце да ти зађе на вашару, него мора да зађе код куће. Сада чекају да сунце зађе на да иду напоље*“. Ограничења ове врсте постоје и када је у питању савремена ситуација у селу, с тим што она више нису тако апсолутна него варијрају од породице до породице. Генерално, уколико деца остају у селу, било да иду у црквену порту или код некога кући, време за забаву и дружење им није ограничено. Уколико, се пак иде у Младеновац или у неко друго место, на пример у Мало Орашје где постоји дискотека, граница дозвољеног се у просеку налази око једног часа после поноћи. Приметна је тежња да се посебно женска деца опреме мобилним телефонима и чак возачким дозволама, како би им био омогућен што безбеднији повратак кући у те касне вечерње сате. Трошкови изласка покривају се или средствима **цепарца**, који као редовну месечну суму има мањи број младића и девојака, или се, што је чешћи случај, новац тражи и добија по потреби.

Гласна, углавном турбо-фолк музика, рингишпил, флипери и стони фудбал претежни су садржај забавног парка који, смештен у порти дубонске цркве представља главно летње место изласка Дубоњана различитог узраста. Већ у раним послеподневним сатима овде почињу да се окупљају најмлађи житељи села, дечаци и девојчице од шест до десет, једанаест година старости. Они у порту бивају привучени углавном рингишпилом на коме проводе време све до касних вечерњих часова. Време престанка игре и забаве и повратка кући, за децу овог узраста није строго одређено. Оно се углавном поклапа са временом када њихови родитељи, који се и сами дубонском **ноћном животу** прикључују око 8-9 сати увече, крећу на починак, а то је у просеку нешто пре поноћи. Занимљиво је било приметити да иконографски, девојчице поменутог узраста делују као певачке звезде савремене србијанске турбо-фолк сцене. Наиме, оне су у великом броју обучене у оскудне мајчице посуте неким сјајним прахом или шљокицама, врло кратке или дубоко исечене сукње, а ретко која нема налакиране нокте и неку модерну фризуру. Дечаци су одевени мање упадљиво, али знатан број њих има минђушу у левом уху. Овај детаљ, по казивању родитеља нема никакво друго, осим модно значење.

Најживљи моменти у забавном парку дешавају се петком и суботом увече, када се ту окупља велики број младих у адолесцентском добу. С обзиром да њихови родитељи углавном више не партиципирају у овој врсти забаве, младићи и девојке се, по речима „очевитаца“ понашају доста слободно, па чак и раскалашно. Не ретко се парови сакривају по мрачним угловима порте одакле, до касно у ноћ, допиру „цика, вриска и смејање“. Мање-више уобичајен приказ представљају и младићи и девојке који јавно изражавају своје међусобне симпатије држањем за руке и пољупцима несакривеним од остатка света. Ипак, конзервативније девојке овакво понашање сматрају срамотом и кажу да везе које су тако јавно експонирани, по правилу не трају дуго.

Иако, као што је већ поменуто, однос између родитеља и деце одликује прилично висок степен слободе и неформалности у опхођењу, који поред слободе кретања и различитих избора подразумева и мање-више нецензуриран разговор о доскорашњим табу темама, знања и информације из области полног и секуларног сазревања остају ван његовог домета (овог односа). **Време забављања** савремених дубонских момака и девојака траје од неколико месеци до неколико година. Без обзира што, како млади тврде, родитељи сматрају да однос забављања са неким аутоматски подразумева и брак са истом особом, не ретко се везе раскидају и „идеални партнер“ се тражи на другом месту. Старији адолесценти са којима сам разговарала о овој теми (седамнаестогодишњаци, осамнаестогодишњаци и деветнаестогодишњаци) сматрају да је ово нормална ситуација, али ипак, са одређеним нагласком говоре о девојкама које су током овог трагања промениле и десетину партнера. За разлику од потпуне осуде и саблажњавања над оваквим „грешницама“ од стране припадника старијих генерација, међу младима се за њих понекад налази оправдање у моделу „несрећне љубави“ који је иначе веома присутан у девојачким размишљањима. Овај модел је заснован на констатацији да се људи увек заљубљују у погрешне особе, које нису у стању да им љубав узврате истом мером, или да је чест мотив за склапање веза заборав претходних „несрећних“ љубави.

Што се тиче односа забављања и **пожељне дистанце између младића и девојке**, у Дубони постоје различити модели и схватања. Овде се најпре примећују разлике између хомогених генерацијских модела, с тим што модел генерације адолесцената у односу на друге карактерише унутрашња хетерогеност која подразумева широк спектар различитих одговора и тумачења овог питања. Ако су и имали било какав контакт са својим будућим брачним партнером, он је међу припадницима

најстаријих генерација оствариван углавном током неке јавне светковине, где би се млади „бегенисали“ након чега би уследило распитивање о репутацији бегенисаног/не и њиховим фамилијама. Детаљи традиционалног модела резаног за начин избора брачног партнера добро су познати и обрађени у научној литератури тако да нема потребе да се на њима дуже задржавамо. Ипак, занимљиво је поменути један обичај који препричавају Дубонке рођене двадесетих и тридесетих година двадесетог века. Наиме, уколико би се младић „загледао“ у одређену девојку он ју је позивао да игра поред њега у колу. Без позива девојка није ни смела да заигра, док је пристанак отварао врата следећим позивима и зближавању. Ако би у присутном друштву постојао још неки младић са афинитетима према истој девојци, било је правило да она није смела да два узастопна кола одигра са два различита младића. Уколико би ово учинила значило би да је „погазила“ прву игру, чиме би младић који ју је у њу позвао био осрамоћен и након чега би се вероватно завадио са својим конкурентом. Осим тога, било је младића и девојака који су тражили „да им певају“, односно да игру осим свирке прати и песма музиканата. Скромније и по општем убеђењу, боље и поштеније девојке нису дозвољавале певање, већ су пристајале само на пратњу оркестра. Међу првом генерацијом потомака ових казивачица овај обичај се не памти, мада су и у време њихове адолесценције важила слична, веома строга правила полног морала. Ипак већ ову другу генерацију карактерисао је већи степен толеранције прекршаја ових правила, поглавито у вези са **предбрачним сексуалним искуствима**, као и њихова већа учесталост. Док је током прве половине двадесетог века предбрачно искуство значило неизвесну и обично тешку будућу судбину, посебно за девојке, мада ни младићи нису били изузети, ново доба доноси извесно олакшање за ове „преступнике“. Наиме, иако са скученим избором, девојке са предбрачним искуством се чешће удају, а њихова „срамота“ је све мање, односно све краће предмет препричавања и саблазни унутар сеоске заједнице. Већу „бруку“ у овом периоду представљало је рађање **ванбрачног детета**, мада припаднице средње генерације помињу да се у њихово време већ усталио обичај намерног побацивања у оваквим ситуацијама. О.А. која је, удавши се 1945 године дошла у Дубону сећа се случаја да је девојка родила и да се после није удала. Прича се и о једном случају који се десио седамдесетих година, када неудару, младу мајку није хтео да прихвати њен сопствени отац, па је она дете дала у неки дом, а њој самој се изгубио траг. У бољим ситуацијама, ванбрачна деца су остајала код мајчаних родитеља, док су оне, углавном са удовцима или разведеним мушкарцима заснивале брачну заједницу. У потпуној супротности са овим је догађај из скоре

дубонске прошлости, када су мајка и отац девојке која је ванбрачно родила прихватили и њу и дете, а унучету чак направили велику прославу крштења са неколико стотина званица. Ипак, већина људи најстарије и средње генерације и данас сматра да је боље да се ванбрачно дете не роди. „*Абортус је*“ кажу они „*противзаконит, а рођење је законито, али је срамота*“. Занимљиво је да примедба о незаконитости абортуса не одликује њихово незнање о променама у области породичног и брачног права, него етички став о утробном чедоморству као прекршају религијског и моралног закона. Ставови наравно варирају у односу на то да ли их изnose они који имају мушку или женску децу. Наиме, родитељи женске деце су по правилу далеко толерантнији према ванбрачном рађању и далеко мање прихватају опцију абортуса као решење, јер сматрају да се тиме озбиљно нарушава здравље жене. Промена односа према ванбрачној деци вероватно је у складу са темељном променом става и понашања у сфери предбрачних односа на коју наилазимо код представника млађих дубонских генерација (рођених од половине шездесетих до краја осамдесетих година двадесетог века). Међу старијима из ове узрасне групације се ређе налазе они чији је предбрачни живот одступао од традиционалних правила полног морала, али знатно чешће они чији је став да млади треба да имају предбрачна сексуална искуства. Вероватно због тога што су саме претрпеле извесни притисак породичне контроле у периоду адолесценције, жене из ове групе често тврде да своју децу неће ограничавати по овом питању. Интересантно је да женске особе генерално чешће афирмативно говоре о могућности предбрачних авантура него што то чине мушкарци. Свакако, одговори представника ове генерације крећу се од потпуно негативних, преко попустљивих у стилу : „*може, али да се не претерује*“, до крајње либералних. Што се тиче понашања савремених адолесцената, када о њему говоре старији Дубоњани, могло би се закључити да се о предбрачној чистоти уопште више не води рачуна. То донекле одговара истини јер она (предбрачна невиност) не представља више битан услов за заснивање нормалне брачне заједнице, међутим, разговор са припадницима адолесцентске генерације показује ипак још увек релативно значајан степен присутности традиционалног модела. Тако је од двадесет анкетираних ученика осмог разреда, свега њих пет (три дечака и две девојчице) дало потврдан одговор на питање, да ли млади треба да имају предбрачне односе. Нешто старији тинејџери су и нешто слободнији, с тим што се, по правилу, младићи стиде да о томе причају и чешће „*чедни*“ дочекују свој двадесети рођендан, него што је то случај са њиховим вршњакињама. Оне, иако не тако „*развратне*“ како их виде старији, ипак чешће и раније ступају у предбрачне сексуалне односе и генерално придају мању

важност питању невиности као нечије карактеристике, него што је то случај са младићима који не ретко износе став да би волели да њихова невеста у мираз донесе предбрачну чистоту. Ипак, треба нагласити да се и знатан број девојака негативно односи према понуђеним слободама те сматрају да треба невине да уђу у брак. Став ових девојака доста је добро резимирала једна од њих рођена 1982. године: „ Сви имамо слободу да радимо шта хоћемо, па онда од једног младића до другог, од једне девојке до друге, ретко се ко решава на брак. Слобода се користи на погрешан начин.“ И младићи и девојке се слажу да исти, макар и неписани закони треба да важе и за мушкарце и за жене и да само онај младић који и сам није имао предбрачно искуство има право да тражи партнерку према својим врлинама.

Било како било, о предбрачним односима можда најбоље сведочи чињеница да девојке у великом броју трудне улазе у брак. Ово се дешава и у породицама које сматрају да строго воде рачуна о својој деци и у онима у којима су деца ослобођена сваке контроле. Пример животних прича неколико породица које су почеле са „љен садашњи муж је прво долазио само до капије, а после смо је пуштали до Горње Дубоне“ или „ми је нисмо пуштали да се ноћу скита“ , а завршиле предбрачном трудноћом девојака, сведоче о ерозији и ограничењима родитељског ауторитета и узмицању традиционалних и породичних модела пред утицајима „спољног света“ који младима пружа, али и сугерише читав спектар могућих понашања о којима њихови родитељи и старији сродници нису могли ни да сањају. Слободније понашање у области полног морала неки повезују са честом употребом алкохола, а у последње време и марихуане у адолесцентским круговима.

Ипак, родитељска интервенција у неким ситуацијама се показује као делотворна. Наиме, уколико не бива прекинуто предбрачном трудноћом, на дуготрајно забављање тачку често стављају родитељи. Ова њихова интервенција није повезана само са моралним назорима него и са страхом од раскида ових дугачких веза које би, по њиховом мишљењу значиле скоро сигуран губитак извесне позиције на „брачном тржишту“. И заиста, овде је реално важеће правило да уколико се један двадесетпетогодишњак после дуже и неуспешне везе поново нађе у момачкој, а не, како се очекивало, брачној ситуацији, његов избор бива сужен и такви се обично уписују у ред трајно неожењених , са slabим шансама за промену тог статуса. Тако један младић који је недавно „стао на луди камен“ прича да му је након његовог трогодишњег забављања отац рекао: „Прекидајте! Ил` тамо ил` амо. Ћерку сам дао да ћерку и добијем. Да живимо као сав нормалан свет“.

Посебних обичаја у вези са **провером невиности** у Дубони нема већ дуго времена. Представници најстаријих генерација кажу да је тога можда било много пре времена њихове младости, а они сами се не сећају да им је неко о томе причао. Само једна старија жена прича да је чула за обичај да младу која се показала чедном ујутру на коњу проводе кроз село, заједно са кошуљом на којој се налазе докази њене невиности и коју она носи на леђима. Углавном сви кажу да тога има код Шиптара и такав начин утврђивања девојачког поштења сматрају заосталим и примитивним. У Влашкој се, међутим, памти случај који се десио четрдесетих година двадесетог века, када су једну посрамљену невесту ујутру, после прве брачне ноћи вратили у њен дом.

У супротности са релативном препуштеношћу и мање-више формализованом контролом савремене омладине налази се генерално повећана брига о њиховом комодитету, хигијени и средствима која им омогућују друштвени престиж међу вршњацима. Тако, велики број младића и девојака има **сопствену собу** у кући, нешто више их дели са братом или сестром, а само у једном случају соба се дели са баком. У већини младалачких соба постоје музички уређаји, а у некима и телевизор за „личну употребу“ власника собе. Што се тиче гардеробе, иако нема случајева неке посебне екстраваганције, сеоска омладина се не разликује много од оне у граду. Велики број њих, као што је већ поменуто има и мобилни телефон, а деци из нешто имућнијих породица омогућено је и стицање возачке дозволе. У издвојеним, дечијим собама, углавном се одвија дружење истополних вршњака или, мада нешто ређе веће групе другова и другарица. Посете симпатија су, међутим, како тврде и родитељи и деца лоциране у просторији за дневни боравак.

Слободно време адолесценти проводе углавном гледајући ТВ, затим слушајући музику, а мањи број њих чита и то већином романе-девојке љубавне, а младићи авантуристичке. Бављење спортом је такође присутно као чест садржај слободног времена, који практикују подједнако и момци и девојке. Девојке играју кошарку, док њихови вршњаци радије бирају фудбал.

Деликвентност сеоске омладине није посебно изражен проблем у овој области. Тамо где је има, обично се изражава кроз асоцијално понашање и ситније испаде којима се углавном крши школска дисциплина. Како наводе сарадници Центра за социјални рад у Младеновцу, овакви проблеми нису нужно у вези са проблемима у породици, већ често представљају фазу развоја појединаца чије се понашање формира под утицајем различитих фактора: средине, медија, уже групе вршњака и њених прокламованих система вредности. Број оваквих случајева показао је тенденцију раста током кризних

деведесетих година, да би се данас поново кретао у границама локалних просека, мада нешто виших него пре поменутог периода. Осим асоцијалног и деструктивног понашања, по учесталости јављања издвајају се још возачки прекшаји адолесцената, типа брзе вожње, проласка кроз црвено светло или употребе недозвољене дозе алкохола. Кривичних дела, као што су крађе, убиства и силовања међу сеоском омладином готово да и нема.

Као посебан куриозитет везан за живот дубонске омладине јавља се „**пунолетство**“, односно прослава осамнаестог рођендана, која представља новитет у обичајном животу села. По казивањима сељана, пунолетство је почело да се слави пре десетак година и најпре је овим обичајем обележаван осамнаести рођендан девојака. Ову повлашћеност женске деце Дубоњани објашњавају потребом да се девојкама компензује велика прослава испраћаја у војску која се, наравно прави мушкој деци. Осим тога, породице у којима нема мушке деце на овај начин се „одужују“, како сами кажу, другима (селу и друштву) код којих су одлазили на испраћаје. Ипак, у последње време се све чешће пунолетство прави и мушкој деци, уз образложење да се ћерки прави и „вођевина“ (када сватови дођу по младу да је воде на венчање). Остали рођендани се углавном не обележавају. Величина прославе пунолетства зависи опет од економских могућности породице, мада број гостију скоро никада није мањи од 100. У скромнијим варијантама прослава се одвија у кући и у дворишту, а у раскошнијим у кафани или се изнајмљује шатор. У ретким случајевима, овај догађај се заврши као журка за омладину, што се обично дешава уколико је породица у жалости. Поклони за осамнаести рођендан су разноврсни: од вршњака се углавном добијају различити козметички препарати, јефтине делови гардеробе или накит, док се од рођака добија новац или златан накит.

Иако нема ни структуру ни експлицитну функцију традиционалних ритуала прелаза, прослава пунолетства представља догађај којим се завршава период адолесценције и након кога би, по још увек очекиваном и прокламованом реду ствари требало да следи склапање брака. Ова узрасна граница се заиста и поклапа са реалним, мада, виђено очима Дубоњана, не и идеалним годинама у којима већина девојака и данас започиње брачни живот. Наиме, у складу са променом односа према деци и генерално са променом система вредновања сеоског живота је и став родитеља данашњих адолесцената да је боље да се у брак уђе нешто касније него што су то они учинили. Понашање одређеног броја младића, као што смо већ рекли, приближава се

овом новом идеалном моделу, али, с обзиром на исто тако већ поменуте диспропорције на брачном тржишту, оно има неизвестан исход.

д) Брак

Када се упореди најстарија, дакле предратна генерација Дубоњана, са средњом, може се приметити да просечан узраст заснивања брачне заједнице није показао значајнију тенденцију промене. Ова вредност креће се од 17-22 године за жене и 18-25 за мушкарце, независно од тога да ли су рођени у првој, другој или трећој четвртини двадесетог века. И у првој и у последњој групи има примера жена које су се „удале“ у петнаестој години, док примера тако младих женика нема. Када се изостави феномен већег броја нежењених и по сеоским назорима „престарелих“ мушкараца, поменута вредност не показује битније промене ни међу тренутно најмлађим брачним паровима. Овде се наилази на неколико случајева нешто старијих младожења (26, 27, 28 година), али и на чињеницу да се у последњих десетак година неколицина младића оженила, како кажу старији „као некада“, пре одласка у војску, односно у осамнаестој години. Оно што као новитет доносе представници адолесцентске популације, а чему се, као што је већ поменуто, придружују и њихови родитељи јесте промена става о идеалном узрасту за заснивање брачне заједнице. Тако се просечан идеални број година за младиће креће од 25-30, а за девојке 20-25.

По казивању свештеника, као и радника Центра за социјални рад, у младеновачкој области је релативно раширен обичај **малолетничких бракова**. Ова евиденција је, међутим могућа само у случајевима када се од Центра или од Цркве тражи одобрење за регистрацију, односно, венчање малолетника, што подразумева минималну старост од 16 година за оба супружника. Ово одобрење, осим мишљења социјалног радника, садржи и извештај лекара гинеколога и потпис родитеља. Током седамдесетих и осамдесетих година, број захтева упућених Центру за социјални рад у Младеновцу износио је између 50-60 годишње, док се током деведесетих драстично смањило на 2-3 годишње. Ово, међутим, не значи и смањење броја бракова у којима је бар један супружник малолетан, већ управо повећање броја невенчаних бракова, о чему ће више речи бити касније.

У књигама венчаних храма св. Симеона Столпника у Дубони, налазе се подаци и о малолетним супружницима, којима је, по посебном благослову одобрено црквено

венчање. Тако је 1951. године у укупном броју склопљених бракова, два било између малолетних супружника (малолетни су били и момак и девојка), у периоду од 1952 - 1955. год. сваке године је склопљен по један овакав брак и у свим случајевима је младић био малолетан, 1956. године регистрован је такође један брак, али са оба малолетна супружника, 1963. године један брак у коме је опет младожења био малолетан, 1965. године један брак у коме је малолетна била девојка и 1967. године још један брак, са малолетним младићем. Недостатак ове врсте евиденције у наредном периоду, као што је случај и са евиденцијом Центра за социјални рад, вероватно не сведочи о непостојању малолетничких бракова, већ о другим друштвеним феноменима.

Ово се првенствено односи на веома раширену појаву **невенчаног живљења** која је одраз истовременог присуства и традиционалних и савремених модела односа према брачној заједници и њеном легалитету. Наиме, већина испитаника је на питање о почетку „брачне“ заједнице, одговорила да брак почиње онда када младић и девојка почну „да живе“ (заједно), односно када девојка „дође“, „остане“ или „побегне“. Овакав начин започињања заједничког живота може бити у вези са више фактора: малолетност једног или оба супружника, недостатак благослова девојчиних родитеља или једноставно договор о одлагању формалног чина закључења брака, али и свадбеног весеља. Неки испитаници тврде да се овде ради о „пробном браку“, чија је основна функција да се утврди женина репродуктивна способност. Ипак, мада у Дубони има и бездетних парова, не памти се ни један случај да је после периода фактичког брака, жена напустила домаћинство свог невенчаног мужа. Појаву невенчаних бракова памте припадници свих дубонских генерација, али је чињеница да старији наводе да је оваквог живљења раније било много мање, да се то сматрало срамотом и да су невенчани гледани са одређеним презрењем. Током последње три деценије двадесетог века, невенчано живљење (мада углавном, са ограниченим временским трајањем) је постало скоро исто толико раширено понашање као и живот у легализованој брачној заједници. Оно се у најмањем броју случајева дешава због малолетности супружника, а најчешће му се прибегава по договору, без посебно експлицираног разлога. Чак је, описујући „уређај“ (обичај који претходи свадби и на коме се „уређују“, односно договарају организациони детаљи свадбеног весеља), неколицина казивача навела да се тада договара да ли ће девојка „остати на уређају“ или ће родитељску кућу напустити на дан венчања. Економски мотиви који би се могли наговестити у овом „договору“, бивају искључени чињеницом да се после одређеног времена, најчешће после годину дана, организује и регистрација, односно, венчање и свадба и то по оном

редоследу и са онолико материјалних издатака колико би их било и у случају да им није претходио период заједничког, невенчаног живљења. Поред тога, афирмативан однос према овој „брачној припреми“ од стране млађих генерација и генерално помирљив став средине према невенчаном живљењу, упућују да слабљење значаја легалне форме брака. Ипак, мало је парова који су невенчано живљење изабрали као трајну опцију (ова констатација се односи првенствено на првобрачне супружнике, док их међу другобрачнима има знатно више). Као што је већ поменуто, фактичка брачна заједница прераста у формални брак најчешће после годину дана, а у неким случајевима се овај догађај поклапа са рођењем или крштењем првог детета. Но, без обзира на велику распрострањеност и толеранцију ванбрачних заједница, и овде се среће „идеални“ модел другачији од реалности. Наиме, увек се са позитивним предзнаком говори о девојци која није „остала“ или „побегла“ већ је у нови дом отишла на дан венчања, а жеља да сопствену децу удају или ожене „по старим обичајима“, те да се на њих „не показује прстом“ често је проткана кроз казивање информатора. Очигледно је да је невенчано живљење, без обзира на разлог због кога се практиковало, носило са собом већи ризик растанка него што је био случај у ситуацијама када је био закључен формални брак. Овај ризик је првенствено био повезан са неизвесном судбином жене/девојке која би из такве заједнице изашла, јер се сматрало да се након оваквог искуства њене шансе за „нормалну“ удају смањују. Она се по правилу удавала за сиромашног, удовог или разведеног мушкарца. Савремена ситуација недовољног броја девојака за удају, као и смањење утицаја родитељске воље у избору партнера, знатно су поправили статус ових „преступница“.

У матичној књизи рођених и крштених у дубонској цркви, може се наћи занимљива евиденција о броју „ванбрачно“ и „ванбрачно за цркву“ рођене, односно крштене деце. Релативно мала вредност ових бројева указује да је највећи број бракова регистрован, па чак и венчан, ако не пре, онда по рођењу детета. Број ванбрачно рођених за црквено правно подручје сведочи и о броју бракова који нису склопљени у цркви, па стога ову табелу треба поредити са табелом на страни 182 у којој се налази укупан број бракова венчаних црквеним ритуалом. У табели која следи приказана је горе поменута евиденција.

година	Ванбрачно рођени	Ванбрачно за цркву	година	Ванбрачно рођени	Ванбрачно за цркву
1948	2	6	1974		13
1949	4		1975	2	9
1950	1		1976		6
1951	1	1	1977		7
1952	2	2	1978		17
1953	4	6	1979		17
1954	6	2	1980		11
1955	2	2	1981		16
1956	3	3	1982		13
1957	3	2	1983		7
1958	4	5	1984		10
1959	2	4	1985		7
1960	6	1	1986		8
1961	6	4	1987		10
1962	3	3	1988		5
1963		6	1989		9
1964		7	1990	1	10
1965	4	9	1991	1	7
1966	2	10	1992		14
1967	2	12	1993		8
1968	6	16	1994	1	8
1969		16	1995	2	7
1970		11	1996	2	3
1971		14	1997		3
1972	1	16	1998	5	
1973	4	9			

Број ванбрачно рођених и ванбрачних за црквено правно подручје према Књизи рођених и крштених у цркви светог Симеона Столпника у Дубони

О распрострањеност ванбрачног живљења у последњој деценији двадесетог века сведочи и релативно велики број предмета у Окружном суду у Младеновцу, чији садржај представљају тужбе и захтеви за утврђивање и оспоравање очинства. На основу расположиве евиденције 1992. године регистровано је четири тужбе за утврђивање очинства и све четири су се односили на парове из Дубоне, 1993. године регистровано је шест предмета ове врсте, 1994. године седам, од чега један из Дубоне, 1995. године један предмет, 1996. године три.⁷⁹⁸ У табели која следи наведен је број предмета по годинама и пол тужиоца.

година	1992	1993	1994	1995	1996
Број тужби	4	6	7	1	3
Пол тужиоца	3ж 1м	5ж 1м	2ж 5м	1м	2ж 1м

Тужбе за утврђивање и оспоравање очинства у Окружном суду у Младеновцу

⁷⁹⁸ Ово су бројеви предмета у Окружном суду у Младеновцу чији се садржај односи на утврђивање или оспоравање очинства 1992, 1993, 1994, 1995, 1996. године: П. бр. 182/92, П. бр. 434/92, П. бр. 1528/92, П. бр. 1602/92, П. бр. 414/93, П. бр. 624/93, П. бр. 816/93, П. бр. 899/93, П. бр. 1180/93, П. бр. 454/94, П. бр. 534/94, П. бр. 576/94, П. бр. 616/94, П. бр. 718/94, П. бр. 747/94, П. бр. 860/94, П. бр. 303/95, П. бр. 309/96, П. бр. 406/96, П. бр. 670/96,

Треба овде додати и то да се садржај свих тужби поднетих од стране мушкараца, односи на покушај оспоравања очинства или одбацивања тужбе за утврђивање очинства поднетим претходно од стране њихових венчаних или невенчаних партнерки. Поред тога, занимљиво је да се у документацији наведених година налазе и три тужбе за утврђивање материнства, у којима се као тужиоци два пута јављају мушкарци, а један пут особа женског пола.

Међутим, да венчање и свадба по традиционалном протоколу не представљају никакву гаранцију за успех брачне заједнице, говори и скорашњи догађај који се у време истраживања активно препричавао међу Дубоњанима и житељима Влашке. Наиме, удовољавајући родитељској вољи, један младић из Дубоне се по поменути обичајима оженио, да би врло брзо након тога напустио своју невесту и отишао да невенчано живи са разведеном женом у коју је, како се прича и раније био заљубљен. Потоња је у ову нову заједницу довела и двоје деце из претходног брака.

Родитељски благослов за ступање у брак, иако, као што је већ напоменуто, све мање битан, још увек има значајан утицај на брачно понашање сеоског становништва. По учесталости разлога за избор невенчаног живљења, одмах после „договора“ следи недостатак родитељске сагласности за удају девојака. Ово неслагање родитеља се обично објашњава њиховим незадовољством избором који је девојка направила, а у последње време све чешће и ставом да је њихова кћи још сувише млада за удају. У оваквим ситуацијама девојке, дакле најчешће „побегну“, односно оду у дом свог изабраника без родитељског допуштења, где се затим чека на „помирење“ које је услов за формализацију брака и прављење свадбеног веселја. И у случају да девојка „остане“ код младића у кући и у случају да тамо „побегне“, дан уочи свадбе она се враћа у родитељски дом, да би је сватови оданде по традиционалним обичајима преузели и одвели на венчање. Ипак, усмена хроника Дубоне памти и драматичније догађаје изазване самовољом девојака. Такав је био случај који се десио осамдесетих година двадесетог века, када је један отац, трајно и непомирљиво ожалошћен ћеркиним бегством, неколико седмица, у интервалима од по седам дана, црквеним звоном оглашавао свој став према одбеглој девојци. Ово су Дубоњани протумачили као својеврсну „сахрану“ непослушне кћери. Други случај се десио деведесетих година

двадесетог века, када је, опет отац, покушао да уз помоћ милиције врати одбеглу кћер. То му је испрва пошло за руком, али је девојка поново побегла. Када је отац још један пут организовао сличну акцију, ћерка му је саопштила да је у другом стању, након чега је отац одустао од своје намере.

Међу анкетираним ученицима осмог разреда, њих 18 је изјавило да би питало родитеље за мишљење о избору брачног партнера, а њих 2 је написало да не зна да ли ће то урадити када дође време за склапање брака. Уколико се родитељи не би сложили са њиховим избором, 5 ученика је одговорило да не зна шта би урадило, 3 би одустало од своје замисли, 3 би побегло, 1 размислио, 1 се разочарао, а 1 би се „борио“.

Насилних отмица у Дубони данас нема, а не памте их ни најстарији житељи овог села.

Продужени живот традиционалних модела понашања у вези са институцијом брака, посебно се може уочити у области уверења и понашања који се тичу **сродства и сродничких односа**. Наиме, забране узимања у одређеним степеним сродства још увек се строго поштују, иако, као што смо показали у ранијим поглављима, позитивно законодавство проширује групу сродника са којима је брак дозвољен. Опште је раширено уверење да народни обичаји садрже критеријуме строже од оних које прописује црква, а прекршај ових одредби у себи носи предзнак „проклетства“ и „лоше среће“ који се најчешће пројектују на потомство. Обичај неприкосновеног поштовања веза духовног сродства, сељани повезују са дубоком старином, али чак ни најстарији Дубоњани не памте евентуално постојање правила сеоске егзогамије. У овом селу сматра се да је забрањено узимање сродника до 7. колена у побочној линији, с тим што се степени сродства рачунају по генерацијама, а не по броју рођења, како то чини црквено право. Ипак, извесно попуштање ових строгих одредби, видљиво је у релативном толерисању брака између трородних сродника, односно сродника „по пријатељству“ и „по тазбини“. „Најсвежији“ догађај који се тиче прекршаја обичајно-поравних норми био је недавно склопљени брак између два рођена брата и две рођене сестре. Оба брака су регистрована пред органима државних власти, али је у цркви могао бити венчан само један пар, што је образложено православном догмом о јединству мужа и жене из кога проистиче и правило да су муж и жена у истом степену сродства са рођацима свог супружника, као и сам тај супружник. Овај догађај је поделио Дубоњане на оне који су сматрали да је црква требало да венча и други пар, јер између њих не постоје везе крвног сродства, и на оне које су у оваквој „брачно-сродничкој“ комбинацији видели прекршај и народних и црквених правила сродничког

понашања и конкретан проблем подвојених улога који из њега проистиче. Однос сељана према овој проблематици најбоље одликава изјава једне информанткиње која каже да се *„данас води рачуна о томе као и раније, али у Дубони нема ни ко за кога, ни за својега, ни за онега“*.

С обзиром на поменути проблем мањка девојака у селу, **институција мираза** све ређе представља битан фактор при склапању брачне заједнице. Осим тога, задојени идејом о браку из љубави, дубонски адолесценти сматрају да ову установу треба у потпуности укинути. Но, без обзира на ово, већина девојака и данас доноси мираз при удаји, а он се обично састоји од комада покућства, дела земљишног имања невестине породице(земља се даје уколико у породици нема мушке деце или уколико се ћерка удала за младића из Дубоне) или чак, дела очеве пензије. Око вредности и садржаја мираза се још увек договарају родитељи. У кућама које су у скорије време прославили синовљево венчање, домаћини углавном истичу да они нису ништа посебно тражили од невестиног оца, те да је она у брак донела колико су „пријатељи“ могли и хтели. Жене удате у ранијим периодима, од педесетих, па до осамдесетих година двадесетог века тврде да су и оне саме у нову заједницу донеле колико се могло, мада се и овде углавном радило о намештају, посућу и другом покућству.

Ћилими, постелине, пешкири и веш били су садржај **девојачке спреме** која се у четвртак пред свадбу у „шифоњеру“ или сандуку довозила на украшеним колима која су вукли пешкирима окићени волови. Волове је водио човек из младожењине куће. Он је на леђима имао закачену кошуљу коју је добијао на дар од младиних родитеља. Кола су пролазила кроз читаво село чиме је свим сељанима било омогућено да виде умешност и вредноћу удаваче која је спрему сама изаткала, сашила и извезла. Спрема савремених девојака углавном садржи исту врсту, али куповних артикала и њен превоз до куће њихових будућих мужева није посебно обележен.

Некада опште прихваћена норма да се брачни другови, односно њихове породице не разликују много ни по економском ни по друштвеном статусу и угледу, данас не представља тако универзално правило у области брачних друштвених интеракција. Осим генералних промена у систему вредности, разлог за ово треба тражити и у чињеници да у савременом селу нема више тако упадљивих економских разлика између домаћинстава. Ипак, и даље је раширено уверење да се увек налазе људи сличних квалитета, мада се ово више односи на општи, имици одређене породице у широј заједници, него на њихов иметак. Тако је и данас раширено схватање да се „бекрије“ жене сиромашним девојкама, а девојке „сумњивог морала“ за старије,

разведене или удове женике. У пракси се ово углавном потврђује, мада недостатак девојака за удају умногоме ублажава критеријуме младића и њихових родитеља.

Што се тиче **матрилокалних бракова**, у Дубони их, по процени свештеника има 7-8. Младожењу који дође да живи у кући жениних родитеља и овде зову „домазет“, „доводац“ и „призетко“ и на њега се гледа са подсмехом, али не као раније. Све је више оних који сматрају да овакав брак треба да има исти статус као и патрилокални, али истовремено сви тврде да се човек нерадо одлучује на домазетство, јер је његов статус исти као статус жене која дође у младожењину кућу. Ипак, „домазети“ су овде познати као добри домаћини. Зна се само за један случај да је муж узео женино презиме, а што се тиче прослављања крсне славе, у овим случајевима се као главна слава узима тастова, а сопствена се преславља. Матрилокални брак се као опција бира у стандардним ситуацијама: уколико у младожењиној кући има више мушке деце, а у девојчиној их нема уопште и уколико младић потиче из сиромашније породице.

„Редован“ и пожељан начин заснивања брачне заједнице представља процес који траје неколико месеци и у оквиру кога породице будућих супружника, а и они сами пролазе кроз неколико фаза. Структура и садржај ових фаза представљају традиционално наслеђе читаве ове области, које у савременим условима одликује већа слобода у индивидуалним интерпретацијама и примени него што је то раније био случај. На основу различитих информација о поредку фаза у оквиру процеса склапања брака, може се закључити да су у традиционалном контексту оне биле поређане на следећи начин:

УГЛЕД-УРЕЂАЈ-(позивање сватова)-ПРОШЕВИНА-(позивање сватова)-
(момачко/девојачко вече)-ВОЂЕВИНА-СВАДБА-ПОВРАТАК

Наведени процес могао је отпочети „бегенисањем“ или „навођењем“. Наиме, младић и девојка су могли да се „угледају“ на некој од јавних светковина, после чега би уследило распитивање о пореклу, фамилији и угледу и једног и другог, а упознавање је могло бити иницирано и преко наводације, који би у кући одређеног младића или девојке износио своје препоруке. Свега два старија информатора помињу и „углед“, односно обичај који је подразумевао да после ових препорука у момковој кући, он и његови ближњи одлазе код препоручене девојке да би проверили наводацијске хвалоспеве. Но, уколико би дошло до усаглашавања интереса на овом, првом нивоу,

организован је „уређај“ који је подразумевао одлазак родитеља потенцијалне невесте и чланова њене уже родбине у младићеву кућу. Улога уређаја је била упознавање две породице, разгледање домаћинства и договор око свадбеног веселја. Дубоњани се кроз смех сећају случаја када су родитељи будућег младожење, у жељи да се покажу „у што бољем светлу“, за уређај позајмили трактор од комшије. Када је право стање ствари изашло на видело, било је већ касно: невеста је била у новом дому, без реалне могућности повратка. У новије време на уређај одлази и девојка, па док старији „уговарају посао“, млади имају прилику да мало прошетају и разговарају. С обзиром да данас брак најчешће представља епилог дужег забављања, смисао уређаја је само договор око трошкова и гостију на свадбеном веселју. Стари је обичај био да се на уређају девојци, односно њеним представницима, даје дукат, као врста капарс, односно гаранције да је девојка „безецована“, а у новије време је дукат замењен златним ланчићем, минђушама или прстеном. Прстен се овом приликом даје уколико се не планира посебно овележавање прошевине или веридбе, што је такође све чешћи случај. У домаћинству будућих пријатеља се за уређај спреми мало свечанији ручак, коме са младићеве стране, осим његове најуже породице, присуствују и ближи сродници са очеве стране. Ако се, фамилије одлуче да следе императив традиционалних правила ритуалног понашања, петнаестак дана након уређаја прави се прошевина или веридба (у говору је присутан и један и други термин који се односи на исту фазу процеса). Овај догађај се одвија у кући будуће невесте, а величина славља зависи како од материјалних могућности обе породице, тако и од њиховог договора. Прошевина се најчешће заврши опет у кругу најближе родбине, који је додуше нешто већи од оног присутног на уређају. Има, међутим и примера и организовања велике прославе под шатором у дворишту удавачине куће. Ако је некада и било посебног и унапред утврђеног ритуалног понашања у овим ситуацијама, данас се оно више не памти. И уређај и прошевина изгледају као свака друга прослава, а једино што подсећа на елементе ритуалне форме је обичај даривања. Дакле, уколико се уређај завршио само са давањем „капаре“, на веридби младини родитељи дарују просиоце: будућем свекру и свекрви, куму и старојку следује по бошчалук (срећу се још и изрази бокчалук, башчалук), односно „завежљај“ у коме се најчешће налазе јоргани, ћебићи, пешкири, постељина или кошуље. Пре тога, гости, односно просиоци дарују младу: свекрва јој даје ципеле, накит и делове гардеробе, девер, кум или опет свекрва дају јој прстен, а остали из поворке дарују младине родитеље поклонима који подсећају на оне из бошчалука. Позивање сватова се врши или одмах после уређаја или после прошевине, а

правила о томе ко се и како позива нису у потпуности уједначена, мада се углавном своде на један основни модел. Наиме, прво се позива кум, окићеном буклијом у којој се налази ракија или вино и погачом. Код кума иду младожења и његов отац, а често крену и сви остали укућани. Овде се руча, па после тога кум погачу „дарује“ пешкиром или ћебетом, а пре поласка позивари добијају кумову погачу „за назад.“ Неки казивачи наводе да се на исти начин позива и старојко (то је брат младожењине мајке или, уколико нема брата, неки други мушки сродник). Треба овде рећи да дубонске породице генерално теже да негују стара кумства, заснована неколико генерација у назад. Стара кумства се прекидају ретко и то онда када се окупљене породице у потпуности удаље и изгубе контакт или када кум из неких разлога „откаже“ кумство. Свакако, обичај је да промена кума мора бити одобрена од онога ко је последњи вршио ту функцију. Остали сватови се такође зову окићеном буклијом, тако што позивари, у овом случају „младожењски момци“, један ожењен и један неожењен, иду по селу, од куће до куће, позивајући у сватове. Свако од позваних долива у буклију своју ракију или вино. Занимљиво је да се гости на овај начин позивају чак и у случају да је девојка „побегла“. У последње време, паралелно са усменим позивањем, штампају се и позивнице.

Дужина времена између веридбе и свадбе варира од двадесетак дана до неколико месеци и зависи опет од договора и евентуалне чињенице да је једна од породица „у жалости“ за неким од својих чланова.

Централно свадбено весеље се увек одржава недељом, а рачуна се да је свадба почела већ у суботу увече момачком, односно, девојачком вечери. Осим весеља, забаве и музике у оба домаћинства, ово вече пролази без посебних догађања и ритуалних радњи. Неки старији информанти чак кажу да су момачко, а посебно девојачко вече новији обичаји и да их они не памте из времена своје младости.

Дан уочи свадбе, неудате девојке цвећем ките капију на улазу у двориште сутрашњег женика. За ову прилику се капија спушта, што чине неожењени момци, који је, пошто је украшавање завршено, поново подижу, тркајући се при том, који ће први кроз њу да прође. Верује се да ће се „победник“ ове трке први оженити.

На свадби којој сам и сама присуствовала, цвеће на капији је било аранжирано у облику слова Ж и М, између којих је, такође од цвећа било направљено срце. Наведена слова била су у ствари почетна слова поздрава и жеља упућених младицима: „*Живели младици!*“

У недељно јутро, дакле на дан венчања, из младожењине куће креће колона сватова према невестиној кући у којој се одиграва „вођевина“. Некада се свадбена поворка састојала из низа кола која су вукли коњи и неколицине самосталних јахача, младожењнских момака, а данас је то, као што је познато, колона аутомобила у којима се налазе главни свадбени функционери: младожења и његов отац, кум и старојко, као и остали гости позвани од стране младожењине породице. У последње време се овде све чешће налази и младожењина мајка, која је, по ранијим обичајима остајала код куће да дочека сватове који долазе са венчања. Пре поласка колоне, главни домаћин, младожењин отац, кити свако возило пешкирима или ћебићима, која након свадбе припадају власнику возила. Верује се да се ови поклони не смеју користити само за потребе сахране. Неки казивачи помињу обичај да, такође домаћин, кади сватове босиљком упаљеним на црепу, те да посебном молитвом, у којој се износе жеље за успешан одлазак и повратак сватова, даје знак за покрет. На почетку колоне налазе се кола са „барјактаром“, односно човеком који је задужен да носи заставу. Барјактар је обично младожењин зет или брат од стрица, а застава коју овај свадбени функционер носи у последњих педесетак година мењала се неколико пута: од црвене заставе са српом и чекићем, преко заставе СФРЈ, до данашње српске тробојке. Испред сватова, чак и мало пре њих, један од младожењнских момака креће према младинсј кући да најави скори долазак сватова. Овај младић се назива „муштулугцијом“ и он и данас често свој задатак обавља јашући на коњу. Муштулугција са собом носи чутуру, односно буклију са ракијом, и то, по правилу, исту ону којом су позивани сватови, а у невестиној кући је мења за другу са којом се враћа назад, да пресретне сватовску поворку. Сусрет се обично дешава на некој раскрсници, на којој се колона аутомобила зауставља, чекајући да муштулугција, идући од кола до кола, свакога понуди ракијом из нове буклије. У кући девојчиних родитеља сватове дочекује низ препрека које они морају да савладају пре него што добију „оно“ по шта су дошли. Улазак у двориште условљен је стрељачком способношћу војводе, који има задатак да са дрвета обори „шућур“. По обичају, шућур би требало да буде јабука или тиква која виси на канапу завезаном за грану. У новије време је све чешћа тенденција да се улазак сватова у невестино двориште и кућу учини што смешнијим и забавнијим, па се на сваком кораку постављају нове и теже препреке. Тако се уместо „класичног шућура“ стављају неки лакши предмети, које и најмање струјање ваздуха помера, или се јабука добро умота у металну жицу и причврсти тако да ју је скоро немогуће оборити. Но, сватови никако не бивају обесхрабрани овим отежавајућим околностима, него, уколико се покаже да се

шућур не може оборити, војвода често секиром обара дрво на које је он закачен. На капији невестиног дворишта чека их нова препрека у виду корита пуног воде чији се прелаз мора платити новцем. Док већина сватова то заиста и чини, убацујући углавном ситан новац у корито, младожења прескаче ограду не би ли „пречицом“ стигао до своје драге. Ушавши у двориште, сватови бивају окићени рузмарином, што је учињено и у младожењиној кући. На питање зашто се за ову прилику користи баш рузмарин, а не неко друго цвеће или биљка сељани одговарају да је то зато што је рузмарин „увек зелен“, те се његова свежина и трајност очигледно желе пренети и на нову брачну заједницу. Што се младожење тиче, чак иако је избегао плаћање улаза у двориште који су држале „акције“ (пријатељи и комшије који помажу на свадби), испред улаза у кућу га сачекује „намет“ који скоро никако не може да заобиђе. Наиме, овде се он среће са невестиним братом или неким другим мушким сродником са којим се младожења погађа око цене коју треба да плати да би дошао до младе. Цена је, како причају старији Дубоњани некада била симболична, док се данас овде ради о сасвим конкретной суми новца (у време истраживања то је било око 100 немачких марака). Неки чак наводе, да, уколико невестин рођак „прецени“ девојку, младожења се не либи да се попне на кров тастове куће и да одатле баца цреп све док не се не избори за „попуст“. Но, када је трговина обављена, невесту брат изводи напоље и предаје младожењи. Тај тренутак се обележава пуцањем из пушке или пиштоља. Таст тада даје зету чашу са вином коју он наискап испија и на дну које се налази златник. Зет задржава и чашу и златник, а по неким казивањима, раније је био обичај да се из те чаше пије вино и на црквеном венчању. Невеста овде бива још и прстенована од стране старојка, а тај прстен се касније, за потребе црквеног венчања скида, да би га током ритуала верибе свештеник поново ставио на њену руку. Када прими прстен невеста старојка дарује пешкиром. Са кућног прага, млада младожења и остали свадбени функционери одлазе у шатор испод кога је постављена трпеза за којом се већ налазе остали гости- млади и младожењини. Пре него што седну за централни део трпезе, старојко невести обува нове ципеле. Све ово бива праћено музиком и песмом присутног оркестра, с тим, што те песме за разлику од некадашњег обичаја када се њима објашњавао ток свадбеног ритуала, данас више нису строго везане за њега. На свадби којој сам присуствовала централна трпеза била је смештена у дну шатора, чији су „зидови“ били украшени ћилимима на којима се такође налазила декорација од цвећа и беле чипке у облику срца и почетних слова младиног и младожењиног имена. На вођевини је са леве стране срца било почетно слово невестиног имена, док је у шатору код младожење, то прво место

било резервисано за почетно слово његовог имена . Када се младенци, кум и старојко придруже остатку сватова, упоредо са служењем ручка служе се погаче, најпре војводина, а затим акчијска. Војвода иде од свата до свата и свако на погачу коју он носи ставља новац. Круг се завршава за главном трпезом, где се новац предаје младенцима, погача ломи, а то чине родитељи младенаца и кум. Тада кум, након кратке здравице, пије ракију из буклије која опет бива проношена од једног до другог госта, а за њом следи погача коју носе акчије. Новац који се сакупи погачом остаје овим помоћницима свадбене гозбе. Ручак траје релативно кратко, јер се жури да сватови крену пут цркве. Но, пре него што добију званичан „отпуст“, обичај је да војвода купи у гаће обученог и окићеног петла од шурњњаје. Не улазећи у већ добро познату симболику овог ритуала, може се рећи да се он данас углавном спроводи у функцији забаве. Тако се цењкање око петла продужава посебним захтевима које поставља купац чији прохтеви иду од „бољих гаћа“ за петла до жеље да он говори неки од страних језика. Без обзира на показане квалитете, другог дана свадбе петао завршава у лонцу за супу, а новац од продаје остаје шурњаји. У неким случајевима су чак уочи свадбе, акчије са свирачима ишле по комшијским двориштима, тамо хватали пилиће и кокошке да би од њих, другог дана свадбе кували „акчијску чорбу“. Пред полазак сватова млада дарује куму, старојку и војводи бошчалук, свекрва води коло, а свадбена поворка уз пуцње, заглушујућу музику и подврискивање играча у колу, креће на венчање. Неки Дубоњани спомињу да је пред полазак сватова младин брат био тај који је водио коло, а сестра, тј. невеста се хватала одмах до њега.

Овде је раширено уверење да је евентуални сусрет две свадбене поворке предзнак несреће која се никако не може избећи уколико невесте погледају једна другу. Зато се у таквом случају, као превенција зле судбине, обема невестама покривају очи. Ипак, с обзиром на чињеницу да годишњи број венчања у Дубони већ одавно има једноцифрену вредност, вероватноћа сусрета две свадбене поворке је минимална.

Свадбено весеље, по правилу подразумева и венчање у цркви, коме претходи **регистрација у Месној канцеларији**. Овом делу свадбене церемоније присуствује онолико званица колико може да уђе у невелику просторију канцеларије. Регистрација се обавља по законом утврђеним и у ранијим поглављима описаним правилима и процедури. Невеста стоји са леве, а женик са десне стране матичара. Иза њих стоје старојко и кум. Склопљен брачни уговор потписује најпре млада, а затим младожења, а овај чин, као и чин првог брачног пољупца, бива богато документован фотографијама које своје место налазе у породичном албуму, а у последњих петнаестак година и

обиљем видео материјала. Крај церемоније пропраћен је аплаузом, након чега следе честитања и фотографисање испред месног уреда.

Црквено венчање је у периоду после Другог светског рата, изостављано од стране неких породица, али је њихов број незнатан. Ипак и у млађим генерацијама има ових случајева. Тако једна жена, рођена 1971. године, супротно вољи својих родитеља, није склопила црквени брак, што је, како она наводи, последица васпитања кроз које је прошао њен муж. Наиме, његова мајка је била учитељица, а познато је да је у време владавине комунизма учитељском и наставничком кадру била забрањена партиципација у ритуалима религијске садржине. Како муж није био ни крштен, чину крштења је приступио заједно са њиховим дететом, али се на црквено венчање ипак није одлучио. Свакако, црквено венчање пролази без спровођења посебних народних обичаја. У цркву улази само мањи број свадбара, док се испред цркве наставља са весељем уз свирање оркестра, играње у колу и ракију коју акције служе свима присутнима, без обзира да ли припадају гостима или су сељани који су се окупили да посматрају цео догађај. С обзиром на то да учешће свекрве у овом првом делу свадбених ритуала представља новину у обичајном животу села, исто се вероватно може рећи и за уверење да свекрва не треба да улази у цркву, а посебно да не треба да присуствује тренутку када свештеник белим платном повезује руке младенаца. Једино што се, као посебан народни обичај у вези са обредом венчања у цркви спомиње, јесте уверење да ће онај супружник који, за време опхода око сточића успе да нагази другог и изговори „*водим вола око стола*“ у браку бити супериоран. Након обављеног венчања, кум испред цркве баца метални новац, а млада букет са цвећем, тзв. бидермајер, који наравно покушавају да ухвате њене неудате другарице. На основу казивања информаната, може се закључити да је у опрему за невесту бидермајер ушао знатно после раскошне беле венчанице, мада се не може са прецизношћу одредити када се то десило. Жене удате до почетка шездесетих година венчане су углавном у свечанијој одећи шивеној за ту прилику, а венчанице чије различите варијанте срећемо и данас почеле су да се купују а затим и изнајмљују тек од средине шездесетих година. Пре Другог светског рата, жене су се удавале у свиленим хаљинама, а мушкарци још увек носили свечане антерије и чојане, бриц панталоне.

Из цркве се сватови упућују према младожењиној кући где се одиграва практично **главни део свадбеног славља**. Пре рата и непосредно после њега, свадба се правила у кући, крајем шездесетих је „у моду“ ушла прослава у кафани, а негде од полодине седамдесетих почиње се са прављењем великих свадби испод шатора у

дворишту младожењине куће. Шатор се, заједно са комплетном опремом: столовима, столицама, па чак и посуђем, изнајмљује, а они који се овим послом баве, као што је случај са једним мештанином Влашке, о њему причају као о све уноснијем.

Пристизање сватова на место главног весеља објављује се поновним пуцањем из пушака или другог оружја које домаћини поседују. Иако младенци данас пут од цркве до младожењине куће прелазе аутомобилом и даље се каже да, када стигну, „свекар младу скида са кола“. Она га тада дарива бошчалуком у коме се налазе кошуља, чарапе, доњи веш и марамица. Но, да би сватови ушли у двориште поново морају да савладају препреку у виду корита које акчије напуне водом и чији прелаз свако мора да плати. И овде главни актери свадбене свечаности користе цењкање сватова на улазу у двориште да би до кућног прага, следећег ритуалног места, стигли неким споредним путем, избегавши тако акчијски „намет“. Свекар по обичају, доводи младу до кућног прага, испред кога је дочекују муж и свекрва. Тада невеста узима „накоњче“, а затим баца сито на кров куће или, уколико је он сувише високо, у кућу. Сито се баца на ону кућу у којој ће младенци живети, а то је најчешће нова кућа. Верује се да од успеха овог бацања зависи и успех нове брачне заједнице. Наиме, ако сито остане на крову, „остаће и млада у кући“. Бацањем сита у кућу, што је све чешћа пракса јер у сваком дворишту поред старе, приземне, постоји и нова, двоспратна или троспратна кућа, ово значење обичаја се губи. Свакако, после овога, свекрва, стојећи на прагу куће служи нову снају слатким и водом, а затим она (снаја) то исто ради младожењи. Пошто је послужен, младожења ставља испод једне мишке векну хлеба (то је некада био домаћи, а сада је хлеб купљен у продавници), испод друге боцу вина, па са свим тим и још приде невестом у наручју улази у кућу. Свекрва у кући својој „заменици“ опасује кецељу, а ова јој, у знак потврде привржености и љубави према „новом родитељу“ седа у крило. Тада неко од сватова просипа воду испод столице на којој седе, па се то кроз шалу тумачи као да се свекрва „упишала од среће“. Старији казивачи тврде, да је у склопу ритуала увођења невесте у нови дом било и прање ногу свекру, али да се то одавно избичајило.

Овим обичајима присуствује мањи број сватова, док већи део њих за то време седа за трпезу очекујући почетак гозбе. Иако они бивају послужени пићем и пре званичног почетка ручка, долазак главних свадбених функционера испод шатора, представља својеврсни знак акцијама да почну са служењем јела. Новији је обичај да младенци седе заједно са гостима, односно за главном трпезом, одмах поред кума, стројка и најближе родбине. Раније су они јели у издвојеној просторији, а међу гостима

су стајали и помагали при служењу. Свештеник спомиње и праксу да се младенци раздвоје за време славља „да би се ужелели“ једно другог. Истовремено са изношењем предјела, поново крећу да „круже“ и ритуалне погаче. Оне се проносе од госта до госта и свако од њих ломи парче, а за узврат на послужавник ставља „коферте“. Најпре кружи погача донета од „пријатеља“, затим „домаћинска“, старојкова, кумова, „пођанска“ и на крају акчијска. Неки домаћини заврше овај обичај само са једном погачом, јер, како сами кажу све погаче иду само „*ако хоћеш да од људи узмеш паре*“. Све ово је праћено непрестаним свирањем и песмом музиканата, који се највише задржавају у близини кума, јер је он тај који свадбеном весељу даје ритам. У време када је невести било забрањено да седи међу гостима, она је била задужена управо за дворење овог важног духовног сродника, а поред ње је, да не би стајала сама, све време био девер. Из старине се памти да је и пристизање кума у сватове било објављивано пуцањем, па му је, на овај знак, младожења кретао у сусрет и на леђима га доносио до куће. Одлазак кума са весеља, који се обично дешава око поноћи првог дана свадбе такође је посебно обележен и то играњем тзв. „шареног кола“ које поведу девер и млада. С обзиром на чињеницу да је ово коло истовремено знак повлачења и младенца са гозбе, могуће је да је некада постојао посебан ритуал „свођења“ новог брачног пара који се дешавао или непосредно пре или одмах након кумовог одласка, али су се његовим изобичавањем, и испраћај кума и почетак прве брачне ноћи претопили у један ритуал. Ако следимо Ван Генепову структуру обреда прелаза, може се рећи да је у новије време „шареним колом“ практично означен почетак фазе реагрегације, јер напуштање сватова од стране младенаца бива само привремено. Наиме, нови је обичај да нешто пре поноћи, млада скида венчаницу, после чега се, у новом руху враћа међу госте. Већ са почетним тактовима „шареног кола“ млади супружници се упућују према кући и то тркајући се. Победнику овог малог такмичења „загарантована“ је супериорност у брачном односу. Истовремено са овим дешавањем, музичари певају песму :

*„Скини млада венац,
девојка си сада,
па више никада“.*

која такође сведочи да је овај одлазак нововенчаних у брачне одаје раније значио и почетак прве брачне ноћи, током које је долазило и до тзв. „конзумације брака“. Да ли због чињенице да је све чешћи случај да је брак „конзумиран“ и пре његове легализације или из неког другог разлога, данас се невеста, пошто се пресвукла у

„обичну“, мада нову и за ту прилику купљену одећу, заједно са својим мужем, враћа међу сватове. Изгледа да је страст првог супружанског загрљаја заменила „сласт“ такође скоро уведеног свадбеног „реквизита“-торте. Придруживши се поново гостима, младенци исецају прво парче „главне“ свадбене торте, на чијем врху се најчешће налазе фигурице младенаца од шећера. Епитет „главна“ употребила сам због чињенице да у новије време, поред обавезног свадбеног дара, свака породица која долази на свадбено весеље доноси по једну тарту.

Међу поклонима које добијају младенци могу се наћи разни апарати за домаћинство, сервиси, постељине, а у последње време, понајвише коверте са новцем. Неки казивачи наводе да се током свадбеног весеља јавно објављује ко је шта донео, док други кажу да то није правило.

У току послеподнева првог дана свадбе, гостима се придружују и „пођани“, невестини сродници чији је долазак праћен посебним ритуалом. Стигавши до места славља, младин брат, а по неким казивањима и више њених сродника, по правилу троје или петоро, обично неочежених и неодатих, ћутећи одлазе директно у кућу, односно у спаваћу собу младенаца, где их, дочекује млада, седећи на кревету на који ови просипају корпу са започетим плетивом. Одмах пошто то обаве, они што брже напуштају собу и придружују се осталим гостима. Пођани обично седе за издвојеним столом, а у време када су свадбе организоване у кући, за њих је трпеза била постављена у посебној соби. Раније су „пријатељи“ остајали да ноће, па се вероватно због тога и данас, када они увече одлазе кући да би сутрадан поново дошли, другог дана свадбе обичава њихово ритуално умивање: у дворишту младожењине куће, водом коју им из бокала на руке сипа њихова одива. Као и већина обичаја у оквиру савремене свадбе, и ово умивање има своју „економску цену“, па они који се умивају невести дају новац.

Осим пођана, другог дана свадбе поново долази и кум и то тако што млада и младожења и још по неко из младожењине породице оду по њега. Иначе, током свадбе се настоји да се кум никако не увреди и да му нешто не недостаје, па се отуда међу Дубоњанима препричава шаливи догађај да су кума, када су га пратили кући питали да ли је све било како треба, а он је одговорио да јесте „само није било бућканих колача“ („бућкани колачи“ су изгледа врста крофни). Тада је домаћин, зауставивши кумов одлазак наредио: „Амо с кумом! Дајте бућканих колача!“ И други дан свадбе оркестар забавља госте међу којима сада има доста комшија и акчија, а током њега се не одигравају неки посебни ритуали. Ово је практично дан за забаву оних који су претходног дана помагали у гошћењу сватова, па тако један казивач каже да другог

дана „акчије стално возају свекрву на клечке (кола или плуг), неко се попне на кућу и одатле баца цреп, па мораш да му даш бошчалук“.

„Повратак“, односно, некадашњи обичај првог одласка младе у родитељску кућу поле свадбе, више нема ритуални смисао. Старији казивачи причају да се раније „у повратак“ ишло после две седмице и да су се носили дарови: младиним оцу и брату по кошуљу, а мајци неки веш. Неки чак наводе да су другог дана свадбе сви сватови одлазили код пријатеља, тамо ручали, па се враћали у младожењину кућу да наставе са весељем. Данас млада чешће одлази у кућу својих родитеља, а њен први одлазак није праћен посебним обичајима. Генерално, „пријатељи“ се посећују за славу, па је један од разлога што се при избору партнера тражи онај чија породица нема исту славу као породица будућег супружника, управо тај, да би се фамилије могле међусобно посећивати за овај дан.

Свадбена весеља се, по правилу праве током мрсних делова године. У Дубони постоји само један пример породице која је свадбу правила на посан дан, и то на празник Усековања, а венчање је обављено тек сутрадан. Ово је изазвало доста осуда од стране околине у којој се гаји уверење, да је такво кршење традиционалних норми лош залог будуће среће младенаца.

Правила о првенству удаје, односно женидбе старије деце у породици данас се углавном не поштују, чему је вероватан узрок мали број деце и мала разлика у годинама између њих.

Занимљиво је поменути да млади људи у великом броју случајева изјављују да пристају на описане ритуалне форме највише због родитеља, а они сами не знају ни зашто се оне спроводе, ни које је њихово значење. Као доказ за ову тврдњу може послужити и понашање младенаца на свадби на којој сам била, током које су они све време запиткивали младожењину мајку о редоследу обичаја, а неке од њих су спроводили са очигледним подсмехом. Ипак, већина анкетираних осмака је написала да ће свадбу направити „по старим обичајима“, не наводећи, међутим шта се под тим подразумева.

ђ) Крај „романтичне представе“

Иако се у садржај свадбених ритуала и весеља уопште, све више „увлаче“ елементи романтике и једног новог схватања љубави и односа између супружника, оно што се дешава после ове романтичне представе, често не одговара моделима прокламованим на њој. Комбинација традиционалних схватања функције брака и односа у њему и чињенице пораста слобода и релативизације вредности у савременом друштву, учинила је брак лако рушљивом институцијом, са често поремећеним унутрашњим односима.

Схватање по коме је рађање деце основна функција и смисао брачне заједнице, задржало се у народу до данашњих дана. Деца се сматрају „Божијим благословом“ и срећом за породицу, а њихов недостатак проклетством и својеврсном казном „свише“ која се често повезује са греховним наслеђем предака. Јаловост брака се не ретко доводи у везу и са „чинима“ баченим на домаћинство или на одређени брачни пар, мада евентуална ритуална пракса „рашчињавања“ није присутна у животу села. Бездетни парови се најчешће разводе, што бива не само одобрено него и поздрављено од стране сеоског јавног мњења.

Но, иако су оваква размишљања одвајкада карактерисала народна тумачења улоге брака, једна од првих индикација трансформације традиционалног друштва било је **смањење броја деце у породици**, односно контрола рађања, која је, по свему судећи, у овој области почела да се врши крајем прве четвртине двадесетог века. Старије жене наводе да је „одувек било баба које су то радиле“, мислећи на „приучене“ акушерке које су углавном методом „трљања“ помагале трудницама да се ослободе нежељеног детета. Ипак, на основу броја деце у породицама најстарије генерације информаната који је некада ишао и до рађања пет и шест директних потомака, може се препоставити да „планирање породице“ у овом периоду ипак није било тако распрострањено. „Трљање“ је изгледа најпре припадало неударним девојкама које би „занеле“ са „неодговорним“ љубавником, мада су ове ситуације изгледа решаване и суровијим методама. Наиме, на питање о могућностима и друштвеном положају ових несретница, једна старија жена је овако одговорила: *„То се онда није ни знало. Није било ни лека ни лекара, него она роди, па га баци у трње, закопа живо дете. Она ... кућа до ..., његова се ћерка окопилила, па није нашла детету оца и продала га негде у Немачку. Сада покушавају да га нађу.“* Занимљиво је да данас, упркос преовлађујућем ставу да „деце није никада много“ и да „свака жена треба да рађа док може“ велики број жена у

Дубони одобрава и као метод планирања породице користи намерни побачај. Када је потребно одговорити на питање о идеалном или жељеном броју деце, поменути став се показује само као вербална фраза којом се изражава генерална љубав према овим најмлађим члановима заједнице, али не и спремност да њихов број изађе из оквира устаљеног друштвеног образаца. Дакле, модел два детета се појављује и као идеални и као реални број деце у једној нуклеарној породици, а само се у ретким случајевима идеална вредност пење до броја три, што обично није праћено и реалном репродуктивном ситуацијом. У Дубони има свега неколико породица са три детета, а већи број деце је углавном условљен „незадовољавајућим“, тј. женским полом првог, па и другог детета. Анкета спроведена међу ученицима осмог разреда, показала је велику вероватноћу продужетка трајања овог модела и у наредним генерацијама. Наиме, од двадесет анкетираних, њих шеснаесторо је одговорило да би желело да има двоје деце, један ученик је желео само једно дете, један десеторо и један три детета. Схватања о идеалном броју деце нису детерминисана ни узрастом ни полом информаната, а као најчешћи разлог за ограничавање порода наводи се неповољна економска ситуација, криза и жеља да се имање не дели.. Међутим, неки сељани указују на чињеницу да се у ранијим раздобљима (поглавито се мисли на прву половину двадесетог века) живело много теже, а да је истовремено било много више деце. Они то објашњавају променом у захтевима васпитања и подизања деце који су данас много већи него раније, као и наглашеним друштвеним и економским разликама између појединих породица, међу којима оне богатије и моћније практично одређују репере понашања у скоро свакој сфери друштвеног живота. Потреба да се већ рођеној деци отвори што више могућности везаних за социјалну, професионалну и физичку мобилност, али пре свега за конкуренцију у групи вршњака, представља основни (манифестни) разлог за контролу рађања и ограничавање порода. Добру илустрацију „пресека“ сеоског јавног (и тајног) мњења преставља казивање једне жене, рођене 1952. године. Она, иначе мајка двоје деце, је на питање зашто није родила више деце, да ли због тога што „није било више или није хтела?“, одговорила: „*Ма било је, како није било, нисам `тела. И овог млађег сам родила јер сам `тела женско. Није било лако, била је сиротиња-кућица са три одељења, свекар радио као црквењак. Било је жена које су побацивале(у смислу обављале абортус, „трљале“). И оне су се много огрешиле. Ја сам имала јетрву, 17 пута се трљала, а родила само двоје. Онда није било да може да се сачува као сад. Данас жене користе нешто.*“ Изгледа, међутим, да то „нешто“ користе само млађе удате жене и по нека девојка и то из имућнијих породица, док

средовечне жене, као што је већ поменуто, нежељене трудноће углавном решавају абортусом. Од женских особа које су навеле да користе неко од средстава контрацепције, највише је оних које прибегавају уграђивању спирале, а одмах за њима следе оне које узимају контрацептивне пилуле. Место за одговор на питање о познавању средстава за контрацепцију, сви анкетирани осмаци осим једног су оставили празно, а у једином добијеном одговору наведена је контрацепција „ултразвуком“. Ипак, на основу разговора, може се закључити да се међу сексуално активним становништвом као најчешћи метод контрацепције користи *coitus interruptus*, који због непоузданости, али и због још увек прилично традиционалних схватања о положају и улогама полова, често доводи до нежељених трудноћа, које се, уколико је жена завршила са својом репродуктивном „квотом“ окончавају намерним побачајем. Потоњи се у последњих тридесетак година обављају у здравственим установама, а у новије време и у приватним лекарским ординацијама. Размишљања Дубоњана о абортусу су различита и углавном су детерминисана узрастом казивача, а мање његовим полом. Сви старији испитаници (рођени до половине шездесетих година двадесетог века) скоро без разлике абортус доживљавају као „грех“, а оне жене које су му прибегавале сматрају да то треба да исповеде у цркви. Једна седамдесетпетогодишња старица износећи своје искуство, навела је и проблем у вези са њим: „*Ја хоћу да исповедим, али све неки млади свештеници долазе, па ме срамота.*“ На питање како је овај проблем решаван некада када абортус није био дозвољен и која је била цена „услуге“ алтернативних бабица, она каже да је „*било жена које су „чистиле“ али су оне много одговарале пред милицијом. Цена? Па није тада било пара, у ствари било је, али од свекрве ниси смела да тражиш. Свекрва те тера да рађаш, па онда даш ракије, брашна, шта већ имаш.*“ И међу средњом генерацијом испитаника може се наћи схватање да је „*абортус у неку руку грех*“ и да је „*боље да до њега не дође*“, али ови одговори се углавном завршавају са једним великим „*али*“ иза чега следе помирљива пристајања типа „*ако се већ деси...*“, „*ако мора...*“, „*не може ни жена да рађа не знам колико...*“... којима се оправдава веома често прибегавање намерном побачају. Један мештанин Влашке је ограничио ово право образложивши своје схватање по коме „*абортус припада женама које су завршиле са рађањем и тада није грех- када жена има онолико деце колико је планирала.*“ Анкетирани осмаци су се у седам одговора о абортусу изјаснили као о нечем „ужасном“, у пет су га окарактерисали као нешто „лоше“, у једном као „злочин“ и у једном као „штетном по здравље“. Ипак, да постоје ситуације у којима треба прибећи намерном побачају мисли

осам ученика, да не треба никада мисли двоје, а са „не знам“ је на ово питање одговорило њих троје. Они који абортус оправдавају у одређеним околностима, те околности углавном повезују са ситуацијом у којој „неко од родитеља не жели дете“ (три случаја), затим, „уколико девојка није удата, а отац неће да прихвати дете“ (један одговор), „ако је мајка наркоман или алкохоличар“ (један одговор) и „када си ожењен“ (један одговор).

„Попустљив“ став према абортусу који, дакле преовладава унутар генерације која се тренутно налази у репродуктивном добу, бива нешто измењен када је у питању однос према нежељеној трудноћи њихове сопствене женске деце. Иако ову могућност већина информаната не прихвата као реалну када је у питању њихово дете, изван број њих тврди да не би дозволио да се та трудноћа прекине абортусом, него би настојали да се утврди и правним путем обавезе отац детета који би требало да сноси део одговорности за „немили“ догађај. Није, међутим, мали ни број оних родитеља који би се радије одлучили да подрже ћерку у намери да прекине трудноћу, него што би издржали подсмех и оговарање средине уколико би њихова невенчана ћерка са дететом остала да живи у њиховој кући. Ипак, у овим ситуацијама је и данас чест случај да се врши притисак на оца да дете призна, у чему предњаче девојчини и младићевим родитељи. Међутим, смањена важност сеоског јавног мњења и нестанак оних друштвених и економских фактора који су село чинили заједницом са високим степеном међусобне зависности њених житеља, учинили су поменути притисак далеко мање делотворним него што је био случај у традиционалном друштвеном контексту. Супротно реалној појави повећаног броја ванбрачне деце код које није признато очинство, старији адолесценти мушког пола по правилу изјављују да никада не би дозволили да девојка која је са њима остала у другом стању изврши намерни побачај, као ни да евентуално дете остане без оца.

Опште је раширено уверење да абортусу понајвише прибегавају разведене жене и удовице које би, уколико би родиле „народ гледао као беле врानе“.

На „другој страни медаље“ репродуктивног понашања, насупрот очигледно великом броју нежељених трудноћа, налази се не мали број случајева, за брачну заједницу погубне, **немогућности остварења родитељске улоге**. Бездетност је, као што је већ споменуто, одувек тумачена као највеће проклетство и казна за читаву породицу. Њоме је обесмишљавана основна функција брачне заједнице, тако да су се они парови који нису могли да имају породе најчешће растајали. За јаловост је по правилу окривљавана жена, али с обзиром на то да неки старији информанти посредно

помињу институцију мушког „брачног помоћника“, јасно је да се у извесним ситуацијама „признавало“ да је кривица до „мушке стране“. О овом феномену се углавном говори без навођења конкретних примера, него више на основу усменог предања и уверења да је све дозвољено када су деца у питању. Занимљиво је да потврдан одговор на питање о постојању институције брачног помоћника углавном дају жене, док је мушкарци по правилу негирају. Искази испитаница по овом питању углавном су се свели на тврдње да је „тога било некада“ и да се то дешавало „са свекрвиним знањем“: *„Свекрва испрати снају у бању, па јој каже- Два пут у каду, трећи пут у ладу“*. („Лада“ је марка возила у коме је изгледа „позајмица“ требало да се изврши). Безрезервно афирмативан став о оваквом решавању проблема стерилитета карактеристичан је за жене старије и делимично, средње генерације. Поучена животним искуством да жена која роди дете има бољи третман у кући, једна од њих овако размишља: *„Није то грех, нека украде. Ако се удала у богато и муж хоће децу, нека украде“*. Друга опет показује извесну дистанцу у односу на овај проблем па каже: *„Жена може само да украде (у смислу да то буде урађено тајно), ако се сазна, нема ту живота.“* О проблемима стерилитета, било женског било мушког, данас се прича много отвореније, а као излаз из ове ситуације види се и лечење уз лекарски надзор, као и усвајање деце. Ипак, ова решења нису масовније усвојена. О њима афирмативно говоре углавном они који сами нису суочени са овим проблемом, док остали и даље прибегавају разводу, па чак и институцији „брачног помоћника“. Тако се наводи један пример из „суседног“ села где је човек, због јаловости своје супруге, у кућу довео другу жену, при чему је и прва остала да живи са њим, па је *„он сада мало код једне, мало код друге“*. Сеоску интригу представља и случај једног дубонског брачног пара који је двадесет година живео немајући деце, да би, после толико времена супруга најзад остала у другом стању. Своју сумњу у „регуларност“ овог догађаја, сељани изражавају овако: *„Не можеш никад да знаш шта је било, али како год било, дете се одједном нашло“*. На основу разговора са старијим адолесцентима може се закључити да би модел „романтичне љубави“, као главног мотива за закључење брака требало да тежиште главне функције брака пребаци са рађања деце на међусобни однос супружника, који, по схватању већине ових младих људи, не би требало раскинути због евентуалног стерилитета. Ипак, овакво схватање углавном заступају девојке које би се, по правилу, удале за „вољеног човека“ без обзира на сазнање о његовој репродуктивној дисфункционалности, док одговор младића на ово питање садржи далеко мање сигурности и ентузијазма.

Било како било, доскорашњи водећи узрок за развод брака била је немогућност једног од супружника да испуни ову брачну (и друштвену) улогу. Сеоско јавно мњење је на овакве случајеве одувек гледало са одобравањем, па и данас у вези са њима преовлађују афирмативни ставови типа: *„Паметно је да се разведу где нема деце. Ја би то свакоме одобрила, да се не затвори кућа“* или *„Развод због бездетности није зрота. Има да им се крв не слаже, а обоје су здрави. Нама је лекар рекао за сина и снају да не могу да имају деце. То је једна крв. Са другим могу да имају“* или *„За село није ко не може да роди, боље је да се разведу“* и сл. Овакво схватање је толико уврежено да се често дешава да невесте које за неко време (обично је то година или две) не успеју да доспеју у благословено стање, саме напуштају мужевљево кућу и враћају се у кућу својих родитеља. У овим ситуацијама има жена које *„оставе све и оду“*, а има их и које траже тзв. „даровнину“, односно, оно што су добиле на свадби. Дешава се да се у ове случајеве умешају и судски вештаци, који долазе да процене колико је невеста „зарадила“ за оно време које је провела у овом неуспелом браку, па јој се та „зарада“ исплаћује у новцу.

Број развода у читавој области у последњих десет година двадесетог века показао је тенденцију смањења, а у Дубони је он релативно стабилан током читаве друге половине претходног столећа. Овај број дакле, не одражава повећане правне и реалне могућности напуштања брачне заједнице којих у пракси има више него раније. Чешће напуштање брачне заједнице не сведочи међутим, о повећаном броју бездетних бракова, него управо о порасту броја узрока због којих се брак разводи (или напушта) и њихове фреквентности. Разводе се дакле и они који имају и који немају децу, с тим што на оне који оставе сопствену децу, па *„оду на туђу“* народ гледа са презрењем. Посебно лоши епитети се приписују жени која, засновавши нову брачну заједницу *„заборави“* на пород из првог брака. У актима Окружног суда у Младеновцу, као најчешћи узрок за развод брака наводе се *„озбиљно и трајно поремећени брачни односи“* и *„неподношљив брачни живот“*, а по речима сарадника Центра за социјални рад у Младеновцу, као и службеника у суду, иза ових формулација се углавном налазе неслагање са мужевљевом породицом, затим мужевљево пијанство, насиље, склоност ка коцкању и на крају прељуба. Укупан број предмета заведен у Уписнику суда у Младеновцу који садржи предмете који се шаљу мировним већима и Центру за социјални рад у Младеновцу, углавном се не поклапа са коначним бројем разведених бракова, што упућује на чињеницу да неке бракоразводне тужбе завршавају мирењем, али и да се бракоразводне парнице некада воде и током дужег временског периода. У

табели која следи биће приказан укупан број предмета, број развода и пол тужиоца за читаву област која спада у надлежство окружног суда и посебно за Дубону, у току последњих десет година двадесетог века. С обзиром да је рад у архиви Суда у Младеновцу обављен током 2000. године, изостају подаци о укупном броју развода и броју разведених бракова у Дубони у години истраживања.

Година	Број предмета	Тужилац мушкарац	Одустало од тужбе	Укупан број развода	Број развода у Дубони
1991	77	22	4	54	2
1992	85	25	5	89	1
1993	70	25	3	83	2
1994	81	22		92	3
1995	79	29		84	3
1996	70	20		73	1
1997	60	15		80	1
1998	61	21		78	1
1999	49	16		48	1
2000	43	9			

Бракоразводне парнице и разводи на основу *Уписника* Окружног суда у Младеновцу

У актима Месне канцеларије може се наћи евиденција разведених у Дубони у периоду од 1946-1993, док се на основу црквених књига може утврдити да је током истог временског интервала пред црквеним властима разведено свега три брака: по један 1950, 1952 и 1954. године. У следећој табели је приказан број резведених бракова, евидентиран у Месној канцеларији у Дубони.

година	Разведених бракова	година	Разведених бракова
1946	1	1972	2
1947	6	1973	1
1948	3	1974	2
1949		1975	2
1950	3	1976	2
1951	1	1977	
1952	3	1978	1
1953	4	1979	2
1954	1	1980	
1955		1981	
1956	1	1982	
1957	1	1983	1
1958	1	1984	1
1959	2	1985	1
1960		1986	
1961	1	1987	
1962	3	1988	1
1963	2	1989	2
1964	1	1990	1
1965	3	1991	2
1966	1	1992	1
1967	4	1993	2
1968		1994	
1969	3	1995	
1970	3	1996	
1971	4	1997	

Број разведених бракова према евиденцији у Матичној књизи рођених у месној канцеларији, у Дубони 1946-1993. године

У сеоском јавном мњењу се за ове бракоразводне узроке налази далеко мање оправдања него за развод због бездетности, а преовлађујући аргумент у овим схватањима је да због деце треба све истрпети. Ипак, прича о разведенима релативно кратко бива главна тема усмене сеоске хронике, а они сами немају посебних проблема у општењу са остатком заједнице. Као главни проблем у оовим ситуацијама и даље егзистира питање (не)могућности самосталне егзистенције жене која се одлучи да напусти брачну заједницу, мада је све већи број родитеља који прихватају назад своје разведене ћерке, о чему сведоче и подаци из горње табеле у којој се може видети да већи број тужби за развод брака подносе особе женског пола. Сходно томе, у Центру за

социјални рад у Младеновцу тврде да је у последње време повећан број непотпуних породица, посебно мајки са децом, чему је допринела и тенденција промене судске праксе у вези са додељивањем деце после развода, о чему ће касније бити више речи.

Садржај неких предмета до којих сам успела да дођем, а који се односе на брачне парове из Дубоне показују различите епизоде бракоразводних парница и детаље различитих животних прича. Тако је један бракоразводни спор, започет 1992. године окончан тако што се тужиља и тужени нису појавили на другом рочишту, заказаном после тромесечног периода остављеног супружницима за покушај мирења, па је суд сматрао да је тиме тужба повучена (П.1602/92)⁷⁹⁹. У једном другом предмету наилази се на одлуку о споразумном разводу брака, без покушаја мирења, због трајног одсуства једног супружника. Наиме, брак између тужиље и туженог склопљен је 1979. године у Дубони, након чега су супружници отпутовали на привремени рад у Аустрију. Тамо су добили двоје деце, а 1990. године, тужени напушта породицу и са својом новом „пријатељицом“ се враћа у Дубону, где очекују принову. (П.610/91) Овде треба поменути и садржај једног предмета коме основа није била бракоразводна тужба, већ тужба за утврђивање очинства, и то због тога што он представља екстремни пример поменутог проблема везаног за склапање другог брака и остављање деце од стране разведених мајки. У њему се наиме помиње да „тужиља из претходног брака има пет девојчица које су поверене на чување оцу“ (П.718/94).

Док, као што је речено, припадници старијих генерација бездетност виде као једини оправдан разлог за развод брака, млађи сматрају да је то **прељуба**, без обзира на пол њеног починиоца. Занимљиво је, међутим, приметити да садржај овог појма није строго дефинисан и да је често детерминисан генерацијом којој информант припада. Прељуба се одређује као „класично“ брачно неверство само код адолесцентске популације док код средње и старије генерације она има далеко шире значење. На основу исказа може се закључити да се овим појмом означава свако „недозвољено“ понашање из домена сексуалности-почев од предбрачног полног општења, преко родоскрвних односа, женидбе момка са много старијом, разведеном женом, па до „швалерације“, „преваре“ и проституције. Интересантно је да се поменута „позајмица“ у оквиру установе брачног помоћника не подводи под овај појам. Старији причају да је прељубе било одувек и да се, мада се много више крило него данас, „*вазда знало ко се са ким крши по вођу*“. Чак је у народу уврежена нека врста веровања да ће се, без обзира на све покушаје да се склоне од радозналих очију јавности, прељубници после

⁷⁹⁹ Бројеви у заградама означавају број предмета у Окружном суду у Младеновцу.

шест недеља преступне везе на неки начин сами одати. Често се као покушај да се пронађе легитимни оквир овог односа помиње склапање побратимства између жене и мушкараца, мада се наводи и велики број случајева када за њега није тражен посебан легитимитет. Што се тиче става према прељуби, он је углавном негативан, па се о онима за које се зна да су јој „склони“ говори са презиром, а не ретко искази садрже и огорченост због личног искуства ове врсте. Такав је случај једне мајке чији је *„син оставио своју жену, уватио се са једном, а њен муж убио због ње, нашао је са неким. Али стићи ће и њу, да Бог да се са душом не растала! Она се судила са сином. Курва! Син ју је истерао!“* Дубоњани сматрају да се „склоност“ ка прељуби и уопште ка свакој врсти, од стране заједнице, негативно означеног понашања преноси из генерације у генерацију појединих породица. Тако у селу постоје две породице за које се већ деценијама оправдано или неоправдано везује већина прекршаја норми из области полног морала. Генерално, прељуба се сматра грехом и проклетством за кућу, а као илустрација оваквих ставова наводе се примери, због изванбрачних авантура, растурених и осиромашених породица и домаћинстава. Супротно овоме, има оних, а то су углавном мушкарци средње генерације, који тврде да брачно неверство не мора бити *„пропаст“*, уколико човек не заборави да је *„породица на првом месту“*. *„Ако не шкрипи кућа, ако се има и ако су сви задовољни и при том се не зна, нека их, онда и није грех. Има ту и хвалисања, који то само причају а не раде. То шарање никако не сме да утиче на породицу. Породица је светиња.“*

Селјани углавном сматрају да се прељубе дешавају због досаде, засићености и губљења заљубљености и интересовања и одсуства поштовања између брачних партнера, а ово се најчешће дешава средовечним супружницима (старим око 50 година). Незаинтересованост млађих за ову врсту односа није међутим узрокована њиховом заљубљеношћу и оданошћу, већ, како тврде казивачи, чињеницом да су се млади *„одали пићу, па не виде ни своју жену, а камоли туђу.“* Иако се и прељуба мужа и прељуба жене негативно карактеришу, постоје извесне разлике у тумачењу једне односно друге појаве. Мужевљеви *„излети“* се сматрају опаснијим за опстанак куће и породице, док се женини означавају као теже опростиви. *„Исто је и када муж вара жену и жена мужа, али је већа штета када муж вара. Муж хоће да да ван куће, а жена увек вуче за децу“*. Став о погубности мушког неверства огледа се и у размишљању да *„Жена може да вара, али да нема потребе за разводом, а мушкарац би одмах да се разводи.“*

Било како било, на основу разговора са сељанима, може се закључити да у Дубони данас има доста брачних неверстава. То се више и не крије као некада, а честа је пракса да супружници „затварају очи“ пред ванбрачном авантуром свог брачног друга. Дубонски парох каже да овдашњи мужеве евентуалној прељуби своје супруге приступају са паролом: *„Могу да видим, али немој да чујем“*, показујући тиме да је јавно мњење још увек веома битан фактор појединачног идентитета и угледа. Старији углавном наводе да прељуба не би требало да буде разлог за развод брака, али у „праву на прељубу“ ипак донекле дају предност мушком делу популације: *„Жена мужу треба да опрости, а он њој мало теже. Њему је најтеже што се прича, шта ће други да кажу.“* Девојке у предбрачном узрасту углавном заступају став да би свом мужу могле да опросте овакав изгред уколико би биле сигурне *„да је то било нешто успут, а не озбиљно“*, док њихови вршњаци нису у стању да дају *„никакве гаранције“* за своје понашање у овим шкакљивим ситуацијама. Ипак, иако овде влада генерални став да су мушкарци склонији прељуби, тенденцији пораста броја ванбрачних неверстава знатно доприноси и пораст броја жена које, како каже један казивач *„то све више себи допуштају. Посебно ако је жена добро ситуирана, онда се муж направи да не види.“* Пресек између схватања прељубе као најгорег греха о коме се *„чита у (црквеном) календару“* и обичне „авантуре“ којој не треба придавати много важности, може се пронаћи у, скоро философском размишљању једног казивача: *„Муж и жена треба да опросте кроз разум, али то ретко ко може. Мора разум да победи срце. Човека превазиђе нека сила, па све што је било чврсто онда попусти. Оставе децу и велику и малу. Треба људи да се уздржавају разумом, али некад има већа сила.“*

Но, ако та „сила“ надвлада моћ људског разума, те се супружници, из овог или оног разлога, разведу, пажња и сеоског јавног мњења, а и државних органа бива усмерена на решење питања **доделе деце једном од родитеља**. С обзиром да је, по традиционалном схватању, дете припадало породици оца, а посебно због не великих могућности разведених мајки да са децом започну нови живот, она су (деца) после развода најчешће остајала у очевој кући. Осим тога, и суд је најчешће својим одлукама афирмисао ову обичајно-правну норму, додељујући децу оном супружнику који је имао веће економске могућности да задовољи потребе њиховог васпитања и подизања, а то је по правилу био отац. Ово је вероватно један од кључних разлога због кога су се жене теже одлучивале да напусте брачну заједницу, без обзира на третман који су у њој имале. Данас је за мајке ситуација нешто повољнија, па се оне чешће усуђују на овакав потез, али, с обзиром да дугогодишња економска криза ретко коме, а посебно

незапосленим женама са села, оставља простора за самостални живот, у суду се може наћи велики број решења којима су деца додељена оцу. У Центру за социјални рад кажу да данас има више него раније случајева да мајке, напуштајући брачну заједницу са собом поведу и децу (службеници Центра процењују да у 50% предмета деца бивају дедељена мајци) и да се као главни критеријум за доделу деце више не узимају економске могућности супружника, него развојне и емотивне потребе детета. Ипак, због поменутих проблема, ове самохране мајке се врло брзо након развода јављају Центру због нередовног примања алиментације од бившег мужа. Проблем алиментације представља трајан и скоро нерешив проблем услед недостатка правних механизма принудне наплате од самосталних пољопривредних произвођача.

Оно што се у животу савременог села није променило, је јавно мњење о женама, које, услед развода, оставе децу и негде другде заснују нову брачну заједницу. Оне се, без обзира на разлоге који су их на овакву одлуку натерали, посматрају као велике грешнице које нису биле у стању да срећу своје деце ставе изнад сопствене. Сажалење које народ осећа према остављеној деци повезано је и са уверењем да *„маћеха никада не може бити као мајка“*, односно са чињеницом да разведени мушкарац увек има подршку своје најближе околине да се поново ожени, те су деца, у највећем броју случајева, принуђена да одрастају уз маћеху. Жене које се одлучују на развод, овај проблем некад решавају тако што децу одведу код својих родитеља, а ови су, опет по традицији, спремнији да приме мушко него женско унуче. Сарадници Центра за социјални рад наводе да у је у последње време све више родитеља који хоће да приме назад своју разведену ћерку, али још увек има и доста оних који из овог „чина милосрђа“ искључују, ако не сву, а онда женску децу рођену у овом неуспелом браку.

Иако развод брака изазива мању или већу „узбурканост“ јавног сеоског мњења, које дакле варира од одобравања до осуде ово поступка и стигматизације његових виновника, разведени супружници углавном ступају у **нови брак**. Заснивање ове нове заједнице, као и све, до сада наведене ставке, из области брачног и породичног живота, подлеже одређеним, неписаним правилима која се углавном односе на различите могућности различитих категорија разведених лица. Перспективе новог брака углавном су детерминисане економским и социјалним положајем разведеног, као и чињеницом да ли су деца из претходног брака поверена њему на чување. Као што се из до сада реченог већ могло закључити, жене ретко имају могућност да у нови брак поведу децу из претходног, мада ово правило у новије време показује тенденцију промене. Наиме, мушкарци чији је претходни брак разведен због бездетности, као и „престарели“ момци

и њихове породице, све више показују спремност да у кућу приме чак и жену са дететом. Најчешћа је пракса да се жени удовац са удовицом и разведени са разведеном, а шансе за нови брак старијих особа из ових „брачних“ категорија бивају повећање евентуалном чињеницом да они, имају пензију или неки други извор прихода осим оног са пољопривредног имања. У тим ситуацијама се имање обично преписује сину, односно детету из првог брака, а поменута новчана примања наслеђује нови брачни друг. Склапање другог брака, по правилу не прати никаква посебна церемонија, а чест је случај да старији другобрачни живе ванбрачно, без регистрације ове заједнице пред законом. Свакако, с обзиром на то да први брак скоро нико и не разводи пред црквеним властима, иако је пред њима склопљен, другом венчању у цркви се не приступа. Ипак, треба рећи да је ово пракса која се усталила почетком шездесетих година двадесетог века, док је за ранији период евидентиран извештајан број другобрачних који су своју заједницу потврдили пред олтаром. (Подаци о овоме могу се наћи у табели на крају овог поглавља) Највећи „проблем“, међутим, представља када се девојка „загледа“ у разведеног или удовог човека или младић у распуштеницу или удовицу. Оваквим везама се родитељи оштро противе и често дуго после склопљеног спорног брака не пристају на помирење. Тако је ЖТ, рођена 1925. године, на питање како се упознала са својим мужем, почела да препричава тешке тренутке на почетку свог брачног живота, који су били обележени унутрашњим сукобом између личних жеља и друштвених норми: *„Јууу! Куку мене! Ма ди сам се упознала?! Имала сам неку рођаку, а он био пут, па леп. Ја сам била сиротињка. Да се не фалим сама, али сам била добра. И она ти мени помене, а ја мислим, какви црни да идем ја, он је био жењен. То је било срамота. Дође ти та моја ујна Живана и донесе црно вино и колаче. Да ли хоћу за Милана? Отац и мајка неће да ме дају, а ја сад хоћу... и дођем ти ја за њега. Јаој! Кукам ја 15 дана, нећу за њега. Дођу ми мајка и једна баба, па ми кажу- имаш ту да умреш. Мени не треба да се купу испред моје капије“.*

Треба напоменути да се на други брак удових, а посебно удовица гледа нешто другачије него када су у питању разведене особе. Наиме, иако се дакле нови брак тумачи као чин олакшавања у сеоским условима посебно тешког терета самоће (и у економском и у емотивном смислу), кроз приче казивача провејава посебно поштовање које народ гаји према удовицама које се нису поново удале после смрти свог првог мужа. Ово се посебно односи на удовице које имају децу из првог брака, па оне, својим целибатом, по мишљењу једног сељана показују поштовање и према свом покојном мужу и према њиховом заједничком потомству. Обичај је да удови црним изражавају

жал за преминулим брачним другом до четрдесет дана после његове смрти, док удовице у црнини проводе целу годину. Свакако, по казивању Дубоњана „док не истекне година нема да неко јавно буде са неким, али има на дивље.“ Под потоњим изразом подразумевају се односи за које се у народу каже још и „успут“ и „шта се закачи“, а сви они упућују на неписано правило да удови чешће него разведени имају (ванбрачне) односе који не претендују да прерасту било у фактичку, било у формалну брачну заједницу.

У табелама које следе приказан је број другобрачних регистрованих у Месној канцеларији, односно венчаних у храму св Симеона Столпника у Дубони, као и њихово претходно брачно стање, од 1946-1989, односно од 1949-1960. године. Упис претходног брачног стања у евиденцију Месне канцеларије престао је 1980 године, а од 1960 године, у цркви је склопљено свега два брака између другобрачних супружника и то један 1966. године, између разведеног мушкарца (46 год) и удовице (39 год) и други 1981. године, између удовца (41 год) и девојке (35 год).

година	Број другобрачних парова	Претходно брачно стање	Година	Број другобрачних парова	Претходно брачно стање
1946			1964		
1947			1965	3	Разведен+разведена x3
1948	3	Удовац+удовица Момак+удовица Разведен+девојка	1966	2	Разведен+разведена x2
1949	5	Разведен+девојка Удовац+девојка Удовац+разведена Удовац+удовица x2	1967	1	Разведен+девојка
1950	5	Удовац+разведена x2 Удовац+удовица x2 Момак +разведена	1968	2	Разведен+разведена Момак+разведена
1951	4	Разведен+разведена x3 Разведен+девојка	1969	3	Разведен+девојка x3
1952	3	Разведен+разведенаx2 Разведен+удовица	1970	3	Удовац+удовица Разведен+разведена Удовац+девојка
1953	6	Разведен+разведенаx3 Разведен+девојкаx2 Удовац+удовица	1971	5	Разведен+девојка x3 Разведен+разведена x2
1954			1972	4	Разведен+девојка x2 Удовац+удовица Момак+удовица
1955	1	Разведен+девојка	1973	1	Разведен+разведена
1956	1	Разведен+девојка	1974		
1957	1	Разведен+девојка	1975	4	Удовац+удовица Удовац+разведена Момак+разведена x2

1958	3	Разведен+разведена Разведен+девојка Удовац+разведена	1976	1	Удовац+разведена
1959			1977	3	Момак+разведена Удовац+удовица Разведен+разведена
1960	2	Удовац+разведена Удовац+девојка	1978	1	Разведен+разведена
1961	4	Разведен+девојка x2 Момак+разведена x2	1979	4	Разведен+разведена Удовац+удовица Момак+разведена Удовац+девојка
1962	2	Разведен+девојка Удовац+девојка	1980	Овде престаје упис	
1963	1	Момак+разведена			

Број другобрачних парова и њихово претходно брачно стање, регистрованих у Месној канцеларији у Дубони од 1946-1980. године

година	Број другобрачних парова	Претходно брачно стање
1949	1	Удовац (24)+удовица(25)
1950	2	Удовац(23)+разведена(23) Удовац(30)+удовица(28)
1951	2	Разведен(28)+разведена(24) Удовац(41)+удовица(41)
1952	2	Разведен(29)+девојка(25) Удовац(62)+удовица(48)
1953	2	Разведен(23)+разведена(27) Удовац(55)+удовица(43)
1954	1	Разведен(20)+девојка(20)
1955	1	Удовац(44)+удовица(34)
1956		
1957		
1958	2	Удовац(45)+удовица(39) Разведен(29)+разведена(33)
1959		
1960	2	Удовац(34)+разведена(32) Момак(31)+разведена(26)

Број другобрачних парова венчаних у цркви светог Симеона Столпника у Дубони и њихов узраст и претходно брачно стање од 1949-1960. године. Бројеви у заградама представљају број година другобрачних супруга

Ради стицања целовитог увида у тенденције бројчаних вредности везаних за институције о којима је било говора у претходном поглављу, креирана је и следећа, синтетизована табела. Број развода за период од 1993-1998 године допуњен је евиденцијом младеновачког суда.

година	Рођења рег. у МК.	Крштења цркви у	Ванбрачно рођ.	Ванбрачно за цркву	Бракови рег. у МК.	Бракови венчани цркви у	Разводи рег. у МК.
1946	19				26		1
1947	47				52		6
1948	63	69	2	6	23		3
1949	51	45	4		22	17	
1950	41	43	1		11	7	3
1951	51	47	1	1	23	19	1
1952	39	41	2	2	16	28	3
1953	50	60	4	6	26	17	4
1954	31	41	6	2	21	22	1
1955	33	46	2	2	13	14	
1956	29	38	3	3	12	5	1
1957	15	23	3	2	8	7	1
1958	19	33	4	5	15	10	1
1959	17	24	2	4	9	3	2
1960	26	27	6	1	11	6	
1961	14	17	6	4	12	7	1
1962	10	19	3	3		9	3
1963	14	19		6	15	5	2
1964	12	13		7	13	3	1
1965	17	24	4	9	13	4	3
1966	20	18	2	10	13	4	1
1967	10	21	2	12	16	5	4
1968	10	29	6	16	16	5	
1969	12	27		16	17	1	3
1970	12	24		11	16	3	3
1971	12	21		14	14	6	4
1972	12	25	1	16	16	11	2
1973	7	26	4	9	14	8	1
1974	10	26		13	12	3	2
1975	8	19	2	9	14	4	2
1976	6	17		6	14	9	2
1977	7	21		7	9	2	
1978	4	24		17	7	4	1
1979	9	21		17	15	4	2
1980		15		11	7	2	
1981		27		16	10	6	
1982		20		13	6		
1983		11		7	4	1	1
1984		14		10	5	8	1
1985		11		7	5	4	1
1986		15		8	5	4	
1987		18		10	12	7	
1988		15		5	6	5	1
1989		17		9	13	12	2
1990		25	1	10	7	9	1
1991		20	1	7	8	5	2
1992		38		14	9	5	1
1993		16		8	10	6	2
1994		26	1	8	2	7	3
1995		22	2	7	2	2	3
1996		9	2	3	2	4	1
1997		10		3	2	4	1
1998		10	5		5	1	1

Синтетизована табела на основу података из евиденције Месне канцеларије (МК) и храма Светог Симеона Столпника, у Дубони и Окружног суда у Младеновцу

е) Конзервативизам, модернизам и жал за прошлим временима

Покушај резимирања садржаја претходног поглавља, односно, покушај давања једног сажетог, а опет исцрпног суда о савременом србијанском селу и институцијама брака и породице у њему, после свега реченог делује као прилично комплексан проблем. Разноврсност и мултивалентност процеса, ставова, идеја и дешавања просто као да непрестано упућује на ново и ново препричавање и анализирање онога што је већ речено. Но, можда ни то није лоша основа једног резимеа: „јединство различитости“, приближавање крајности, преплитање дозвољеног и забрањеног, пожељног и презреног, поистовећивање позитивног и негативног, померање граница између идеалног и реалног, јавног и приватног... На први поглед, могао би се из ових контроверзи и алогичности извести закључак о потпуном одсуству било каквог компактног система вредности и правила понашања, а свакако о одсуству оних који су у ранијим временским раздобљима представљали специфичност сеоске средине. Ово се примарно односи на чињеницу да се о савременом селу више не може говорити као о јединственој социо-економској заједници. У традиционалном друштвеном контексту, ова врста јединства условљавала је и специфично, најчешће врло компактно јавно мњење, као и санкцију за непоштовање неписаних правила понашања. Иако садржи својеврсне параметре на основу којих се може читати место неког феномена у вредносном систему, као и, за истраживање занимљиву усмену хронику села, јавно мњење у савременим сеоским условима не представља битан фактор у избору понашања и делања. Одсуство социјалног, као и економског притиска, те немогућност санкционисања непожељних акција која из претходног произилази, чине основну одлику савременог и у селу усвојеног културног обрасца, у коме као једино правило егзистира оно које сугерише потпуну слободу појединачних избора у свакој сфери живота. Но, шта се дешава са ритуалним јединством сеоске заједнице, које је такође било њена битна карактеристика? Видели смо да је једина тачка институционализованог окупљања и заједничких акција сеоског становништва остала ритуална пракса везана поглавито за празнике православне цркве. Ипак, недостатак мисионарења цркве и њеног активнијег и редовнијег учешћа у животу људи, чини остатке ове традиционалне обредности само очуваном ритуалном формом без садржајнијег уплива у приватне сфере сеоске стварности. На основу броја крштених, венчаних и опојаних наведеног у једној од претходних табела, може се приметити

занимљива правилност. Наиме, међу овим вредностима, једину стабилну тенденцију опадања, показује број бракова склопљених у цркви, док број крштених и број опојаних показују релативно променљиве тенденције, које без драстичних скокова и падова углавном задржавају сличне вредности у дужим временским интервалима, бивајући детерминисане примарно базичним демографским кретањима, а не директно идеолошким утицајима. Број венчања, међутим, представља одраз и вредности наталитета и природног прираштаја, али истовремено и чињенице смањеног утицаја цркве у народном животу. Из овога би се могло закључити да су се најрадикалније промене традиционалног друштвеног концепта одиграле управо у области брачних и породичних односа, као и полног морала. О овоме може да сведочи и пресек одговора који су мештани Дубоне дали на питање о томе шта сматрају грехом. У већини одговора на првом месту се налази убиство, затим завист, па превара и крађа док се прељуба и родоскрвни односи налазе тек на дну ове лествице. Поред тога, присутност за традиционална поимања „преступних“ полних односа и понашања која одступају од традиционалних модела, и у свакодневном „слободном“ говору и у пракси, сведоче о интезивности трансформације овог сегмента вредносног система.

Но, без обзира или управо са посебним обзиром на раније поменуте контрадикторности и немогућност дефинисања стриктних правила индивидуалних и друштвених акција, пажљивим ишчитавањем и раслојавањем изложене грађе, могу се формирати извесни модели који би требало да потпомогну стварање компактне слике о теми која је била предмет овог истраживања.

Овде треба на првом месту поменути да је међу Дубоњанима широко раширена „жал“ за неким бољим, „старим“ временима, за неком, историјски мање или више удаљеном „идилом“ сеоског живота у коме су се „људи више волели и поштовали“ и у коме су преовладавали алтруистички мотиви свакодневних делања. Генерална оскудица која је карактерисала „то“ време није реметила „лепоту“ и „једноставност“ тадашњег живљења. То је било време у коме је најважније било сачувати „чист образ“, у коме су се муж и жена, „иако се пре брака нису познавали, више волели“, у коме је брука било да се девојка „окопили“, младић напије, да се човек и жена разведу, да „учине прељубу“...За разлику од ових времена чије су врлине изгледа у неповрат изгубљене, данашњица, у очима казивача изгледа прилично суморно и безперспективно. Већина сељана наводи да централно место у систему вредности савременог сеоског живота припада новцу, те да се стога „данас све ради само ако се има користи. Нема више да се ради из љубави“. Један угледан домаћин овако

експлицира овај проблем : „Данас сви гледају само на паре. Ја нисам никада толико гледао-пара и будала неће никада да нестане, будале се рађају, а паре се праву, а ми треба да се трудимо да не буде пуно будала, а ни пуно пара.Ако човек има пуно пара-награише, а исто тако и ако има пуно будала“.

Највећи број казивача такође изражава незадовољство према начину на који се у новије време васпитавају деца. Наиме, они чак признају да и сами своју децу „терају да што више уче да би што мање радили“, што оправдавају потребом да их ослободе тешког „кулука“ пољопривредне производње. Генерална искљученост деце из свакодневних радних процеса породице, не даје, међутим оне резултате који су били циљ овог интезивног родитељског старања, те, како наводи један информант: „данас деца седе, ништа не раде, пију, фарбају косу и једва завршавају школу.“ Неке девојке, као што смо раније поменули, удајом за младића из града, успевају да измакну колотечини све презренијег сеоског живота, док њихови вршњаци дуготрајно остају заробљени у неподстицајној тежњи за урбаним животом. У очима сеоске омладине, град егзистира као синоним разноврсних могућности забаве и разоноде, што се уосталом све више прокламује као мерило квалитета живота уопште, док се код њихових родитеља среће амбивалентан однос према животу градске цивилизације. Они, наиме, са једне стране за своју децу, као најбоље решење виде урбану перспективу, док са друге, што је такође поменуто, град за њих представља симбол нових вредности, различитих од оних „идеалних“, које су садржане у „традицији“ српског верског и националног бића. Но, до експлицитног садржаја појма традиције, као и историјског контекста за који се она везује, тешко је доћи. Параметри на основу којих се он одређује зависе углавном од узраста појединца. Тако, припадници најстарије генерације Дубоњана, дакле они рођени током прве и почетком друге четвртине двадесетог века, о неким институцијама народног живота говоре да их се и они сами сећају само из приче. Таква је на пример ситуација са случајевима снахочества и провере невиности нове младе. Када је реч о другим категоријама брачног и породичног живота, њихова регулација сведочи о високом нивоу патријархалне свести и присуства традиционалних образаца у овој старосној групи. Ови најстарији Дубоњани, као и њихови први потомци о том времену говоре као о „златном“ добу живота српског села. Дубонска омладина као и млађе генерације њихових родитеља, време „живе традиције“ смештају у прве послератне године (Други светски рат), када је, по мишљењу неких почела свесна и намерна, од стране комунистичке идеологије подржана акција уништавања аграра. У оцени савременог

стања скоро сви су једногласни да је „данас све нестало. Све се изгубило и пропало.“ Ипак, посебну занимљивост везану за дефинисање овог појма представља чињеница да је, без обзира на историјски период за који поједини казивачи везују постојање „традиционалих“ модела, њихов садржај мање-више исти. Ово се посебно односи на категорије полног морала и регулисања брачних и породичних односа. Разговор са млађим дубонским нараштајима показао је да код њих постоји амбивалентан однос према „традицији“. Док је само половина анкетираних осмака дала одговор на питање шта је то традиција, сви су се позитивно изјаснили у вези са потребом њеног чувања. У поменутих одговорима традиција је дефинисана као: „*нешто што треба чувати*“, „*обичаји у породици*“, „*стари обичаји*“, „*кад неко нешто ради по својим веровањима*“, „*слава*“, „*нешто чега се морамо придржавати*“, „*преношење породичних обичаја са колена на колена*“ и „*стари обичаји који су се очували до данас*“. Са друге стране, млади се често о традиционалним обичајима изјашњавају као о нечем „*глупом*“ и „*непотребном*“, на шта треба пристати (када је реч о свадбеним обичајима) само да би се удовољило родитељима.

Но, било како било, на основу сакупљених одговора и комплетне грађе, у размишљањима, ставовима и свакодневном животу савремених Дубоњана може се констатовати постојање неколико образаца чије разграничавање представља олакшицу у „читању“ друштвене стварности овог села. Овде треба издвојити тзв. „традиционални модел“ у коме су садржани мање или више апстрактни ставови о томе „како је било некада“, као и реална сећања казивача из старијих генерација о појединим категоријама везаним за тему овог истраживања. Поред овог модела може се исконструисати и својеврсни „идеални“ модел, састављен о ставова савремених сељана о пожељном имицу одређених појава. Иако се овај образац у много чему поклапа са претходним, разлике које између њих постоје сведоче о процесу трансформације идеалтипских модела система вредности. Осим ових, мање или више „виртуелних“ образаца може се формирати и један реално постојећи модел који се односи на реалне ситуације и начине решавања и одношења према одређеним појавама. Неке од овде испитаних феномена су регулисани и позитивним законима, па се тако упоредо са претходним може посматрати и вредносни модел сугерисан од стране званичних законодаваца. Ради прегледнијег праћена сличности и разлика, те динамике историјског и идеолошког процеса током кога су били формиран, поменути модели су изложени у табели која следи.

категорија	1. Традиционални модел	2. Идеални модел	3. Законом прокламовани модел	4. Реални модел
1. правила друштvene и унутарпородичне стратификације	Економска и друштвена моћ у рукама мушкараца; жене правно изједначене са децом; настарији чланови породице уживају посебан углед и у јавном и у приватном животу	Равноправност свих, али „да се зна, ко коси, а ко воду носи“.	Друштвена брига о породици највише подразумева заштиту жена и деце; изједначавање мушкараца и жена у политичким, имовинским и другим правима; акцентовање дечијих права	Мушкарци управљају покретним и непокретним имањем. Жене држе новац. Губи се значај јавне сфере; маргинализација „треће генерације“; старачка домаћинства; у вишегенерацијским породицама, најстарији мушкарци још увек уживају значајан углед; центрирање пажње на децу; веће учешће и жена и старије деце у договарању и одлучивању
2. Подела послова унутар породице	Сви су укључени у радне процесе; постоји подела послове на мушке и женске; кућни послови су искључиво женски; деца су од малих ногу укључена у рад на имању.	Не постоје мушки и женски послови, али ипак мора да се зна ко обавља дужности у домаћинству; Ослобађање деце тешких земљорадничких послова; преузимање одговорности руковођења имањем од стране најстаријег сина; останак потомака, посебно мушких на имању.		Не постоје послови који су искључиво мушки, али постоје они који су искључиво женски-домаћички послови; у ванредним ситуацијама мужеви раде неке „женске“ послове; деца, посебно женска због школовања не раде на имању, осим преко рапста; незаинтересованост младих да преузму руковођење имањем;
3. Положај жена	Погледај у поље 1/1; репродуктивна функција-централна.	Жена (супруга) не треба да буде запослена. Потребнија је у кући, због деце и домаћинства. Жене би волеле да се запосле због промене и виђања са људима ван своје породице и села. Жене су еманциповане; оне држе новац и њиме управљају. Главна улога жене је да рађа;	Погледај у поље 1/3. Насиље у породици је кривично дело; Породичним законом из 2005. први пут се пружа конкретна заштита злостављаним женама, изопштавањем насилника из породице.	Мали број жена запослен ван пољопривредног имања и то само међу женама млађих генерација; репродуктивна функција-централна; рађање се ограничава; новац најчешће стоји код „газде“, а жене имају оно што успеју да уштеде од продаје на пијаци; већа слобода кретања, које сеоске жене практично и не користе; ретко где иду без мужа; немају возачке дозволе; већа слобода у опхођењу према мужу и другим мушкарцима; чести случајеви унутарпородичног насиља чије су жртве најчешће жене; немогућност издвајања насилника из породице; минимално

				повећање могућности разведених жена и самохраних мајки.
4. Положај ћерке	У родитељској кући ћерке имају право да добију девојачку спрему и изврстан мираз. Ћерке не наслеђују непокретну имовину; Женска деца од малена спремају спрему и учествују у осталим пословима у домаћинству и на имању. Након удаје, могућност повратка у родитељски дом је минимална.	Жена треба да има „своје парче хлеба“ у смислу да треба да буде запослена; школовањем женске деце повећавају се њихове могућности за вертикалну социјалну мобилност; побољшава се и њихов статус у будућем браку и у случају његовог неуспеха; сваки родитељ треба да прими назад своју ћерку услед евенуално неуспелог брака, са дететом или без њега. Сестра ретко тражи свој део имања од брата.	Мушка и женска деца су изједначена у наследним правима.	Женска деца су поштеђена тешких послова на имању, чак више него мушка; чешће се школују; ретко остварују већу вертикалну мобилност од својих мајки; не настављају школовање после средње школе, а често не успевају да комплетирају ни овај ниво образовања; повећан је број родитеља који би примили или су примили назад ћерку која је напустила брачну заједницу, али још увек има оних који то не желе. Повећан број сестара које траже свој део имања или исплату након смрти родитеља; у породицама где нема мушке деце ћерки се „доводи“ муж;
5. Положај сина	Мушка деца наслеђују имање; мушка деца се више желе од женске; синови од малена укључени у радне процесе на имању; ако се неко шаље на школовање онда су то мушка деца; потенцирана економска и ратничка улога мушкарца	Сестра не треба да узме свој део имања од брата; „Син ти је све и свја“. Они су „узданице“ које треба да преузму управљање имањем и продуже породично име; „бабине и дедине јуначине“ и татине и мамине „мушкарчине“. Потенцира се полна улога мушкарца. Отац се око свега договара са својим најстаријим сином.		Мушка деца наслеђују имање; сину се родитељи више радују. Дечаци ређе настављају школовање после основне школе; младићи често имају возачке дозволе и допуштење од оца да користе ауто. Син је пред оцем слободнији, него што је случај у старијој генерацији; уколико се школују, ни синови не помажу много на имању; „касно устају, фарбају косу, носе минђушу и иду по кафићима“; највећи проблем је оженити сина.
6. Положај деце	Иако се сматрају даром од Бога, деца заузимају најниже место на лествици друштвене хијерархије; однос са оцем и старијим мушкарцима је ритуализован, и на дистанци; пред оцем се не пуши, чак ни када „деца“	„Родитељ треба да зна са ким иду његова деца и шта раде“. Уверење родитеља да између њих и деце нема никаквих тајни. „За децу се живи и ради“	закон повећава права малолетника на самостално одлучивање и раполагање новцем, сопственим имањем и телом; Млађи малолетник узраста 14 година, може самостално да одлучи о	Сва деца се школују; породица је центрирана на децу; велика слобода у опхођењу деце са родитељима, посебно са оцем- у поређењу са традиционалним моделом. Нема случајева малолетне деликвенције, али има случајева злостављања деце, углавном од стране оца или очуха. Деца имају велику

	поодрасту;		ступању у сексуални однос; Породични закон из 2005. – малолетник узраста 15 година може самостално да донесе одлуку о медицинској интервенцији.	слободу кретања и доста слободног времена, али мало садржаја са којим би га испунили. У последње време омладина више пије, а учестала је и употреба марихуане; смањена брига о њиховом кретању, а повећана о комодитету, хигијени и средствима која значе престиж међу вршњацима.
7. положај мушкараца и однос мужа и жене	Погледај поље 1/1. Јавни однос мужа и жене је у потпуности дистанциран; жена је скучена у слободи говора, кретања и одлучивања; немогућност самосталне егзистенције жене; деца, услед развода најчешће остају са оцем. Изражено „трпљење“ различитих услова живота и односа, понајвише због деце.	„Ми се о свему договарамо“. Жена треба да има извесну самосталност. „Жене су еманциповане“. Човек треба да „пусти“ жену и да је „слуша“, али само „донекле“. Жена треба да поштује мужа, јер ако она не поштује, неће га ни деца поштовати. Жена може да „оде на пиће“ са другарицом, али не и са другом.	Погледај поље 1/1 и 3/3. Деца се додељују оном супружнику који на бољи начин може да одговори развојним потребама детета.	Данас родитељи уче децу, посебно женску да не треба ништа да трпе-ако им се не свиђа свекрва, муж, кућа, треба да напусте. Жене углавном нису економски самосталне. Постоји већа блискост и слобода у опхођењу мужа и жене. Тај однос је ослобођен ритуалне понизности која је карактерисала традиционални модел, али је далеко од партнерства. Ипак, с обзиром на „дефицит“ женског становништва на селу, као и повећане законске могућности, њен положај је генерално бољи. Проблем породичног насиља у коме су жртве жене. Једини „зид“ мушке моћи- физичка сила. Деца се чешће него раније додељују мајкама.
8. правила „брачног тржишта“	Правило сениората при склапању брака- прво се жене, одн, удају старија браћа и сестре; при избору је битан углед породице и социјално-економски положај у широј заједници; претходно брачно стање условљава, односно сужава избор, па најчешће „свако налази пара према себи“. „Бекрије“ су на	Код младих присутан став да соци.економски фактори при избору нису битни; битна је љубав; ако је младић имао предбрачна искуства, онда нема права да тражи чедну девојку. Старији кажу да „свако налази пара према себи“.		Најчешће иде девојка за младића, удовац за удовицу или разведену и обрнуто. Случајеви да је девојка отишла за удовца и обрнуто или, мада теже момак за разведену или обрнуто, повезани су са млађим узрастима категоријама. Старија удова и разведена лица, по правилу склапају брак између себе. Недостатак девојака на селу, ублажава ова правила.

9.узраст за брак	лошем г ласу. Рани бракови, осим економске имају и функцију стављања „младачких страсти“ и нагона у легитимне оквиру. Узраст ступања у брак 17-22 године за жене и 18-25 за мушкарце; мушкарци се жене пред одлазак у војску; на основу постојеће евиденције у црквеним књигама-релативно мали проценат малолетничких бракова	За девојке 20-25, за младиће 25-30 год. Адолесценти, као и њихови родитељи сматрају да је боље да се у брак уђе нешто касније него што су то они учинили.	Прописан је најнижи, али не и највиши узраст за склапање брака; малолетник испод 16 година старости не може склопити правно ваљан брак; разлика у годинама није брачна сметња	Реалан узраст се није много променио у односу на традиционални модел-види поље 9/1, посебно за девојке; око четрдесет нежењених момака узраста 25-40 година; смањење броја малолетничких бракова, или смањење пријављеног броја малолет. бракова што може бити и у вези са порастом невенчаних бракова
10. брак	Једини логични след живота појединца након периода адолесценције; склапа се између младића и девојке који се често не познају; људи су се више волели иако се нису познавали; брак је света тајна која се легализује у цркви; основна функција брака је рађање деце; наглашена је и економска функција.	Брак се склапа из љубави; његов смисао је међусобни однос супружника; ако се млади воле треба да се узму чак иако се зна да неко од њих не може да има порода;	Брак је врста уговора; склапа се пред државним властима-обавезно, а пред црквеним факултативно; наглашена је слободна воља супружника за склапање брака; ванбрачна заједница ужива исти статус као брачна; законом се регулишу само имовински односи супружника и додела деце услед развода; морална страна односа је нормирана, али без односне санкције.	Брак је део животне колотечине; девојке га гледају као усуд у коме ће ретко која успети да остави своје младачке снове; основна функција брака је рађање деце; млада и младожења се познају од раније и брак се склапа по личним афинитетима; наглашена је економска функција брака, посебно када је у питању женидба сина који треба да остане на имању; опадање значаја легалне форме брака.
11.невенчано живљење	Ретко је било да девојка „остане“ пре свадбе; невенчано живе малолетни супружници, затим када је изостао благослов девојчаних родитеља за удају, па се чека на помирење и другобрачни;	Најбоље је када се венчају; невенчано живљење је ризик	Ванбрачне заједнице производе иста правна дејства као и брачне; ванбрачном се рачуна заједница која је трајала дужи временски период и/или у којој су рођена деца.	Брак почиње када почну да „живе“ (заједно); венчање и свадба се одлажу због малолетности, недостатка благослова девојчаних родитеља и из економских разлога. У новије време одлаже се и без неког посебног разлога, што је вероватно последица смањења значаја правне форме брака; и

	иако се сматра да брак почиње кад почну да „живе“, о невенчанима се прича са осудом; могућа функција невенчаног живљења је „проба“ жениних репродуктивних способности; ипак, није било оних које су напустиле ову невенчану заједницу, иако је било бездетних; уколико би напустила, шансе за нови брак су биле мале.			данас се говори да је овај брак „проба“, мада нема случајева његовог раскида.
12.услови за склапање брака: дозвољени и недозвољени степени сродства; родоскрвни односи	У народу се сматра да не треба да се узимају сродници до деветог колена побочне линије крвног сродства; о овоме се строго води рачуна; из оваквих односа се рађају наказна деца и они представљају проклетство и за будућа поколења. Било је прекршаја забрана између побратима и посестрима. Везе духовног сродства, као што је кумство, најстроже се поштују; случајеви снахочества се памте само из приче, као ретке и патолошке ситуације.	Исто као и у пољу 12/1.	Законом је прописана апсолутна забрана узимања сродника у правој узлазној и силазној линији крвног сродства, а у побочној до четвртог колена, али са могућношћу диспензације (могућност брака између деце рођене браће и сестара)	И данас се пази на забране узимања у одређеним степенима сродства; многопрепричавани случај о дуплом венчању-два брата за две сестре изазива различита реаговања-од равнодушности и допуштања јер није оскрнављена крвнородничка веза, до осуђивања због мешања улога у односу на потомство. О појединим и ретким случајевима снахочества се прича са презиром и потпуним неодобравањем.
13. родитељски благослов	Услов будуће брачне среће; родитељи се и договарају око брака; деца могу да не пристану, али обично пристају; ако дође до неслагања девојка „одбегава“.	Родитељ не треба да тера своје дете да пође за „недрага“, али мора да зна са ким иде и шта ради; треба да постоји договор; већина анкетираних осмака одговорила је да ће питати родитеље за мишљење, када избор брачног друга	Родитељско допуштење није брачни услов; нико не сме приморати супружнике на брак.	Млади углавном сами одлучују о будућем брачном другу; у време њихових родитеља, родитељски благослов је још увек био веома битан; ипак, син је и даље у ситуацији да теже може да се оглуши о родитељске савете него ћерка, која, уколико родитељи

	Правих отмица се не сећају.	буде дошао „на ред“.		нису задовољни њеним избором „одбегава“. Доста је случајева „одбегавања“.
14. предбрачни односи	Предбрачних односа нема; они се сматрају срамотом и уколико се рашчују представљају озбиљну сметњу будућих шанси на брачном тржишту; ово се посебно односи на девојке; само се из приче сећају да је постојао обичај провере постеље након прве брачне ноћи.	Преовлађује став да је боље да девојка нема предбрачне односе, посебно када се ради о питању којим се третира лични однос; младић који је имао предбрачне односе, нема право да тражи чедну девојку; за девојку која преузме иницијативу у овим односима каже се да је „нико неће, па се сама нуди“.	Недевестеност невесте није брачна сметња, чак иако је унапред била договорена.	Младићи и девојке често имају предбрачне односе; дуги периоди забављања; девојке често трудне улазе у брак; честа промена партнера; ипак се о девојкама које нису усвојиле овај „савремени“ начин помашања говори са пијететом. Девојке раније ступају у односе него младићи; Генерални је став омладине, као и млађих супружника да је боље да се има неко предбрачно искуство.
15. ванбрачно рађање	Бивало је девојака које су се „окопилиле“, али изузетно ретко; гледане су са презиром, а њихове животне могућности су биле сасвим сужене; из приче се сећају да је било чедоморства; ово је на нивоу претпоставке о томе како је у време када „није било ни лекара ни лека“ решаван проблем нежељене деце; усмена хроника не памти да је негде пронађено неко уморено дете. Помињу се „бабе“ које су вршиле „трљање“ и тако трудницу ослобађале нежељеног плода. Често су се и сам њихови родитељи одрицали ових „грешница“. Вршен је притисак на младића да призна дете;	У селу нема да девојка ванбрачно роди; данас се то решава на други начин. Родитељи треба да прихвате своју ћерку која ванбрачно роди; сви родитељи су убеђени да се њиховом детету то не може догодити; врши се притисак на младића који је отац детета; он треба да призна то дете и да помаже његово издржавање чак иако неће да живи са њим. Генерални је став да девојка треба да абортира у оваквом случају, а уколико се ради о сопственом детету, овакво решење се не прихвата од стране свих испитаника. „Абортус је противзаконит, а рођење је законито, али је срамота“.	Ванбрачна деца су изједначена у свим правима са брачном-ОЗОБ-у, само према у односу на своје родитеље, у ЗБПО- и у односу на друге сроднике. У судској пракси, у Србији чедоморство у последњих десет година двадесетог века јавља као „привилеговани злочин“.	Зна се за свега неколико случајева да је девојка родила, мада казивачи сматрају да данас тога има више него некад. Родитељи девојке врше притисак на младића који је отац детета; судбина девојке која је родила није више тако безизлазна; има неожењених, а престарелих момака који би пристали да се с њом ожене; у неким случајевима родитељи подржавају и помажу ћерки да изврши абортус, у неким је се одричу, а у неким је прихватају са дететом; случај да је девојка „продала дете негде у Немачку“; случај да је девојка оставила дете у дому, а њој се узгубио сваки траг.
16. планирање	Деца су	Деца су „Благослов	Резолуција о	Сви истичу да су деца

породице и контрола рађања	„благослов божији“. Породица се не планира; рађа се онолико деце колико је „Бог дао“. Најстарије генерације-рођене у првој половини двадесетог века, имали су по троје, четворо и петоро браће и сестара. Они сами почињу да ограничавају рађање, свдећи га на двоје, ређе троје деце. До правне легализације абортуса, намерни побачај врше „бабе“ методом „трљања“. Абортус је грех.	Божији“. „За њих се живи и ради“. „Деце није никад много“. Породица мора да се планира. Данас деца имају веће захтеве него раније, а и велика је криза. „Свака жена треба да роди колико може.“ „Свака жена треба да роди колико хоће“. „Не може ни жена да рађа не знам колико“. Као идеални број јавља се двоје и троје деце. До абортуса не треба да дође, али, „ако се баш деси...“ „Абортус припада удатим женама које су завршиле са рађањем“. Абортус је грех.	планирању породице; намерни побачај законом одобрен 1974. године; до тада је био одобрен „само ради заштите здравља“, а од тада је „забрањен само ради заштите здравља“. Породични закон, 2005-особа стара 15 година може смостално да донесе одлуку о медицинској интервенцији.	„благослов Божији“. Ретко која породица има више од два детета; уколико се прво роди мушко дете, често се више и не рађа; већина удатих жена, различитих узрасних категорија, признаје да је имала абортус; такође гећина казивача признаје да је раније било мање услова за подизање деце него данас, а опет је деце било више.
17. прељуба	„Тога је било вазда, али није тако да се зна, као данас.“Гора је женина прељуба од мужевљеве. Спомиње се установа „брачног помоћника“, али то не називају прељубом. Због прељубе се не разводе. Прељуба је грех.	Муж може да опроси ако види, али не и ако чује. Треба људи да опрости „кроз разум“. Не треба због тога да се разводе, то су само авантуре. То човек себи не треба да допусти. Ако породица не трпи онда то није тако страшно, није грех. Млади сматрају да је прељуба узрок за развод, али треба опростити „ако је то било само нешто успут“.	Прељуба је бракоразводни узрок, без обзира на то који је од супружника починиоц.	Прељубом се сматра сваки „преступни“ однос из домена полног морала. О прељубама се много прича и сви тврде да данас тога има много, посебно са женске стране. Ако је жена економски добростојећа, мужеви „затварају очи“. То се ради из досаде и недостатка међусобног поштовања. Због прељубе се разводе-примери некада богатих домаћинстава која су пропала због овог проблема. Село о томе прича
18.развод	Једини прихваћени разлог за развод је бездетност. Било је развода, али врло мало. Деца су остајала у очевој кући.	Због деце треба све истрпети и остати заједно. Треба да се разведу, ако немају деце;	При разводу се не разматра кривица било ког од супружника. Она се евентуално узима у обзир у вези са додељивањем деце једном од родитеља.	Као најчешћи наведени узрок развода је „несагласност“ нарави и „неподношљивост заједничког живљења“. Реални разлози су насиље, прељуба, бездетност. Број развода не показује битније промене, али у односу на број склопљених бракова, проценат развода расте. Деца се у подједнаком броју додељују оцу односно мајци.
19. удовиштво	Афирмативан	Ако удовица има		Удови се најчешће

	<p>став према удовицама које се нису преудале. Удови су се најчешће удавали, односно, женили. Жене су остављале децу у мужевљевој кући, а неке су их остављале код својих родитеља.</p>	<p>децу из првог брака, не треба да се удаје него да остане са децом; удовац треба да се ожени да би имао помоћ у подизању деце.</p>		<p>удају, односно жене; жене ретко поведу децу у нови брак; деца коју одгаја маћеха гледају се са сажалењем; уколико су старији, удови региструју нови брак само због регулисања имовинских односа након смрти једног од њих; често живе и невенчано.</p>
--	---	--	--	---

Поступна анализа изложене табеле упућује нас најпре на поређење традиционалног и идеалног модела појединих феномена. Иако је садржај идеалног модела често вишеслојан, те се као такав налази између традиционалног и реалног, занимљиво је приметити у којим пољима постоји његово веће, односно мање поклапање са традиционалним. Највеће разлике између ова два обрасца могу се уочити у вези са другом, четвртном, шестом, седмом, деветом, десетом и тринаестом категоријом у табели, дакле у вези са поделом послова унутар породице, положајем деце, а посебно женске, положајем мушкарца и односом између мужа и жене, узрастом за брак и схватањем функције брака и услова за његово склапање. Код осталих наведених категорија, односно у вези са правилима друштвене стратификације, положајем жена, положајем мушке деце, правилима брачног тржишта, невенчаним живљењем, сродничким односима као брачном сметњом, предбрачним односима, ванбрачним рађањем, планирањем породице и контролом рађања, прељубом, разводом и удовиштвом најчешће се налази веће или мање подударане традиционалног и пожељног модела. Са друге стране, разлика између идеалног и реалног модела је уочљива кад се ради о правилима друштвене и унутарпородичне стратификације, положају жена, односу између мужа и жене, предбрачним односима, ванбрачном рађању, прељуби, разводу и удовиштву. Традиционални и реални модел поклапају се када је у питању положај мушке деце у породици, правила брачног тржишта, узраста у коме се у просеку склапају бракови, схватању основне функције брака и строгих правила забране родоскрвних односа. Иако већина ових поклапања као ни разликовања није апсолутна, посебно када се ради о идеалном моделу који често садржи и елементе традиционалног и елементе савременог, односно реалног одношења према наведеним категоријама, на основу њих се могу донети извесни закључци. Мислим да је на првом месту занимљиво приметити значајно присуство елемената традиционалних образаца у пожељним вредностима везаним за поједине феномене, као и њихово не тако значајно присуство у реалном животу. Са друге стране, значајно је и поклапање идеалних и реалних модела, што поглавито указује на трансформацију и нестајање традиционалног система вредности и укључивање села у глобалне друштвене процесе. Чињеница да се највећи број поклапања традиционалног и идеалног и истовремено разликовање идеалног и реалног модела налази код категорија пуног морала, сведочи о напред већ наговештеном закључку. Наиме, идеје и процеси који су се дешавали и на глобалном и на локалном плану у Југославији и Србији током друге половине двадесетог века,

понајвише су утицали на трансформацију полног морала, а тиме и институција брака и породице. Ипак, овде се мора поменути и чињеница поклапања традиционалног и реалног модела у неким категоријама, која упућује на још увек постојећи конзервативизам сеоске средине, као и економску основу његове егзистенције. Ово је видно код схватања репродукције као основне функције брака и узраста за његово склапање. Стабилну вредност, односно поклапање традиционалног, идеалног и реалног обрасца показале су само категорије које се односе на улогу, положај и статус мушке деце у сеоској породици, правила брачног тржишта и забрану родоскрвних односа.

Одступање идеалних и реалних образаца од традиционалних у појединим категоријама је, може се рећи, мање-више очекивана појава. Она је логична последица глобалних процеса модернизације и трансформације традиционалног друштва. Такође не чуди ни одступање реалних од идеалних образаца, јер потоњи често представљају из различитих разлога тешко оствариве појединачне или колективне идеале, или једноставно нереалне, „романтичне“ представе од стварном животу. Оно што, међутим, иницира посебна питања јесу ситуације у којима се срећемо са поклапањем традиционалних и идеалних, а одступањем реалних модела третирања појединих феномена. Ово је посебно изражено у вези са категоријама полног морала, као што су невенчано живљење, предбрачни односи, ванбрачно рађање, планирање породице и контрола рађања, прељуба и развод, али и са положајем жена.

Покушај тумачења овог феномена, налаже нам да се још један пут вратимо на проблем поентирања главних тачака промене у животу савременог села. Оне су се појавиле као последица свеобухватних и поменутих економско-политичко-идеолошких трансформација, а саме су биле узрочник нових промена на локалном нивоу. Мислим да основну констатацију у овом контексту представља запажање о губљењу значаја јавне сфере сеоског живота и оних њених елемената који су у традиционалном културном обрасцу представљали основу сеоског заједништва и међузависности његових житеља. Као најбитније импликације ове промене могу се навести следеће: а) недостатак санкције, односно начина на који је у традиционалном контексту третирано понашање које је угрожавало опстанак заједнице и опште усвојеног система вредности; б) промена положаја и улоге мушких чланова заједнице. Осим опадањем значаја јавне сфере сеоског живота ова промена је била условљена и процесом еманципације жена. Њиме је економска моћ која је до тада припадала искључиво мушком делу популације постала доступна и женама, чиме су, макар и формално, отворене нове могућности у избору модела међуполних односа и понашања. Кажем, *макар и формално*, да бих

скренула пажњу на чињеницу да се о дубонским супругама и женама уопште не може говорити као о онима које су у пуном смислу те речи еманциповане. Но, мислим да је то опаска која би се могла применити да највећи број жена у савременом србијанском друштву, без обзира да ли се ради о сеоској, градској, високо или просечно образованој женској популацији. Наиме, параметар промене положаја дубонских сељанки није ни њихова запосленост, ни партиципација у расподели економске моћи, ни њихова (не)реална могућност економске и друге самосталности, већ управо промена улоге и статуса њихових супруга. Они више нису ни репрезенти своје породице у јавности, ни њени ексклузивни издржаваоци, ни браниоци, па Дубонке, иако вишестеструко оптерећене новом унутарпородичном стратификацијом, показују знатан степен „ослобођености“ од традиционалног женског имиџа. Разградња ауторитета мушкарца, супруга и оца логично је довела и до промене положаја деце, посебно женске, у сеоској породици, што представља следећу битну тачку трансформације традиционалних друштвених оквира. Занимљиво је да су категорије код којих се реалност не поклапа ни са пожељним ни са традиционалним моделом, углавном оне које су повезане са промењеним понашањем жена односно девојака. Наиме, иако невенчано живљење, предбрачни односи, ванбрачно рађање, планирање породице, прељуба и развод представљају феномене чије постојање, по логици ствари подразумева актере оба пола, оно што реални модел разликује од претходна два је учесталост ових појава којима је непосредни узрок наведена промена понашања женског дела (сеоске) популације. Посредни узрочник овог процеса је, као што је већ речено промена положаја мушкараца и у породици и у широј заједници, али и још једна појава коју овде треба поменути. Разградња традиционалног модела унутарпородичних односа довела је до ерозије родитељског ауторитета. Потоња је била потпомогнута утицајима „спољног“ света, тј. глобалног друштва које у савременом контексту више не представља одраз модела породичних вредности, него систем за себе, у многоме различит од првог. Прецизније говорећи у модерном друштву, породица више не представља „друштво у малом“, већ заједницу која се све више налази у процепу између мање или више традиционалних вредности и захтева савремене културе. У таквој, као и у ранијим ситуацијама, породица и даље представља огледало друштвене стварности, али она својим вредносним моделима све мање може да утиче и на понашање које ће изабрати њени чланови и на формирање вредносних модела глобалног друштва.

Овакав уплив спољног света у (сеоску) породицу омогућен је понајвише, у првом делу студије описаним, захватима економске политике, којима су трајно

нарушене основе аутархичности и самодовољности сеоске и породичне привреде. Међутим, ова промена материјалне основне дотадашњег живота аграра не би сама по себи могла да буде довољан разлог за тако радикалну трансформацију вредносних система каква се унутар њега десила. Ова констатација се чини посебно логичном када је реч о наведеним категоријама полног морала које ни у традиционалном ни у савременом концепту нису директно везане за економским опстанком заједнице. Може се зато рећи да су промене које су се десиле унутар ових институција биле примарно духовног карактера, те да је њихов правац понајвише био условљен насилном или добровољном атеизацијом и секуларизацијом друштва. Овим процесима су трајно (мада не и неповратно?) укинута апсолутни вредносни репери који би у савременом контексту могли да понуде једино солидно оправдање за одржавање традиционалних и пожељних модела полног понашања.

Овде, дакле, желим да изнесем тврдњу да се религија, односно њено одсуство, а не економија јавља као кључ за разумевање процеса настанка модерног друштва у Србији, што ћу покушати још једном да поентирам у закључном поглављу.

IV ЗАКЉУЧАК или БРАК И ПОРОДИЦА У СРБИЈИ НА УДАРУ ИДЕОЛОГИЈА

У првом делу студије приказани су различити друштвени процеси и идеје који су имали утицаја на институције брака, породице и полног морала у Србији током друге половине двадесетог века. Видели смо да су се током овог периода под паролом прогреса и модернизације прожимала два основна тока у чијим оквирима се одвијала изградња савременог друштва Србије. Идеолошки ниво трансформација са једне стране, односио се на, најсажетије речено, укидање сваке врсте ауторитета – од земаљског до божанског, док су „практичне“ (оипљиве) промене биле најизразитије на пољу економије и генерално, материјалне основне друштвеног живота. У потоње стога можемо сврстати процесе индустријализације и урбанизације који су били потпомогнути описаним захватима економске и правне политике (према селу), док у прве спадају процес атеизације и секуларизације друштва, подруштвљавање породице и еманципација жена и деце. Што се тиче основних закључака до којих смо дошли на основу теренског истраживања, они се практично могу применити и на глобалном друштвеном нивоу. То је уосталом и поентирано као циљ, на самом почетку ове студије, када смо нагласили да савремено село треба посматрати као изолован и синтетизован пример општих друштвених токова. Набројаћемо, стога овде, таксативно, још једанпут главна исходишта горе наведених процеса и идеја.

1) Основна тачка трансформације традиционалног друштвеног концепта тиче се промене односа јавног и приватног, односно губљења оног значаја који је јавна друштвена сфера имала у поменутих оквирима. Главне последице ове промене биле су а) недостатак или губљење санкције за друштвено неприхватљиво понашање и б) промена положаја и улоге мушких чланова заједнице, која је и сама имплицирала б1) промену положаја деце и промену, не толико положаја, колико понашања жена.

2) Последице дешавања наведених под првом тачком најтранспарентије су биле управо у сфери брачних и породичних и односа и полног морала и то у оним њиховим сегментима који су повезани са промењеним понашањем жена, односно, девојака.

3) Ово спољашње и унутрашње преструктурирање довело је до тога да у савременом друштву у Србији, породица више не представља „друштво у малом“, већ заједницу која се све више налази у процепу између мање или више традиционалних

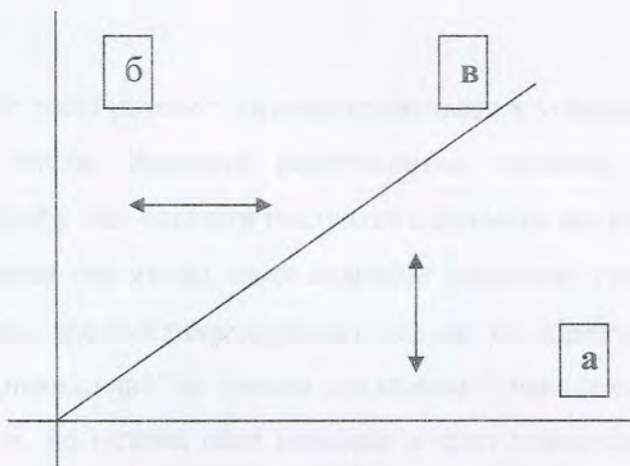
вредности и захтева савремене културе. У таквој, као и у ранијим ситуацијама, породица и даље представља огледало друштвене стварности, али она својим вредносним моделима све мање може да утиче и на понашање које ће изабрати њени чланови и на формирање вредносних модела глобалног друштва.

Питање које се мора на крају поставити је питање које се практично намеће од самог почетка и које би требало да буде основа сваког антрополошког приступа проучавању људског друштва, а то је: зашто су наведене идеје и процеси, који су начелно били спровођени у циљу хуманизације и демократизације друштва и добробити његових припадника, резултирали крајње неповољним психо-социо-демографским кретањима, описаним у сваком појединачном поглављу ове студије?

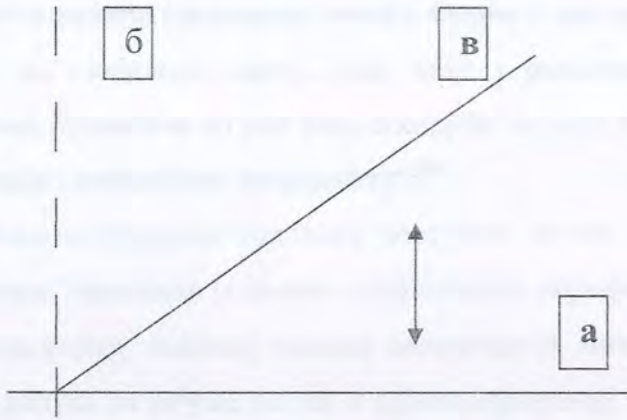
Жеља да одговоримо на ово питање враћа нас на више пута помињану, а до сада недовољно експлицирану, *хоризонталу*, и *вертикалу* људског постојања.

Покушајмо, наиме, да свеукупност људског постојања замислимо као координатни систем, у коме се у нултој тачки срећу видљиво и невидљиво људског живота. Хоризонталу (**а**) замислимо као графички приказ историјског времена, са свим „видљивим” творевинама које карактеришу људско друштво сваке ере: економија, социјалне установе, политичко уређење, правна регулатива, обичаји, технологија, материјална добра... а вертикалу (**б**) као онај невидљиви део стварности који одвајкада постоји као најуниверзалнија одлика људског друштва. Под овим мислим на тежњу ка трансценденцији реалности која је током историје цивилизације најчешће била институционализована у различитим религијским и верским системима, али и у „личној вери“ појединца. Примедба оваквом структурирању стварности могла би се односити на чињеницу да су вредности вертикале током историје људског друштва често и саме биле условљене „хоризонталним“ садржајима одређених историјских периода, као да у овом односу важи и обрнута условљеност. Због тога треба рећи да се стварност непрестано „ствара“ и одвија између ове две димензије, а основну разлику између њих не представља толико критеријум опипљивости колико чињеница и уверење о њиховим крајњим исходиштима. Наиме, оно што вертикални ток чини посебним јесте усмереност његових вредности ка трансцедентном, које историјском (хоризонталном) току даје виши смисао; јер, док су сегменти хоризонталног времена већ по својој природи ограничени и коначни, у вертикалној димензији је оличена вечита људска тежња ка савладавању једине преостале тајне, тајне смрти, те победи над законима који владају хоризонталном људском историјом. Начини и принципи

уређења институција друштва и односа његових чланова, идеје, идеали и вредности на основу којих се формирају специфични културни обрасци, одувек су се налазили под утицајем садржаја обе наведене координате, па се, ради оперативности овог закључка, у поменути систем може увести и својеврсна дијагонала (В), чија садржина представља рефлексију садржаја основних координата. У овом „међупростору“ налазе се и институције брака, породице и полног морала које представљају тачку посебно транспарентног прожимања ових, различитих нивоа стварности.



Иако су се одвијали упоредо са свим осталим процесима који су се дешавали у Србији током друге половине двадесетог века, атеизација и секуларизација друштва су, истовремено представљали и њихову основу. Обезвређивање, негирање и најзад брисање религијских садржаја из свакодневног живота, практично је значило укидање вертикале људског постојања. Тиме је и институцијама друштва формираним унутар овог виртуелног координатног система, одузет њихов сакрални карактер, те су односи унутар дијагонале заиста постали рефлексија искључиво хоризонталне људске историје, а примарно економско-политичко-технолошких процеса савремене цивилизације.



Из свега реченог логично произилази и усмерење, али и ограниченост савремене научне мисли. Изразити рационализам, односно, захтеви за „објективношћу” и доказивошћу као основни постулати савремене науке скоро по правилу условљавају и једносмеран ток мисли, па се садржаји вертикале тумаче искључиво као нешто што је условљено вредностима хоризонтале, док се обрнута условљеност не узима у обзир. Дакле, „невидљиво” се тумачи „видљивим”, иако је оно прво у ствари покретачка снага другог, тј, по речима опет познатог и опет праволсавног мислиоца, архимандрита др Јустина Поповића, иако „видљиво, није ништа друго до љуска око невидљивог...”, иако „оно што је најглавније у човеку јесте невидљиво”⁸⁰⁰

У овим оквирима требало би сагледати и научну критику традиционалног друштвеног устројства (на којој је базирана друштвена теорија у другој половини двадесетог века) у којој се често истиче да су у овом друштвеном контексту односи на релацији појединац-породица били латентно конфликтни, али је ниво друштвеног анимозитета контролисан режимом строгих санкција, друштвено-економским устројством и верским уверењима. Не оспоравајући утицај и присуство ових механизма функционисања традиционалног друштва, мислим да се у односу на њих мора поставити још једно питање. Наиме, нису ли они можда представљали једини адекватан одговор на потенцијале људске природе и друштва и израз мере подношљивости и конструктивне искористљивости раположиве слободе?

Раније наведене психо-социо- демографске последице модернизацијских процеса сведоче са једне стране о недостатности поменутих научних приступа, а са друге и рекло би се битније, о недостатности „преосталих“ вредносних репера у регулисању

⁸⁰⁰ Архимандрит Др Јустин Поповић, *Светосавље као философија живота*, Ваљево, 1993, 18, 19.

СКРАЋЕНИЦЕ:

- АПФ – Анали правог факултета у Београду
 ГДИ – Годишњак за друштвену историју
 ГЕИ- Гласник Етнографског института
 ГЕМ- Гласник Етнографског музеја
 ГСПЦ-Гласник Српске православне цркве
 ДЗ- Демографски зборник
 ЕС- Етнолошке свеске
 ЕР- Etnološki pregled
 ЗБЕИ-Зборник етнографског института
 IDN- Institut društvenih nauka
 ИНИС- Институт за новију историју Србије
 ISI FF- Institut za sociološka istraživanja Filozofskog fakulteta
 ISP- Institut za socijalnu politiku
 JUNIR- Jugoslovensko udruženje za naučno istraživanje religije
 ПИ ЕИ- Посебна издања Етнографског института
 Сезб-Српски етнографски зборник
 НЕД- Hrvatsko etnološko društvo

ИЗВОРИ:

- Архив Окружног суда у Младеновцу
 -Demografski pregled, Stanovništvo 2, Beograd, 1966.
 -Enciklopedija živih religija, Beograd, 1998.
 -Закон о наслеђивању, Коментари и објашњења, Архив за правне и друштвене науке, Београд, 1955.
 -Закон о положају верских заједница, ГСПЦ, Београд, 1953, 102.103.
 -Књига крштених храма Светог Симеона Столпника у Дубони
 -Књига венчаних храма Светог Симеона Столпника у Дубони.
 -Књиге пописа 1991, 2002, Републички завод за статистику, Београд.
 -Матичне књиге Месне канцеларије у Дубони
 -Natalitet u periodu 1963-1964 po demografskim regionima prvog i drugog stepena, Stanovništvo IV/1, Beograd, 1966.
 -Pravni leksikon, Savremena administracija, Beograd, 1964.

- Примена члана 30. Закона о државним и матичним књигама, ГСПЦ, април, Београд, 1947, 276-277.
- Представка Савезној влади ДФЈ за одржање црквеног брака, ГСПЦ 11-12, Београд, 1945, 100-102.
- Саопштење ванредног заседања Светог архијерејског сабора Српске православне цркве, ГСПЦ, Београд, 1987.
- Службени гласник Социјалистичке Републике Србије 26, од 30. јуна, 1977.
- Службени гласник Републике Србије 16/95-497.
- Службени гласник Републике Србије 18, од 25. фебруара 2005.
- Statistički prilog, Stanovništvo 1, Beograd, 1962, 151.
- Statistički prilog, Stanovništvo 1, Beograd, 1963, 151-157.
- Statistički prilog, Stanovništvo 1, Beograd, 1964, 89-95.
- Statistički prilog, Stanovništvo 3, Beograd, 1964, 314-324.
- Statistički prilog, Stanovništvo 2-3, Beograd, 1965, 202-300.
- Statistički prilog, Stanovništvo 1, Beograd, 1966, 92-96.
- Statistički prilog, Stanovništvo 3-4, Beograd, 1970, 305-405.
- U pravu si! Vodič kroz pravni sistem Republike Srbije, Beogradski centar za ljudska prava, Beograd, 2003.
- Упутство о вршењу обреда крштења, венчања и сахране у вези са новим државним законима, ГСПЦ, април, Београд, 1947, 274-275.
- Шематизам епархије Шумадијске, Крагујевац, 1998.
- Шематизам епархије Шумадијске, Крагујевац, 1999.

ШТАМПА:

- Кнежевић Гордана, *Два мушкарца родила близанце*, Политика, недеља 30. јул, 2000, 20.
- Opasni pokušaji „naučnog opravdavanja pedofilije“*, Misao, Revija za obrazovanje i kulturu 5, Novi Sad, 2004, 41-43.
- Радивојша Бранислав, *Старимо све брже*, Политика 10. мај, 2003, А17.
- Радивојша Б, *Епидемија одложених бракова*, Политика 5. новембар, 2003, 1, А9.
- Тамара Ступар, *Убиство с привилегијом*, Нин, 27. август, 1998, 25-27.
- Трајковић Мира, *Ноће ли нас бити за под шљиву*, Porodica, jun/jul, 1998, 19-25.
- Trudnoća bez trudnoće uz veštačku matericu*, časopis Dečko, april, 2004, 20-21.

ЛИТЕРАТУРА:

Avramov Dragana

-*Obaveštenost o kontracepciji i kontraceptivni status žena u SR Srbiji*, Stanovništvo 1-4 za 1979, 1980, 1981, Beograd, 1981, 188-192.

-*Domaćinstvo, porodica i brak u Jugoslaviji*, Stanovništvo 1-4, za 1982-1983, Beograd, 1983, 204-206.

Alinčić Mira

-*O planiranju porodice u SFRJ s pravnog aspekta*, Stanovništvo 3-4 za 1976 i 1-4 za 1977, Beograd, 1977, 157-174.

Аничич Жарко

-*Катихизација младих и њена данашња кретања и усмерења*, ГСПЦ, март, Београд, 1983, 51-56.

Антонијевић Драгана

-*Насиље над женама и сексуални морал: потиснута повест устаничког доба у Србији*, ГЕИ САНУ XLVII, Београд, 1998, 65-83.

Антонић Драган

-*Однос етнологије према проучавању хришћанства*, ГЕИ САНУ XLI, Београд, 1992, 227-233.

Antonovski Ljubomir

-*Medicinski aspekti artificijelnog abortusa u Jugoslaviji*, Stanovništvo 3-4 za 1976 i 1-4 za 1977, Beograd, 1977, 243-257.

Ahtik Miroslav

-*Uticao religioznih porodica u Srbiji na formiranje religioznog uverenja kod njihovog potomstva*, Sociologija sela 31-32, Zagreb, 1971, 21-214.

Архиепископ Аверкије Џорданвилски

-*Света ревност*, Београд, 1998.

Душан Бандић

-*Народна религија срба у сто појмова*, Београд, 1991.

Барјактаревих Мирко

-*О најновијем кретању становништва у Србији*, Врањски гласник II, Врање, 1966, 307-312.

-*Традиционално привређивање*, ГЕМ 44, Београд, 1980, 41-52.

Беговић Мехмед

-*Може ли се тужба за утврђивање ванбрачног очинства подићи против наследника наводног оца*, АПФ 4, Београд, 1958, 480-483.

-*Породично право*, Београд, 1961.

-*О ограничењу и лишењу родитељског права*, АПФ 1-2, Београд, 1965, 1-9.

-*Осврт на рад комисије којој је 1945-1946 поверено да припреми нацрт породичног законодавства*, АПФ 1, Београд, 1969, 73-83.

-*Како уредити имовинске односе супруга*, АПФ 1-3, Београд, 1972, 57-62.

Белоник Девора

-*Феминизам у хришћанству*, Београд, 2002.

Berić Berislav, Stevanov M.

-*Epidemiološko-pravni aspekti problema pobačaja u Jugoslaviji*, Stanovništvo 3-4, Beograd, 1970, 190-197.

Berković Eva

-*Mesto lične i zajedničke potrošnje u preobražaju porodice*, Domaćinstvo, porodica i brak u Jugoslaviji, ISI FF, Beograd, 1981.

Birne Pjer

-*Ljubav*, Beograd, 1999.

Blagojević Marina

-*Roditeljstvo i fertilitet*, Srbija devedesetih, ISI FF, Beograd, 1997.

-*Svakodnevica iz ženske perspektive: samožrtvovanje i beg u privatnost*, Društvene promene i svakodnevni život: Srbija početkom devedesetih, ur. Silvano Bolčić, ISI FF, Beograd, 1995, 181-209.

-*Demografska slika Srbije devedesetih: dihotomija i stagnacija*, Društvene promene i svakodnevni život: Srbija početkom devedesetih, ur. Silvano Bolčić, ISI FF, Beograd, 1995, 31-55.

-*Diskriminacija: neplaćeno, potplaćeno, potcenjeno*, Mapiranje mizoginije u Srbiji, ur. Marina Blagojević, Beograd, 2000, 477-494.

Благојевић Мирко

-*Приближавање православу*, Ниш, 1995.

-*Друштвени sukobi i revitalizacija religije*, Religija i razvoj, JUNIR Niš, 1995, 138-143.

Богдановић Арсеније

-*Света тајна љубави*, Православни брак и породица, Светигора, Цетиње, 1995, 5-8.

Bogdanović Mira

-*Modernizacijski procesi u Srbiji u dvadesetom veku*, Srbija u modernizacijskim procesima XX veka I, INIS, Beograd, 1994, 35-58.

Bogišić Valtazar

-*Zbornik sadašnjih pravnih običaja u Južnih Slovena I*, JAZU, Zagreb, 1874.

Božinović Nada

-*Žene u modernizacijskim procesima u Jugoslaviji i Srbiji*, Srbija u modernizacijskim procesima II, INIS, Beograd, 1998, 505-533.

Bolčić Silvano

-*O svakodnevici razorenog društva Srbije početkom devedesetih*, Kulture u tranziciji, Beograd, 1994, 137-145.

-*„Post-socijalistička tranzicija“: kontekst promena društva Srbije početkom devedesetih*, Društvene promene i svakodnevni život: Srbija početkom devedesetih, ISI FF, Beograd, 1995, 13-30.

Bošnjak Vesna

- *Socijalna politika, socijalni razvoj i potrebe porodice*, Sociologija 3-4, Beograd, 1973, 395-406.

Breznik Dušan

-*Demografski pregled*, Stanovništvo 1, Beograd, 1963, 98-111.

-*Sterilitet prvih brakova*, Stanovništvo 1, Beograd, 1967, 41-50

-*Razvitak stanovništva Jugoslavije u posleratnom periodu*, Stanovništvo 3-4 za 1973 i 1974, Beograd, 1974, 11-58.

-*Natalitet i fertilitet stanovništva Jugoslavije*, Stanovništvo 3-4 za 1976 i 1-4 za 1977, Beograd, 1977, 61-107.

Breznik Dušan, Rašević Miroslav

-*Razmatranja o populacionoj politici u Jugoslaviji*, Stanovništvo 1-2, Beograd, 1972, 5-14.

Без аутора

-*Будућност религије*, ГСПЦ, јануар, Београд, 1966, 328-331.

Епископ Буловић Иринеј

- *Поредак чина венчања у склопу свете литургије*, Православни брак и породица, Светигора, Цетиње, 1995, 45-46.

Burić Olivera

-*Godine stupanja u brak i rani brakovi u Jugoslaviji*, Sociologija 1-2, Beograd, 1963, 79-88.

-*Teorijsko-metodološki model za istraživanje porodične transformacije i njegova empirijska provera*, Sociologija 3-4, Beograd, 1970, 331-354.

-*Institucionalni pristup proučavanju porodice i naučna osnova politike prema porodici*, Sociologija 3-4, Beograd, 1973, 407-426.

-*Porodična zadruga i savremena jugoslovenska porodica*, Sociologija sela 40-42, Zagreb, 1973, 85-99.

-*Teorijski okvir za istraživanje povezanosti porodice i društvenog sistema*, ur. Olivera Burić, ISP, Beograd, 1980, 13-47.

-*Porodica i društveni sistem*, Porodica i društveni sistem, ur. Olivera Burić, ISP, Beograd, 1980, 335-358.

-*Domaći poslovi: ostaci ekonomske funkcije porodice*, Porodica i društveni sistem, ur. Olivera Burić, ISP, Beograd, 1980, 261-293.

-*Porodica i društveni sistem, završna razmatranja*, Porodica i društveni sistem, ur. Olivera Burić, ISP, Beograd, 1980, 335-358.

Burić Olivera, Anđelka Zečević

-*Porodični autoritet, zadovoljstvo brakom i položaj supružnika u društvenom sistemu*, Sociologija 3, Beograd, 1966, 69-88.

Василије, епископ бањалучки

- *Извесне појаве код омладине које забрињавају*, ГСПЦ 8, Београд, 1957, 177-180.

Без аутора

-*Ватикански сабор и академска слобода*, ГСПЦ, децембар, 1965, 434.

Велимировић Николај

-*Изнад истока и запада*, Београд, 1996.

Видицки Марко

-*Морал-основни закон социјалног живота*, ГСПЦ 1, Београд, 1952, 39-42.

Влаховић Петар

-*Етничка структура и миграције становништва*, ГЕМ 44, Београд, 1980, 21-40.

-*Становништво Србије у другој половини двадесетог века*, ГЕИ САНУ XXXVIII, Београд, 1989, 51-59.

Vujošević Novo

-*Položaj i uloga žene na gazdinstvu*, Sociologija sela 63-64, Zagreb, 1979, 70-83.

Вукосављевић Сретен, *Ограничавање рађања на селу*, АПФ 1, Београд, 1955, 1-10.

Гавриловић Љиљана

-*Судска пракса као начин превазилажења колизије између обичајног и позитивног права*, ЕС VIII, Београд-Крушевац, 1987, 141-145.

Galeski Boguslav

-*Друштвена организација-друштвене промене на селу*, Sociologija sela 25, Zagreb, 1969, 3-17.

Патријарх Герман

-*Божјића посланица*, ГСПЦ, децембар 1974, 266-267.

Ginić Ivanka

-*Fertilitet i kontrola rađanja u odnosu na starost udatih žena*, Stanovništvo 3-4, Beograd, 1971, 206-222.

Golob Matija

-*Neka sociologijska gledišta o nasleđivanju na seljačkim gospodarstvima*, Sociologija sela 75-76, Zagreb, 1982, 45-52.

Golubović Zagorka

-*Теоријско хипотетички оквир за истраживање промена у структури породице*, Sociologija 3, Beograd, 1966, 7-28.

-*Антропологија као друштвена наука*, IDN, Beograd, 1967.

-*Теоријско-методолошки проблеми и искуства у истраживању породице као тоталитета*, Sociologija sela 40-42, Zagreb, 1973, 21-37.

-*Освет-антропологија и етнологија-једна или две научне дисциплине?* ГЕИ САНУ XLIII, Београд, 1994, 225-228.

-*Кulture u tranziciji u istočnoj Evropi i Jugoslaviji: raskorak između kulturnog i nacionalnog obrasca*, Kulture u tranziciji, Beograd, 1994, 35-43.

Grbić Vesna, Vesković Milica

-*Religioznost kao porodična snaga*, Antropologija bolesti i zdravlja, Beograd, 2000, 74-81.

Грбић Саватије

-*Српски народни обичаји из среза бољевачког*, Сезб XIV, Живот и обичаји 8, Београд, 1909.

Gudac Vera

-*Politika komunističke partije Jugoslavije 1945-1953 kao faktor blokiranja modernizacijskih procesa na selu*, Srbija u modernizacijskim procesima dvadesetog veka I, INIS, Beograd, 1994, 151-159.

Без аутора

-*Десет година Епархије шумадијске*, ГСПЦ 6, Београд, 1957, 132-133.

Дивац Зорица

-*Испитивање породице и брака у околини Београда*, ЗБЕИ САНУ 14-16, Београд, 1984, 85-101.

Dimković Branislav

-*Društveni položaj seoske žene*, Sociologija sela 63-64, Zagreb, 1979, 60-69.

Драшкић Марија

-*Породичноправни аспекти артифицијалне инсеминације*, АПФ 4, Београд, 1992, 239-264.

Draškić Marija, Popović-Obradović Olga

-*Pravni položaj žene prema Srpskom građanskom zakoniku (1844-1946)*, Srbija u modernizacijskim procesima II, INIS, Beograd, 1998, 11-25.

Драшковић Ч.

-*Пут цркве у двадесетипрви век*, ГСПЦ 3-4, Београд, 1965, 124-126.

Дробњаковић Боривоје

-*Смедеревско Подунавље и Јасеница*, Сезб XXXIV, Насеља и порекло становништва 19, СКА, Београд, 1925.

-*Космај*, Сезб XLVI, Насеља и порекло становништва 26, СКА, Београд, 1930.

Dušковић Vesna

-*Crkveno krštenje kao oznaka etničkog identiteta*, Simboli identiteta, Zbornik radova HED, Zagreb, 1991, 177-183.

Ђаповић Ласта

-*Нека питања из обичајног живота*, ЗБ ЕИ САНУ 10, Београд, 1980, 134-137.

Ђорђевић Живота, Матковић Гордана

-*Резиме дискусије о проблемима политике обнављања становништва у Србији*, Демографски зборник САНУ, књ. I, Београд, 1989, 375-390.

Ђорђевић В. Radomir

- *Hrišćanstvo na kraju II milenijuma (realnost-budućnost)*, JUNIR, Niš, 2001, 24-28.

Ђурић Владимир

-*Промене у насељима у ФНР Југославији*, Сезб LXXIV, Насеља и порекло становништва 36, Београд, 1960.

Đurić Vojislav

-*Neki uzroci atomiziranja porodice poljoprivrednika*, Sociologija sela 19-20., Zagreb, 1967, 52-64.

-*Urbanizacija kao proces širenja gradskog načina života na selo*, Sociologija sela 29-30, Zagreb, 1970, 130-140.

Đurović Smiljana

-*Industrijalizacija Srbije i legitimitet za moderni svet dvadesetog veka*, Srbija u modernizacijskim procesima dvadesetog veka I, Beograd, 1994, 133-142.

Евдокимов Павле

-*Тумачење чина свете тајне брака*, Православни брак и породица, Светигора, Цетиње, 1995, 47-55.

-*Луда љубав Божија*, Хиландарска библиотека, Хиландар, 1993.

Ердеи Илдико

-*Опозиција село-град, представе и реалности*, ГЕИ САНУ XLIV, Београд, 1995, 105-113.

Erlih Vera

-*Jugoslavenska porodica u transformaciji*, Zagreb, 1971.

-*Trideset i tri godine transformacije porodice*, Sociologija sela 31-32, Zagreb, 1971, 159-168.

Živković Gordana

-*Kriza moderne realnosti i pravoslavlje*, Religija i razvoj, JUNIR, Niš, 1995, 71-78.

Živković Jovan

-*Religioznost u srpskoj tradicionalnoj kulturi kroz upotrebu rada i delovanja u narodnim poslovicama i izrekama*, Religija i razvoj, JUNIR, Niš, 1995, 172-185.

Žigmanov Tomislav

-*Etička paradigma kršćanstva i kriza vjere*, JUNIR, Niš, 2001, 39-47.

Zarković Božidar

-*Svetosavska filosofija progressa arhimandrita Justina Popovića*, Religija i razvoj, JUNIR, Niš, 1995, 100-102.

Ilić Jovan

-*Kvantitativno-dinamička klasifikacija teritorijalnih jedinica na primeru poratnog menjanja broja stanovnika u SR Srbiji*, Stanovništvo 1-4 za 1982-1983, Beograd, 1983, 29-35.

Isić Momčilo

-*Žena u seoskoj porodici u Srbiji između dva rata*, Srbija u modernizacijskim procesima dvadesetog veka II, Beograd, 1998, 183-200.

Јањић-Комар Марина

-*Механизам уређења породичних односа*, АПФ 1-3, Београд, 1986, 80-83.

-*Сексуална и репродуктивна права младих и пристанак детета*, АПФ 1-3, Београд, 1998, 39-51.

Јовановић Алекса

- *Историјски развитак српске задруге*, Приноси за историју старог српског права, Београд, 1896.

Јовановић Бојан

- *Читање традиције*, ГЕИ САНУ XLIII, Београд, 1994, 137-140.

Јовановић Жарко

-*Modernizacijski procesi na srbijanskom selu u dvadesetom veku*, Tokovi istorije 1-2, INIS, Beograd, 1993, 105-108.

Јовановић Милка

-*Раd Етнографског института на проучавању савремених промена у народној култури*, ГЕИ САНУ XXII, Београд, 1973, 143-149.

-*Стално праћење промена у народној култури на селу*, Зб ЕИ САНУ, књ. 10, Београд, 1980, 65-72.

-*Преобразај народне ккултуре у сеоским и приградским насељима Србије*, ГЕИ САНУ XLI, Београд, 1992, 157-162.

Каломирос Александар

-*Против лажног јединства*, Београд, 1994.

Карић Владимир

-*Србија, Опис земље народа и државе*, Београд, 1887.

Клаузер Јагода

-*Jedan aspekt ocenjivanja potrebe za populacionom politikom u Jugoslaviji*, Stanovništvo 1-2, Beograd, 1968, 5-35.

Костић Петар

-*Обичаји животног циклуса у околини Београда*, Зб ЕИ 14-16, Београд, 1984, 101-119.

-*Облици наших породица*, ГЕИ САНУ VII, Београд, 1958, 25-46.

Костић Цветко

-*О ауторитету у породици*, ГЕИ САНУ IX, Београд, 1961, 37-59.

-*Seljakova ličnost*, Sociologija sela 21, Zagreb, 1968, 3-14.

-*Перспективе промене у нашем друштву и култури*, Симпозијум: етнологско проучавање савремених промена у народној култури, ЕИ САНУ, Београд, 1974, 129-131.

Краус-Делпин Хелма

-*Улога савета за планирање породице*, Демографски зборник САНУ, књ. I, Београд, 1989, 161-164.

Кумар Жељко

-*Младеновац*, ГЕИ САНУ I, Београд, 1952, 61-88.

Kuper Jessica, ed.

-*Political Science and Political Theory*, Social Science Lexicon, London, New York, 1987.

Лазаревић Анђелка

-*Сексуална потенција и импотенција као појам у нашим народним обичајима*, ГЕИ САНУ XXIV, Београд, 1975, 115-127.

-*Контрацепција у нашој етно-медицини и њена примена у савременој здравственој заштити*, ГЕИ САНУ, XXVIII, Београд, 1979, 153-160.

Лазаревић Љубиша

-*Кривични закон републике Србије са краћим коментаром*, Београд, 2002.

Лазих Десанка

-*Дубона*, Смедерево, 1997.

Lazić Mladen

-*Osobnost globalne društvene transformacije Srbije*, Društvene promene i svakodnevni život: Srbija početkom devedesetih, ur. Silvano Bolčić, ISI FF, Beograd, 1995, 57-108.

Lalović Miroslav

-*Fertilitet udatih žena starih 15-49 godina i kontrola rađanja*, Stanovništvo 3-4 Beograd, 1971, 237-253.

-*Kontrola rađanja putem abortusa*, Stanovništvo 3-4 za 1976 i 1-4 za 1977, Beograd, 1977, 211-238.

-*Plodnost stanovništva i učestalost abortusa u Jugoslaviji*, Stanovništvo 1-4 za 1984 i 1985, Beograd, 1985, 64-74.

Livada Svetozar

-*Socijalno-demografske promene u selu i poljoprivredi*, Sociologija sela 99-100, Zagreb, 1988, 5-25.

Лукић-Крстановић Мирослава

-*Производња свадбене светковине*, Животни циклус, ЕИ САНУ и Музеј Софија, 2000, 211-213.

Лукић Радомир

-*Наше ново право и сељачко друштво*, Глас САНУ CCLXXX, Одељење друштвених наука 15, Београд, 1971, 145-159.

-*Улога правника у уношењу морала у право*, ГЕИ САНУ XXXII, Београд, 1983, 27-32.

Maksimović Bratislava

-*Prelazak poljoprivrednog stanovništva u nepoljoprivredne delatnosti*, Stanovništvo 1, Београд, 1964, 5-24.

Малешевић Мирослава

-*Демографске промене у неким насељима у околини Београда*, 36 ЕИ САНУ 14-16, Београд, 1984, 19-56.

-*Осми март-од утопије до демагогије*, ГЕИ САНУ XXXVI-XXXVII, Београд, 1988, 53-81.

- *Буржоаски феминистички покрет у Југославији или о негирању једне традиције*, ГЕИ САНУ XXXVIII, Београд, 1989, 83-104.

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

Malačić Janez

-*Tipovi reprodukcije stanovništva i populaciona politika u Jugoslsaviji*, Stanovništvo 1-4, Београд, 1985, 42-51.

-*Смиривање прекомерног рађања-резултат развоја и/или индуциране транзиције*, Демографски зборник САНУ књ. I, Београд, 1989, 297-312.

Марјановић Милош

-*Нека методолошка искуства у проучавању друштвених и културних промена на селу*, ГЕИ САНУ XXIV, Београд, 1985, 9-25.

Marković Petar, Kostić Darinka

Strukturalne promene na jugoslovenskom selu u posleratnom periodu (1945-1962), Sociologija 3-4, Beograd, 1964, 170-183.

Марковић Предраг

-Теорија модернизације и њена критичка примена на међуратну Југославију и друге источно-европске земље, ГДИ, година I, свеска 1, Београд, 1994, 11-34.

Маршичевић Маја

-Феминизам на ЈУ нивоу (хроника), ГЕИ САНУ XXXVI-XXXVII, Београд, 1988, 215.

Мацура Милош

Претпоставке, начела и циљеви, Демографски зборник САНУ, књ. I, Београд, 1989, 229-251.

Милаш Никодим

-Правила православне цркве са тумачењима 1-2, Нови Сад, 1895.

Milić Anđelka

-Promene u supružanskim komunikacijama i njihovi činioci, Sociološki pregled 2-3, Beograd, 1970, 307-320.

-Autonomija porodice kao cilj društvene politike, Sociologija 3-4, Beograd, 1973, 443-458.

-Preobražaj srodničkog sastava porodice i položaj članova, Domaćinstvo, porodica i brak u Jugoslaviji, ISI FF, Beograd, 1981, 135-168.

-Teorijski i empirijski okvir za istraživanje preobražaja porodice u jugoslovenskom društvu, Domaćinstvo, porodica i brak u Jugoslaviji, ISI FF, Beograd, 1981, 3-76.

-Promene društveno.ekonomskih obeležjadomaćinstva, Domaćinstvo, porodica i brak u Jugoslaviji, ISI FF, Beograd, 1981, 19-76.

-Сеока породица у процесу мењања, Зборник Матице српске за друштвене науке бр. 81, Нови Сад, 1986, 95-119.

-Svakodnevni život porodica u vrtlogu društvenog rasula:Srbija 1991-1995, Društvene promene i svakodnevni život: Srbija početkom devedesetih, Beograd, 1995, 135-180.

-Patrijarhalni poredak, revolucija i saznanje o položaju žene, Srbija u modernizacijskim procesima II, INIS, Beograd, 1998, 511-559.

Милићевић Милан

-Кнежевина Србија, I Београд, 1876.

Milosavljević Ljubinko

-Hrišćanstvo i njegove alternative, JUNIR, Niš, 2001, 118-120.

Mitrović Ljubiša

-*Pravoslavlje-štit i bedem protiv duhovne kolonizacije*, JUNIR, Niš, 2001, 132-134.

Митровић Момчило

-*Аграрна реформа 1953*, Токови 1, Институт за историју радничког покрета Србије, Београд, 1991, 151-164.

Младеновић Марко

-*Петнаест година породичног законодавства у новој Југославији*, АПФ 4, Београд, 1961, 584-594.

-*Mesto porodice u našem društvu*, Osvrt na Prednacrt ustava FSRJ, Gledišta 1, Beograd, 1963, 96-104.

-*Neke alternative porodice*, Gledišta 3, Beograd, 1966, 321-333.

-*Преображај породице у Југославији*, АПФ 5-6, Београд, 1969, 571-574.

-*Istorijske i ideološke veze socijalne politike i porodice*, Sociologija 3-4, Beograd, 1973, 459-476.

-*Породично право планирање породице*, АПФ 5-6, Београд, 1974, 727-740.

-*Podruštvljavanje porodičnog prava*, Porodica i društveni sistem, ur. Olivera Burić, ISP, Beograd, 1980, 359-374.

-*Права и дужности супруга личне природе у праву социјалистичких земаља*, АПФ 6, Београд, 1986, 616-633.

Mlinar Zdravko

-*Socijalistički razvoj sela: materijalna izgradnja i mijenjanje svijeta*, Sociologija sela 65-66, Zagreb, 1979, 16-29.

Naumović Miomir

-*Religija u seoskom i prigradskom prostoru*, Religija i razvoj, JUNIR, Niš, 1995, 196-200.

Naumović Slobodan

-*Uпотреба tradicije*, Kulture u tranziciji, Beograd, 1994, 95-119.

Немањић Милош

-*Културни оабразац урбанизације у Србији од шездесетих до осамдесетих година двадесетог века*, ГЕИ САНУ XLIV, Београд, 1995, 61-71.

Николић Видосава

-*Брак код Срба у Метохији*, ЕП 3, Београд, 1961, 58-104.

-*Врањско Поморавље*, Сезб LXXXVI, Живот и обичаји 36, САНУ, Београд, 1974.

Nikolić Lazar

-*Institucija vlasti muža: istorijsko-pravni aspekti*, Mapiranje mizoginije u Srbiji, ur. Marina Vlogojević, Beograd, 2000, 243-267.

Николић Ристо

-*Околина Београда*, Сезб V, Расправе и грађа 2, СКА, Београд, 1903.

Нишкановић Вилма

-*Неке карактеристике свадбених обичаја у Београду на примерима општине Стари град и Нови Београд*, ЕС I, Београд, 1978, 153-166

Novak Franc

-*Problem abortusa u Evropi*, Stanovništvo 3, Beograd, 1967, 191-198.

Обрадовић Марија

-*Кривично-правни систем и грађанска права у Југославији (1945-1952)*, Токови 1, Институт за историју радничког покрета Србије, Београд, 1991, 121-139.

Без аутора

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

Oksfordski filozofski rečnik, Novi Sad, 1951.

Павићевић Александра

-*Жене и њихова моћ у друштву, Проучавање друштвене симетрије у контексту полних улога*, ГЕИ САНУ XLVIII, Београд, 1999, 73-95.

-*Народни и црквени брак у српском сеоском друштву*, ПИ ЕИ 46, Београд, 2001.

-*Склапање брака у савременом српском друштву, Два обреда и њихова анализа, Обичаји животног циклуса*, ПИ ЕИ 48, Београд, 2002, 279-291.

-*The Wedding Act in Serbia in the Light of Social Changes- A Study of Traditional and Contemporary Ceremony*, ГЕИ САНУ L-LI, Београд, 2002-2003, 79-86.

-*Granice ravnopravnosti*, Kultura 105/106, Beograd, 2003.

Павићевић Радован

-*Ауторитет и слобода у будућем друштву*, АПФ 4, Београд, 1961, 599-614.

Павковић Никола

- *Традиционално право и савремена сеоска породица*, ГЕИ САНУ XXXII, Београд, 1983, 41-45.

-*Антропологија/етнологија-наука о „другима“*, ГЕИ САНУ XLI, Београд, 1992, 205-211.

-Поводом осврта „Антропологија/етнологија-наука о другима“, ГЕИ САНУ XLIV, Београд, 1995, 326-330.

Епископ Павле

-Питања и одговори, ГСПЦ, фебруар, 1982, 35-40.

Павловић Јеремија

-Живот и обичаји народни у Крагујевачкој Јасеници у Шумадији, Сезб XXII, Живот и обичаји 12, Београд, 1921.

Павловић Леонтије

-Вук Стефановић Караџић и Смедерево, ПИ Музеја у Смедереву 14, Смедерево, 1982.

Пантелић Никола

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

Рајић Жарана

-Sociologija i feminizam, Istraživačko-izdavački centar SSO Srbije, Beograd, 1980.

Penev Goran, Kostić Goran

-Starenje i feminizacija poljoprivrednog stanovništva Srbije bez pokrajina, Stanovništvo 1-4 za 1984 i 1985. god, Beograd, 1985, 115-129.

Перић Димшо

-Прилог проучавању у периоду од 1945-1992, ГСПЦ, април, Београд, 1993, 67-71.

-Место црквеног права у систему правних наука и његова потреба данас, АПФ 1-3, Београд, 1997, 110-121.

Петрић Вера

-Кривична дела против живота и тела у судској пракси Србије за време кнеза Милоша, АПФ 1, Београд, 1959, 76-95.

Petrić Nevenka

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

Петровић Ж. Петар

Живот и обичаји народни у Грузији, Сезб LVIII, Живот и обичаји 26, САН, Београд, 1948.

-Шумадија, ГЕМ 26, Београд, 1963, 141-165.

Petrović Mina

-Sklapanje i razvod braka prema školskoj spremi, Stanovništvo 3-4, Beograd, 1994, 65-87.

Петровић Мирјана

-*Земљорадничко задругарство у Србији (1945-1953)*, Токови револуцијеXVI-XVII, Београд, 1982, 171-324.

Petrović Ruža

-*Demografsko-strukturalna obeležja braka u Srbiji*, Sociologija 1, Beograd, 1975, 67-90.

-*Odlike braka u Jugoslaviji*, Domaćinstvo, porodica i brak u Jugoslaviji, ISI FF, Beograd, 1981, 169-240.

Pešić Zagorka

-*Marksističko shvatanje slobode ličnosti*, Beograd, 1958.

Поњавић Зоран

-*Брачни уговор*, АПФ 5, Београд, 1995, 519-530.

Поповић Владан

-*Православље и проблем хришћана у сектору наглих социјалних промена*, ГСПЦ 7, Београд, 1963, 264-278.

-*Православна црква каква нам је данас потребна*, ГСПЦ 10, Београд, 1965, 302-305.

Архимандрит Поповић Јустин

-*Светосавље као философија живота*, Ваљево, 1993.

Прелић Младена

-*Анализа женске штампе између два рата у Београду*, ГЕИ САНУ XXXVIII, Београд, 1989, 105-124.

-*„Мир-јам одговара читаоцима“*, ГЕИ САНУXLII, Београд, 1993, 81-101.

Прошић Мирјана

-*„Једнакост“ гласило жена социјалдемократа (Београд 1910-1912,1914) и раднички покрет за еманципацију жена*, ЕС VII, Београд-Топола, 1986, 7-21.

-*Женско питање у Србији крајем 19. и почетком 20. века и часопис Домаћица (1879-1914)*, ГЕИ САНУ XXXIV, Београд, 1985,47-71.

-*Predgovor*, Kulture u tranziciji, Beograd, 1994, 9-11.

-*„Druga Srbija“ -mirovni i ženski pokreti*, Kulture u tranziciji, Beograd, 1994, 179-199.

Puljiz Vlado

-*Seljaštvo u Jugoslaviji*, Sociologija sela 99-100, Zagreb, 1988, 5-25.

Radić Radmila

-*Uticaj razvoja Srpske pravoslavne crkve na modernizacijske procese u Srbiji i Jugoslaviji*, Srbija u modernizacijskim procesima XX veka I, Beograd, 1994, 349-355.

-Неки проблеми историографског истраживања односа државе и верских заједница на југословенском простору, ГДИ, година I, свеска 2, Београд, 1994, 213-215.

-Држава и верске заједнице 1945-1970, I-II, Београд, 2002.

-*Verska elita i modernizacija, Teškoće pronalazačenja odgovora*, Srbija u modernizacijskim procesima devetnaestog i dvadesetog veka III, Београд, 2003, 153-190.

Радишић Јаков

-Експерименти на човечијем ембриону који је створен *in vitro*-границе допуштеног, АПФ 4, Београд, 1994, 221-238.

Радовановић Миљана

-Традиционално наслеђе и савременост-нека питања примењене етнологије, Симпозијум: Етнолошко проучавање савремених промена у народној култури, ПИ ЕИ САНУ, Београд, 1974, 15-21.

Радовановић Миљана и Десанка Николић

-Закључна разматрања о резултатима проучавања промена у народној култури на селу у Србији, Зб ЕИ САНУ 10, Београд, 1980, 138-146.

Радовановић Светлана

-Становништво градова и села у Србији после Другог светског рата, ГЕИ САНУ XLIV, Београд, 1995, 55-60.

Митрополит Радовић Амфилохије

-Светосавско просветно предање и просвећеност Доситеја Обрадовића, Основи православног васпитања, Врњачка Бања, 1993, 247-275.

-Предговор, Изабрана дела владике Николаја, књ. 1, Београд, 1996, 9-22.

Рајковић Зорика

-*Neke specifičnosti sklapanja braka na selu*, ЕР 11, Београд, 1973, 105-108.

Рањчић Миroljub

-*Fertilitet, kontrola rađanja i planiranje porodice u odnosu na trajanje braka*, Stanovništvo 3-4, Београд, 1971, 223-236.

-*Neke karakteristike seoskog stanovništva SR Srbije*, Stanovništvo 3-4 за 1975 и 1.2 за 1976, Београд, 1976, 175-186.

-*Migracije, urbanizacija i prirodno kretanje stanovništva*, Stanovništvo 1-4 за 1984, Београд, 1985, 5-13.

Рањчић М, Дошић Д.

-*Problemi savremenog sela i Jugoslaviji*, Osvrt na savetovanje „Strukture, glavni procesi i njihove socijalne posledice“, Stanovništvo 1-2, Београд, 1969, 97-106.

Rašević Mirjana

-*Ka razumevanju abortusa u Srbiji*, Beograd, 1993.

Рашевић Мирослав

-*Мере у прилог рађања*, Демографски зборник САНУ књ.1, Београд, 1989, 313-325.

Rečnik sociologije i socijalne psihologije, Zagreb, 1977.

Rihtman Augustin Dunja

-*Tradicionalno mišljenje*, Sociologija 1, Beograd, 1974, 73-86.

Светиња живота и чедоморство, зборник радова, Светигора, Цетиње, 1995.

Sentić Milica

-*Karakteristike razvoja sklopljenih i razvedenih brakova u Jugoslaviji*, Stanovništvo 4, Beograd, 1964, 329-339.

-*Uticao narodnosti i religije na fertilitet stanovništva Jugoslavije*, Stanovništvo 3-4, Beograd, 1971, 278-296.

Sentić Milica i Breznik Dušan

-*Demografske karakteristike etničkih, religioznih i rasnih grupa*, Stanovništvo 3-4, Beograd, 1968, 141-183.

Слијепчевић Ђоко

-*Историја Српске православне цркве I-III*, Београд, 1991.

Stanković Biljana

-*Novi morbiditet mladih*, Stanovništvo 1-2, Beograd, 2002, 53-76.

Stanković Đorđe

-*Savremena antinaučnost i modernizacija Srbije*, Srbija u modernizacijskim procesima I, INIS, Beograd, 1994, 211-216.

Stefanović Đuro

-*Uticao industrijalizacije poljoprivrede na ugled zanimanja seljaka*, Sociologija sela 105-106, Zagreb, 1989, 285-291.

Стефановић-Карацић Вук

-*Географическо-статистическо описаније Србије*, Даница за 1827 годину, Београд, 1964, 82-133.

-*Житије Ајдук Вељка –Петровић*, Даница, Забавник за 1826, Дела вука Карацића, Београд, 1969, 41-53.

Стефановић Светлана

-*„Женски покрет“ о проблему брака, слободне љубави и скеусалног васпитања, проституције и контроле рађања*, ГДИ, година V,1-3, Београд, 1998.

Stojanović Dubravka

-*Srpska socijaldemokratska partija između političke moderne i revolucionarne ortodoksije*, Srbija u modernizacijskim procesima I, INIS, Beograd, 1994, 297-307.

Стојанчевић Видосава

-*Савремене промене у традиционалним сродничким односима, браку, породичном и друштвеном обичајном животу*, Зб ЕИ 10, Београд, 1980, 117-133.

Стојковић Б. Андрија

-*Јован Жујовић о религији и цркве*, ГЕИ САНУ XXXIX, Београд, 1980, 33-43.

Stopte Heiskanen Veronika

-*„Holistički“ nasuprot „partikularističkom“ pristupu porodičnoj politici*, Sociologija 3-4, Beograd, 1973, 487-501.

Subotić Dragan

-*Pravoslavni Bogočovek i evropski čovekobog – mogućnost za toleranciju i ekumenizam*, Religija i razvoj, JUNIR, Niš, 1995, 70-84.

Sudžum Ratko

-*Socijalno osiguranje u Srbiji u dvadesetom veku*, Srbija u modernizacijskim procesima I, INIS, Beograd, 1994, 273-288.

Tasić Dragoljub

-*Starenje stanovništva SR Srbije van teritorija SAP*, Stanovništvo 1-4, Beograd, 1981, 193-224.

Todorović Gordana

-*Reprodukcija i plodnost stanovništva Srbije*, Stanovništvo 3-4, Beograd, 1991, 57-89.

-*Stavovi stanovništva o veličini porodice i abortusima planiranja*, Stanovništvo 3-4 za 1976 i 1-4 za 1977, Beograd, 1977, 175-190.

Tomanović- Mihajlović Smiljka

-*Svakodnevnica dece u društvu u tranziciji*, Društvene promene i svakodnevni život: Srbija početkom devedesetih, ur. Silvano Bolčić, ISI FF, Beograd, 1995, 211-227.

Trgovčević Ljubinka

-*Obrazovanje kao činilac modernizacije u Srbiji u devetnaestom veku*, Srbija u modernizacijskim procesima I, INIS, Beograd, 1994, 217-232.

Trkulja Jovica

-*Aporije neuspelje modernizacije u prvoj i drugoj Jugoslaviji*, Tokovi istorije 1-2, Beograd, 1994, 17-30.

Ćimić Esad

-*Ateizam i religija*, Sociologija 3-4, Beograd, 1970, 387-397.

Ђоровић Владимир

-*Покрет и дела*, Београд, 1920.

Филимоновић Драгиша

-*Активност у Србији у вези са рехабилитацијом рађања*, Демографски зборник САНУ, књ. 1, Београд, 1989, 43-45.

Филиповић Миленко

-*Живот и обичаји народни у Височкој Нахији*, Сезб, LXI, Живот и обичаји 27, САНУ, Београд, 1949.

-*Таково*, Сезб LXXV, Насеља и порекло становништва 37, САНУ, Београд, 1960.

-*Таковци*, Етнолошка посматрања, Сезб, LXXXIV, Расправе и грађа 7, САНУ Београд, 1972.

Без аутора

-*Укидање анатеме*, ГСПЦ децембар, Београд, 1965

First Ruža

-*Transformacija seoske porodice*, Gledišta 12, Beograd, 1972, 1603-1616.

-*Hipotetski okvir za istraživanje poljoprivredne porodice*, Sociologija sela 40-42, Zagreb, 1973, 5-20.

-*Učešće ženskih članova u odlučivanju u suvremenoj seoskoj porodici*, Sociološki pregled 1, Beograd, 1979, 78-87.

-*Žena u ruralnom i agrarnom razvoju Jugoslavije*, Sociologija sela 63-64, Zagreb, 1979, 9-22.

Hauzen Karin

-*Polarizacija polnih karaktera*, Rađanje moderne porodice, ur. Anđelka Milić, Beograd, 1988, 212-234.

Hodžić Alija

-*Urbanizacija kao element kulturne transformacije sela*, Sociologija sela 79-81, Zagreb, 1983, 127-138.

Цвејић-Јањић Олга

-*Правни аспекти екстракорпоралне фертилизације*, АПФ 5, Београд, 1968, 480-488.

Cvetković Vladimir

-*Usud moderniteta*, Srbija u modernizacijskim procesima dvadesetog veka I, INIS, Beograd, 1994, 35-58.

Цетинић Марина

-*Поглед на питање да ли је потребно преиспитивање инкриминације силовања*, АПФ 1-2, Београд, 1995, 80-91.

Цисарж Бранко

-*Црквено право II*, Брачно право и црквено-судски поступак, Београд, 1973.

Чин заручења и венчања, православни брак и породица, Светигора, Цетиње, 1995, 27-44.

Čulinović-Konstatinović Vesna

-*Razvoj i vrijednost otmice kao društvene institucije*, EP 10, Cetinje, 1972, 83-89.

Šeregnev E.

-*Savetovanje o problemima prekida trudnoće i kontracepcije*, Stanovništvo 4, Beograd, 1963, 540-544.

Šuvar Stipe

-*Neki aspekti konfliktnih odnosa selo-grad u našem društvu*, Sociologija sela 35-36, Zagreb, 1972, 3-16.

Шуловић Војин

-*Обнављање становништва Србије у светлу репродуктивне физиологије*, Демографски зборник САНУ, књ. I, Beograd, 1989, 25-42.

САДРЖАЈ

I УВОД.....	7
II ИДЕЈЕ, ПРОЦЕСИ И СТРАТЕГИЈЕ.....	
1.Одлике времена.....	14
2.Лице и наличје економских реформи Аграрна реформа, Закон о наслеђивању, обавеза откупа и колективизација.....	19
3.Живот (је) око ауто-пута.....	26
4.Промене изражене бројевима.....	28
5.Идеје и идеологије или „Смрт фашизму слобода народу“.....	32.
5.1 „Слобода“ од Бога.....	35
а) Српско православље.....	37
б) Атеизација и секуларизација.....	41
в) „Слобода“ од рада или „Учи сине, да не копаш“.....	48
г) Делатност цркве и унутрашња секуларизација.....	52
д) Епилог.....	60
5.2 Демократизација брака.....	63
а) Склапање брака у два чина.....	66
а.а) Први чин.....	67
а.б) Други чин.....	71
б) Епилог.....	74
в) „Слобода“ (од) љубави.....	75
г) Брачно законодавство, брачна структура.....	79
г.а) Пожељност брака и услови за његово закључење.....	82
г.б) Пре, за време и ван брака.....	89
г.в) Престанак брака.....	96
5.3 „Ослобађање“ породице.....	101
а) Идеје, теорије, правна и социјална политика.....	101
а.б) Учинак.....	117
б) „Слобода“ од мужа или Нова Евина побуна.....	119
в) „Слобода“ од деце.....	134
г) „Слобода“ од деце, „слобода“ од жене или Еманципација на мушки начин.....	155
д) „Слобода“ од родитеља.....	159

III САВРЕМЕНО СРБИЈАНСКО СЕЛО

-На примеру села Дубона у северној Шумадији-

1. Опште напомене о селу и области.....	168
2. Друштвени и приватни живот у селу Дубона у другој половини 20. века	
а) Опште примедбе.....	174
б) Јавни живот.....	178
в) Живот породице.....	184
г) Живот омладине.....	195
д) Брак.....	206
ђ) Крај „романтичне представе“.....	224
е) Конзервативизам, модернизам и жал за прошлим временима.....	240

IV ЗАКЉУЧАК или БРАК И ПОРОДИЦА У СРБИЈИ НА УДАРУ ИДЕОЛОГИЈА.....	256
--	-----

СПИСАК КОРИШЋЕНИХ СКРАЋЕНИЦА, ИЗВОРА И ЛИТЕРАТУРЕ.....	261
---	-----



Прилог 1.

Изјава о ауторству

Изјављујем да је докторска дисертација под насловом

БРАЧНИ И ПОРОДИЧНИ ЖИВОТ У СЕВЕРНОЈ ШУМАДИЈИ У ДРУГОЈ ПОЛОВИНИ 20. ВЕКА

- резултат сопственог истраживачког рада,
- да нисам кршио/ла ауторска права и користио интелектуалну својину других лица.

Потпис

У Београду, 03. 02. 2014.



Др Александра Павићевић

Прилог 2.

Изјава о коришћењу

Овлашћујем Универзитетску библиотеку „Светозар Марковић“ да у Дигитални репозиторијум Универзитета у Београду унесе моју докторску дисертацију под насловом:

БРАЧНИ И ПОРОДИЧНИ ЖИВОТ У СЕВЕРНОЈ ШУМАДИЈИ У ДРУГОЈ ПОЛОВИНИ 20. ВЕКА

која је моје ауторско дело.

Сагласан сам да електронска верзија моје дисертације буде доступна у отвореном приступу.

Моју докторску дисертацију похрањену у Дигитални репозиторијум Универзитета у Београду могу да користе сви који поштују одредбе садржане у одабраном типу лиценце Креативне заједнице (Creative Commons) за коју сам се одлучио/ла.

1. Ауторство

2. Ауторство - некомерцијално

3. Ауторство – некомерцијално – без прераде

4. Ауторство – некомерцијално – делити под истим условима

5. Ауторство – без прераде

6. Ауторство – делити под истим условима

(Молимо да заокружите само једну од шест понуђених лиценци. Кратак опис лиценци дат је на следећој страници.)

Потпис



Др Александра Павићевић

У Београду, 03. 02. 2014.